



Informazioni su questo libro

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

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

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

Linee guide per l'utilizzo

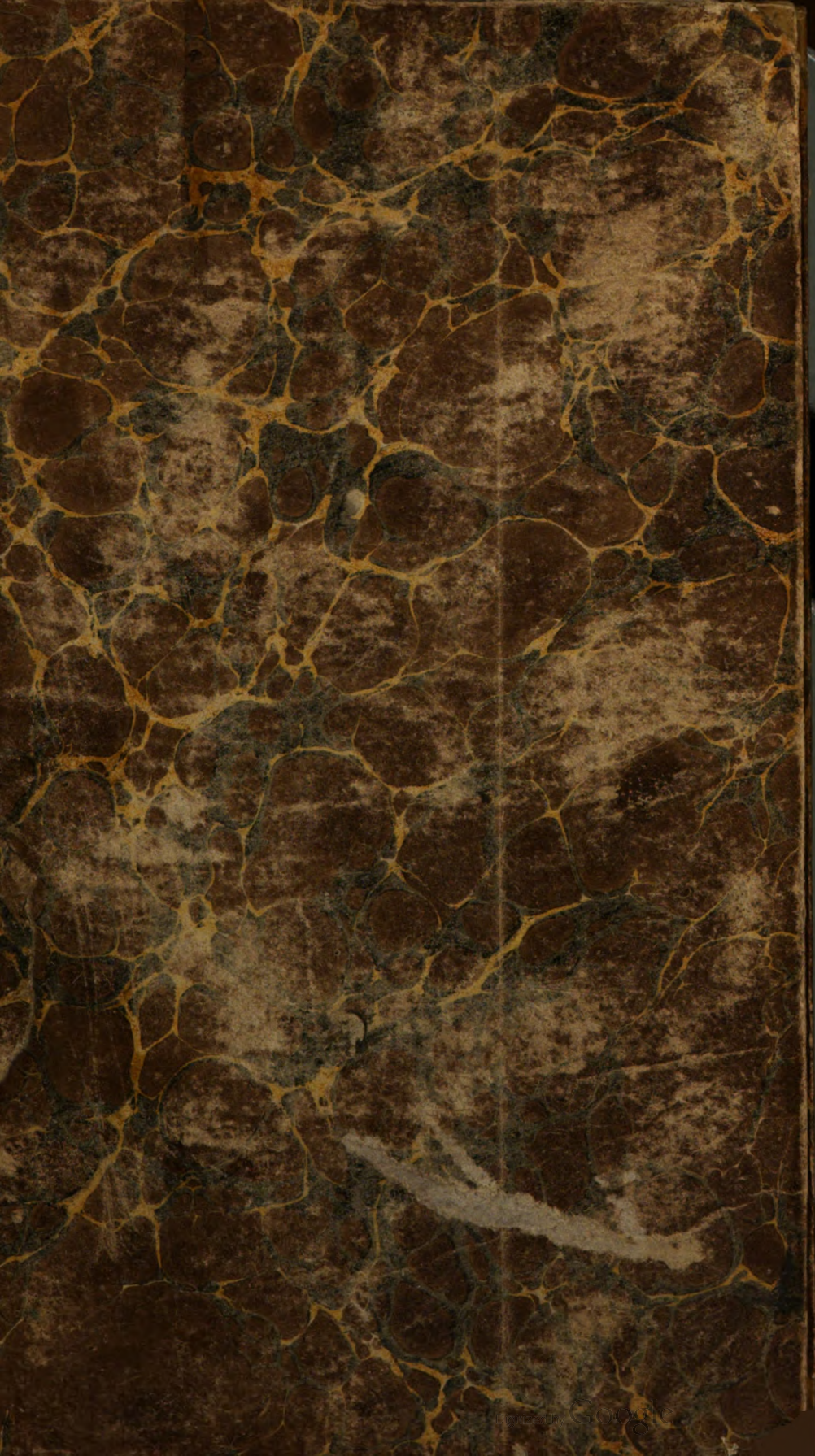
Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare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

Inoltre ti chiediamo di:

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

Informazioni su Google Ricerca Libri

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



DIZIONARIO

TEORICO PRATICO

DI CASISTICA MORALE

DEL

CONSIGLIO DI AMMINISTRAZIONE DELLA SOCIETA' DI TELOGI

COMPIUTO DA UNA SOCIETA' DI TELOGI

IN

LA BIBLIOTECA DELLA SOCIETA' DI TELOGI
E DELLA SOCIETA' DI CASISTICA MORALE
IN VIA S. ANTONIO, 10, MILANO

1871

MILANO CAR. D. LUIGI MONTANARI

PREZZO L. 1.00

di Firenze 1871

672

10
C
81

P10 VI
307/11
INU 0733

DIZIONARIO

TEORICO-PRATICO

DI CASISTICA MORALE

14

DIZIONARIO

TEORICO-PRATICO

DI CASISTICA MORALE

Che comprende

TUTTE LE DOTTRINE POSITIVE ED I CASI PRATICI
DELLA TEOLOGIA MORALE

COMPILATO DA UNA SOCIETÀ DI TEOLOGI

Sulle celebri Opere

DI SAN TOMMASO, S. ANTONINO, CARDINALE GAETANO, PADRE CONCINA,
L'AMBRITINI, SCARPAZZA, PATUZZI, PONTAS, ANTOINE, SANCHEZ,
SUAREZ, PIRRING, EC. EC.

E DIRETTO DA

MONSIG. CAN. D.^R LUIGI MONTAN

IMP. REG. CENSORE, EC. EC.

TOMO QUATORDICESIMO

VENEZIA

COI TIPI DI GIUSEPPE ANTONELLI ED.

PREMIATO CON MEDAGLIE D'ORO

1845

DELLA TEOLOGIA MORALE

COMPILATO DA UNA SOCIETÀ DI TEOLOGI

Sulle opere

DEI T. TORRANI, A. ASTORIO, C. BERNARDI, G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI,
G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI,
G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI,
G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI, G. BIANCHI,

È DIRETTO DA

GIUSEPPE ANTONELLI

TOMO DI ATORDESSIMO

VENEZIA

CON TIPI DI GIUSEPPE ANTONELLI ED

TERMINATO CON MICHELE D'ORA

1844

MINISTRO

Dei sacramenti e dei sacramentali.

Ministri dei sacramenti possono essere i soli uomini viatori, perchè ad essi soltanto venne da Gesù Cristo commesso il farlo, e l'amministrarli. Ai soli uomini infatti disse: «*Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos,*» come abbiamo nel Vangelo di S. Matteo, *cap. 28.* Ai soli uomini affidò la consacrazione e l'amministrazione della Eucaristia, quando disse, *Luc. 22:* «*Hoc facite in meam commemorationem.*» Ai soli uomini conferì il ministero della penitenza dicendo, *Jo. 20:* «*Quorum remisieritis peccata remittentur eis.*» E San Jacopo, parlando della Estrema unzione, ai soli uomini rivolse quei suoi detti: «*Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros Ecclesiae.*» E l'Apostolo infine così scrisse agli Efesini, *cap. 4:* «*Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam vero prophetas, alios autem Evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum, in opus ministerii.*» Fra gli uomini però i principali ministri dei sacramenti, istituiti anzi da Cristo a questo ministero, sono i Vescovi ed i sacerdoti; ond'è che l'Apostolo stesso scriveva agli Ebrei, *cap. 5:* «*Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum.*» Quindi San Giovanni Grisostomo, *de Sacerd., lib. 3,* dice: «*Iis qui terram incolunt, atque in ea versantur, commissum est, ut ea quae in coelis sunt dispensent.*» Pare che a questa dottrina sia contrario lo Scoto, il quale insegnò, che ancora i santi e gli angeli possono essere Ministri dei sacramenti; ma non è vero, poichè può anche ai santi ed agli angeli venir da Dio conferita questa potestà; ma sarà questa collazione in via straordinaria, ma non nella ordinaria istituita da Gesù Cristo. Lutero piuttosto insegnò il contrario, osando di avanzare che i demonj, assumendo dei corpi, possono

ՀԱՅԿԱՍՏԱՆԻ ԳՐԱԳՐԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

ՎԵՆԵՏԻԱ

ԼԻՆԿԱՆԵՐԱԿԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

MINISTRO

Dei sacramenti e dei sacramentali.

Ministri dei sacramenti possono essere i soli uomini viatori, perchè ad essi soltanto venne da Gesù Cristo commesso il farlo, e l'amministrarli. Ai soli uomini infatti disse: « *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos,* » come abbiamo nel Vangelo di S. Matteo, *cap. 28.* Ai soli uomini affidò la consacrazione e l'amministrazione della Eucaristia, quando disse, *Luc. 22:* « *Hoc facite in meam commemorationem.* » Ai soli uomini conferì il ministero della penitenza dicendo, *Jo. 20:* « *Quorum remiseritis peccata remittentur eis.* » E San Jacopo, parlando della Estrema unzione, ai soli uomini rivolse quei suoi detti: « *Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros Ecclesiae.* » E l'Apostolo infine così scrisse agli Efesini, *cap. 4:* « *Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam vero prophetas, alios autem Evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum, in opus ministerii.* » Fra gli uomini però i principali ministri dei sacramenti, istituiti anzi da Cristo a questo ministero, sono i Vescovi ed i sacerdoti; ond'è che l'Apostolo stesso scriveva agli Ebrei, *cap. 5:* « *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum.* » Quindi San Giovanni Grisostomo, *de Sacerd., lib. 3,* dice: « *Iis qui terram incolunt, atque in ea versantur, commissum est, ut ea quae in coelis sunt dispensent.* » Pare che a questa dottrina sia contrario lo Scoto, il quale insegnò, che ancora i santi e gli angeli possono essere Ministri dei sacramenti; ma non è vero, poichè può anche ai santi ed agli angeli venir da Dio conferita questa potestà; ma sarà questa collazione in via straordinaria, ma non nella ordinaria istituita da Gesù Cristo. Lutero piuttosto insegnò il contrario, osando di avanzare che i demonj, assumendo dei corpi, possono

essere idonei Ministri dei sacramenti. Ripugna in fatti alla bontà di Dio, che siano Ministri dei mezzi, coi quali egli dispensa la sua grazia coloro che odiati da Dio sono condannati al fuoco eterno. Per la qual cosa concludiamo col Tridentino, che, nella *sess. 7, can. 10*, ha definito: «*Si quis dixerit, christianos omnes in verbo, et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, anathema sit.*» Ed intorno agli angeli ed ai demonj riferiamo qui ciò che insegna l'Angelico. Riguardo ai primi, 3 p., q. 64, a. 7, così scrisse: «*Sicut Deus virtutem suam non alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre, ita etiam virtutem suam non alligavit Ecclesiae Ministris, quin etiam angelis possit virtutem tribuere ministrandi sacramenta. Et quia boni angeli sunt nuntii veritatis, si aliquod sacramentale ministerium a bonis angelis perficeretur, esset ratum habendum: quia deberet constare, hoc fieri voluntate divina.*» Sui demonj poi, in 4, dist. 5, q. 2, art. 9, q. 1, scrisse: «*Si daemon baptizare se fingeret, semper esset timendum quod non faceret intentione baptizandi, quod ad sacramentum requiritur, sed intentione decipiendi, quia non est probabile, quod tantum bonum homini procuraret, sicut est spiritualis regeneratio.*» E nel luogo della somma teologica sopraccitato: «*Si vero daemones, qui sunt spiritus mendacii, aliquod sacramentale ministerium exhiberent, non esset ratum habendum.*»

Epilogando dunque l'esposto diremo che gli uomini viatori soltanto sono i Ministri dei sacramenti istituiti da Gesù Cristo, e fra gli uomini quei che sono insigniti degli Ordini sacri, cioè i Vescovi ed i sacerdoti. Per mettere poi in chiaro vie maggiormente questa dottrina soggiungeremo, che tra gli uomini vi sono dei Ministri ordinarj ed altri estraordinarj. Sono Ministri ordinarj quei che gli amministrano per proprio uffizio e pel ministero loro affidato dalla Chiesa: sono estraordinarj quei che vengono assunti a questo ministero o per necessità, od in forza di particolare dispensa. Del solo sacramento del matrimonio sono i Ministri gli stessi contraenti, come abbiamo dimostrato parlando di esso, e di tutti i sacramenti sono ministri ordinarj i Vescovi. Di tutti pure i sacramenti, ad eccezione della Confermazione e dell'Ordine sono ordinari Ministri i sacerdoti, i quali possono essere ministri estraordinarj della cresima e di alcuni ordinaj

ossia degli ordini minori, e del suddiaconato, e, secondo alcuni, anche del diaconato in virtù di dispensa accordata dal Sommo Pontefice. Ministri straordinarj del Battesimo solenne sono i diaconi e del Battesimo conferito in caso di necessità senza le solennità prescritte può essere ogni uomo ed anche ogni femmina sia fedele o infedele, purchè si osservino le condizioni che si ricercano per validità di questo sacramento.

Si legge in S. Giovanni, *cap. 1*: « *Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit, super quem videris Spiritum descendantem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu Sancto.* » Da queste parole è pienamente manifesto, che l'effetto dei sacramenti dipende dall'efficacia e virtù che ha loro dato Gesù Cristo, essendo egli solo quegli, che come Dio giustifica e santifica. L'Apostolo, *1 ad Cor. 1*, riprende quei di Corinto, che si gloriavano di essere stati da lui battezzati, e poscia, *cap. 3*, così inveisce contro tal falsa opinione: « *Cum enim quis dicat: Ego quidem sum Pauli; alius autem ego Apollo. Nonne homines estis? Quid igitur est Apollo? Quid vero Paulus? Ministri ejus, cui credidistis, et unicuique sicut Dominus dedit. Ego plantavi, Apollo rigavit; sed Dominus incrementum dedit. Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus. . . Dei enim sumus adjuutores; Dei agricultura estis, Dei aedificatio estis.* » E nel *cap. 4*: « *Sic nos existimet homo ut Ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* » Se l'effetto dei Sacramenti dipende da Dio non può nuocere al loro valore la malvagità del Ministro. Questa dottrina è adunque un domma cattolico, domma definito dalla Chiesa contro dei Donatisti, che sostenevano essere invalidi i Sacramenti amministrati, non solo dagli eretici e dagli scismatici, come pretendeva S. Cipriano, ma altresì dalle persone macchiate di mortal colpa, come può vedersi presso Sant'Agostino nei libri contro gli stessi Donatisti. Ma ascoltiamo S. Tommaso, che su questo proposito, *2 p., q. 64, a. 5*, così scrive: « *Ministri Ecclesiae instrumentaliter operantur in Sacramentis. . . . Et ideo accidit instrumento, in quantum est instrumentum, qualemcumque formam vel virtutem habeat, praeter id quod exigitur ad rationem instrumenti; sicut quod corpus medici, quod est instrumentum animae habentis artem fit sanum vel infirmum; et sicut quod fistula per*

quam transit aqua sit argentea vel plumbea. Unde Ministri Ecclesiae possunt Sacramenta conferre, etiamsi sint mali. » E la ragione è, perchè « *instrumentum non agit secundum propriam formam, aut virtutem ejus, a quo movetur.* » Non pregiudica certamente all' albero la mano che lo ha piantato o che lo coltiva per quanto dir si possa cattiva, quando ha posto quanto era necessario per ottenere dall' albero i frutti. Per la stessa ragione deve dirsi, che la malvagità del ministro non può fare giammai, che non si riceva la grazia dei Sacramenti, che per loro mezzo si riceve. Finalmente il Concilio di Costanza, *sess. 8*, condannò la proposizione di Giovanni Hus che diceva: « *Si Episcopus, vel sacerdos est in peccato mortali non ordinat, non conficit, non baptizat;* » ed il Concilio di Trento, *sess. 7, cap. 3*, così ha definito: « *Si quis dixerit Ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad Sacramentum conferendum et conficiendum pertinent, servaverit non conficere, aut conferre Sacramentum, anathema sit.* » Adunque la malvagità del ministro punto non pregiudica al valore dei Sacramenti.

Pregiudicherà poi la mancanza di fede? No, e questa dottrina è ricevuta dai cattolici tutti come certissima e qual domma di fede, perchè appoggiata alle divine Scritture ed alla costante tradizione della Chiesa. Questa tradizione costante della Chiesa oppose per appunto Stefano papa a S. Cipriano, che voleva nullo il battesimo conferito dagli eretici. « *Si quis, diceva il Sommo Pontefice, a quacumque haeresi venerit, nihil innovetur praeter id quod traditum est, ut manus illi imponatur ad poenitentiam.* » E fra le altre decisioni della Chiesa, che abbiamo su questo proposito, è celebre quella del Concilio Nice-no, che stabilì nel canone 8, che i sacerdoti ordinati dai Novaziani rimanessero nel loro grado, supplita soltanto l' imposizion delle mani, che veniva da quegli eretici omessa nella sacra ordinazione. Sant'Agostino poi, nel *lib. 2, de Baptismo, cap. 9*, parlando della questione del battesimo conferito dagli eretici, diceva: « *Consuetudinis rubore tenebatur orbis terrarum, et haec sola opponebatur inducere volentibus novitatem.* » E dopo i Concilj di Laodicea, di Costantinopoli I, di Arles II, definì il Tridentino, nella *sess. 7*: « *Si quis dixerit Baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*

cum intentione faciendi quod facit Ecclesia non esse verum baptisma, anathema sit.» Se dunque non nuoce al battesimo il difetto di fede nel ministro, purchè sia osservato il rito e si adoperi la materia e la forma con intenzionè di far quello che intende la Chiesa, egli è manifesto che lo stesso difetto non può apportare verun pregiudizio alla validità degli altri Sacramenti, essendo affatto eguale quanto a questo punto di tutti essi la condizione.

Il sacerdote, che in peccato mortale fa un Sacramento o l'amministra per uffizio in virtù della sacra sua ordinazione, od in forza di speciale deputazione della Chiesa, commette un gravissimo sacrilegio. Ed intorno al Ministro che fa il Sacramento la cosa è chiarissima per le seguenti ragioni. 1. Perchè fa un' ingiuria gravissima a Gesù Cristo di cui rappresenta la persona, e di cui usurpa il ministero, ond' è, che, come parla l'Apostolo *ad Tit., cap. 2*, deve essere *sine crimine*. 2. Perchè tratta cose santissime da Gesù Cristo santificate, ed ordinate alla santificazione dell' uomo. 3. Perchè in fine conculca le leggi della Chiesa, che prescrivono ai suoi Ministri un ministro santo ed immacolato. « *Veh! ministris infidelibus,* » dice perciò il santo dottore Bernardo dietro ai santi Padri nel suo libro *de Conversione ad clericos*, « *Qui nondum reconciliati aliena negotia suscipiunt.* » Ed il Rituale Romano: « *Impure et indigne Sacramenta administrantes in aeternae mortis reatum incurrunt.* »

E non deve dirsi lo stesso di chi in peccato mortale amministra l'Eucaristia, ch' è il solo fra i sacramenti che possa amministrarsi dopo essere stato fatto? Ciò riluce dalle parole del Rituale, che non distingue tra il fare e l'amministrare i sacramenti, e da quelle del Catechismo Romano. *p. 2, cap. 1, §. 26*, che così insegna: « *Pastores alii que sacramentorum Ministri . . . meminisse debent, sacramenta divinam quidem virtutem, quae illis inest, numquam amittere: at vero impure ea ministrantibus aeternam perniciem et mortem asferre.* » Anche S. Tommaso nel luogo sopraccitato, *art. 6*, così si spiega: « *Non est dubium quin mali exhibentes se Ministros Dei et Ecclesiae in dispensatione sacramentorum peccant. Et quia hoc peccatum pertinet ad irreverentiam Dei et contaminationem sacramentorum, quantum est ex parte ipsius peccatoris (licet sacramenta in se incontaminabilia sint) conse-*

quens est, quod tale peccatum ex genere suo sit mortale. » E per verità, se in Isaia, *cap. 13*, veniva prescritto di mondarsi a quei che portavano i vasi del Signore, se nell' Esodo, *cap. 19*, era intimato ai Leviti di santificarsi pria di accostarsi all' arca del Signore « *ne Deus perculeret eos,* » ed era ordinato ai sacerdoti: » *Sancti erunt Deo suo, et non polluent nomen ejus; incensum enim et panes Dei sui offerunt, ideo sancti erunt;* » quanto più non devono essere mondi di coscienza quei che nel nuovo Testamento amministrano e dispensano il corpo e sangue di Gesù Cristo? Tal è, non vi ha dubbio, la condizione dei sacerdoti. Commettono un gravissimo sacrilegio tutte le volte, che, macchiati di colpa mortale, fanno ed amministrano sacramenti. Quin-S. Carlo Borromeo nelle sue Istituzioni *parochus*, scriveva, « *Omnisque sacerdos cujus est sacramenta administrare, meminisse debet sancta se tractare, omnique fere temporis momento paratum esse oportere ad tam sanctae administrationis manus. Quamobrem is cum alios per sacramenta purgat atque illuminat, hoc maxime studebit, ut ipse vitam pure, caste ac religiose agat, mentem item, et animam ab omni peccati labe puram, adjutrice Dei gratia, conservet diligenter. Nam etsi sacramenta divinam quidem virtutem numquam amittant: tamen impure ea ministrantibus aeternam mortem afferunt. Itaque primum sollicitè et intime recogitare debent, an alicujus peccati mortalis (quod sanctissima cautione sacerdos vitare debet) sibi conscius sit. Quod si reum esse novit prius, sacramentali confessione se expiare studebit.*

Devo primieramente premettere, che per ritenere che un sacerdote sia un Ministro indegno dei sacramenti non basta qualunque sospetto, ma deve esservi una certezza, che escluda qualunque ambiguità ch' egli si trovi in peccato mortale, e che non si curi di mettersi in istato di grazia almen colla contrizione prima di amministrarli, come sarebbe un Ministro che fosse consuetudinario o sempre in occasione prossima di peccare. Mancando questa certezza si deve presumere, che il Ministro non sia indegno, ma bensì fedele dispensatore dei sacramenti. Secondariamente insegnano tutti i teologi che non è lecito, fuori del caso di necessità, di chiedere i sacramenti da un Ministro malvagio quando non sia paroco nè apparecchiato ad amministrarli. Chi chiedesse ad un Ministro malvagio i sacramenti gli

aprirebbe l' occasione di peccare, il che non può farsi senza peccato. Chi però li chiede al suo paroco, od a quel sacerdote, cui per uffizio incombe l' amministrare al suo gregge i sacramenti, si prevale del suo diritto, e chiede una cosa buona, cui il paroco, se vuole, può santamente amministrare. Se poi avesse in pronto altro Ministro, sarebbe tenuto per obbligo di carità a chiederli a questi, e non al malvagio Ministro.

C A S O 1.º

Un certo paroco caduto in peccato mortale vien chiamato a battezzare, ed ei crede di poter provvedere sufficientemente alla sua coscienza con un atto di contrizione, quantunque abbia tempo e copia di confessore. Cercasi se la pensi bene?

Avendo il nostro paroco tempo e copia di confessore non provvede bastevolmente alla sua coscienza colla sola contrizione, perchè in primo luogo si espone di sua volontà e senza necessità alcuna al pericolo di trattare indegnamente le cose più sante, quali sono i sacramenti. Se la sola contrizione perfetta è quella, secondo gli stessi probabilisti più benigni, che opera la remission dei peccati, non è egli vero, che è difficilissima, ardua e sì rara, che in pochi si ritrova? Il catechismo del Tidentiuo, p. 2, cap. 5, §. 36, così si esprime: « *Ut enim hoc concedamus, contritione peccata deleri, quis ignorat, illam adeo vehementem, acrem et intensam esse oportere, ut doloris acerbitas cum seclerum magnitudine aequari conferrique possit? At quoniam pauci admodum ad hunc gradum pervenirent, fiebant etiam, ut a paucissimis haec via peccatorum venia speranda esset, etc. Ideo, conchiude, clementissimus Deus claves regni coelestis Ecclesiae tradidit.* » Adunque il nostro parroco usa di un rimedio incerto, trascurando il certo, e per conseguenza si espone volontariamente al pericolo di una indegna e sacrilega amministrazione.

In secondo luogo la contrizione non basta se non è congiunta col voto di ricevere il sacramento della penitenza, poichè il Tridentino, sess. 14, cap. 4, insegna: « *Reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto non esse adscribendam.* » Il voto quindi ossia il desiderio

di ricevere il Sacramento supplisce al Sacramento, che non può ricevere. Se però il nostro parroco può ricevere il Sacramento, e non lo vuole ricevere, egli è lo stesso, che la sua contrizione manchi di questo desiderio, ed in conseguenza, che è inefficace a giustificarlo, Adunque prendendo la cosa anche da questo lato dobbiamo concludere che non provvede bastantemente alla sua coscienza.

Oltre a ciò il Catechismo romano, 2, p. cap. 5, §. 45, conferma la mia asserzione. «*Si quid, dice, salutis nostrae ratio postulet, consideremus profecto, quoties vel mortis periculum imminet, vel aliquam rem tractare aggredimur, cujus tractatio homini peccatis contaminato non conveniat, veluti quum Sacramenta administramus, aut percipimus, toties confessio praetermittenda non est.*» Lo stesso prescrive il Rituale dicendo: «*Sacerdos si fuerit peccati mortalis sibi conscius (quod absit) ad Sacramentorum administrationem non audeat accedere, nisi prius corde poeniteat: sed si habeat copiam confessarii et temporis, locique ratio ferat, conferat, convenit poeniteri.*» Niente adunque v' ha di più chiaro di questa dottrina, cioè che il nostro parroco non deve essere contento della sola contrizione, ma che avendo copia di confessore e tempo deve ricevere la penitenza sacramentale pria di amministrare od il Battesimo, o gli altri Sacramenti, e non facendolo si deve concludere, che non provvede bastevolmente alla sicurezza di sua coscienza.

SCARPAZZA.

C A S O 2.º

Un sacerdote ritrova un fanciullo appena nato, che è per morire senza Battesimo. Benchè sia in peccato mortale nullameno il battezza per salvare quell' anima. Cercasi se in tal caso di necessità amministrando questo sacramento senza premettere almeno la contrizione, abbia mortalmente peccato?

È comune opinione dei Teologi, che un laico non pecca, se nel caso di necessità amministra il battesimo in istato di colpa mortale, perchè non amministra *ex officio*, ma serve piuttosto alla necessità, che alla volontà. Peccherebbe poi doppiamente se battezzasse senza necessità, perchè usurperebbe un ministero sacro, che non gli compete, e perchè lo eserciterebbe in peccato mortale. Per la stessa

gione S. Tommaso, 3 p., q. 64, a. 6, ad 3, scusa anche il sacerdote, perchè nemmeno egli nel caso di necessità opera *ex officio*, e come ministro della Chiesa: «*In articulo necessitatis, così l' Angelico, non peccat baptizando, (cioè il sacerdote) in casu, in quo etiam laicus posset baptizare. Sic enim patet, quod non exhiberet se Ministrum Ecclesiae, sed subveniret necessitatem patienti.*» Non così però, soggiugne, relativamente agli altri Sacramenti, che non sono di tanta necessità quanto il Battesimo: «*Secus est autem in aliis sacramentis, quae non sunt tantae necessitatis sicut baptismus.*» Ma e non si dovrà dire lo stesso se si trattasse del sacramento della Penitenza, che è egualmente necessario come il Battesimo per un infermo, ch' è in grave pericolo di morire? No, perchè il sacerdote anche in questo caso di necessità opera come ministro della Chiesa, da cui ha ricevuto la potestà di assolvere dai peccati. Quindi in tal caso è tenuto a mettersi in grazia di Dio con un atto di contrizione. Nè si dica che allora il sacerdote sarebbe in uno stato di perplessità, avvegnachè se non amministra il sacramento pecca non soccorrendo il prossimo posto nella necessità; e se lo amministra pecca per essere in peccato. «No, dice S. Tommaso, nel luogo citato, non è assolutamente perplesso, quando gl' incombe d' amministrare i Sacramenti *ex officio*: perchè può pentirsi del suo peccato, e così amministrarli lecitamente. Per altro non è verun inconveniente, che sia perplesso posta una cosa, cioè nell' ipotesi che rimaner voglia nel suo peccato.» Amministra poi *ex officio* i Sacramenti non solo il parroco, ma altresì ogni sacerdote, perchè al sacerdote spetta quest' amministrazione tutte le volte che viene da esso spontaneamente assunta o gli è commessa. Nè v' ha altra differenza tra i parrochi ed i semplici sacerdoti, che quelli amministrano per uffizio e per debito, laddove questi lo fanno per solo uffizio, e non per debito e per motivo di carità. SCARPAZZA.

C A S O 3.º

Ipparco sacerdote invitato da Federigo suo parroco ad amministrare i Sacramenti, non essendovi altri sacerdoti che lo assista, gli risponde ch' egli non è parroco e che non è tenuto a quest' uffizio.

Cercasi se i soli parrochi sieno tenuti ad amministrare i sacramenti, oppure anche i semplici sacerdoti, e quando precisamente loro incomba l'obbligo di prestarsi in ajuto dei parrochi?

Egli è certo, che per diritto naturale e divino han l'obbligo di amministrare i sacramenti alle persone loro soggette quei sacri Ministri che hanno cura di anime. Questa massima è del Tridentino, che così ha definito, nella *sess. 23, cap. 1*, con queste parole: «*Praecepto divino mandatum est omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas cognoscere, pro his sacrificium offerre, verbique divini praedicatione, sacramentorum administratione, et bonorum operum exemplo pascere ... et in caetera munia pastoralia incumbere.*» Infatti così ricerca l'ufficio ed il Ministro, che hanno assunto, ed a questo fine vengono alimentati dalle loro pecorelle o sono provveduti dei beni della Chiesa. Nè solamente sono tenuti a quest' amministrazione allorchè sono dai loro parrocchiani richiesti, ma devono andarne in cerca, quando non si presentano, informarsi de' loro spirituali bisogni, allettarli, stimolarli, spignerli ed obbligarli di certa guisa al ricevimento dei sacramenti. «*Opportune, importune, scrive l'Apostolo, argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina.*» E quando si tratta degl' infermi, devono essere pronti di giorno e di notte, nè servirsi del cappellano, del curato, del cooperatore, ma quando possono e non sono legittimamente impediti devono personalmente amministrare loro i sacramenti, come abbiamo nel *cap. Exin pandae 30, de Praebendis 2*. Qui vero, ove si legge: «*Qui vero parochialem habet ecclesiam NON PER VICARIUM sed per seipsum illi deserviat in ordine, quem ipsius ecclesia requirit, exceptis tamen casibus, in quibus expressis verbis canonum et decretorum Concilii est ipsis concessum, ut per vicarios et cooperatores possint suo officio fungi.*»

Ma se i parrochi, e tutti quelli che hanno cura di anime sono tenuti ad amministrare i sacramenti, non avran giammai quest' obbligo gli altri semplici sacerdoti? Sì, lo hanno in mancanza dei parrochi ed in caso di urgente necessità. Lo hanno cioè quando sono impotenti i parrochi a supplirvi, e lo hanno per titolo di carità ed in forza della sacra ordinazione. Diffatti se nessuno viene ordinato sacerdote per semplice ornamento, ma bensì per utilità e servizio della Chiesa

ne viene, che non soddisfa gli obblighi inerenti alla sacra sua ordinazione quel sacerdote che se ne sta inoperoso nel mentre le anime mancano degli spirituali sussidii per mancanza od impotenza di pastore. Risponde adunque assai male Ipparco, ed ha ragione Federigo, se, essendo in bisogno, ricerca di essere da lui assistito non essendovi altro sacerdote che nell'amministrazione dei Sacramenti lo soccorra.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.º

Pasquale confessore, ricusa di assolvere Aurelio perchè indisposto. Costui indispettito per la costanza di Pasquale gli minaccia di ucciderlo, e perseverando egli fermo in negargli l'assoluzione, sfodera un coltello ed alza il braccio per colpirlo. Allora Pasquale turbato per essere anche solo senza poter fuggire finse di assolverlo. Cercasi 1. Se si abbiano a negare i sacramenti agl' indegni? 2. Se per lo timor della morte sia lecito dare i sacramenti ad un indegno? Se almeno sia lecito per il timor della morte simulare i sacramenti?

Al 1. Nei Ministri dei sacramenti debbono essere altamente impresse quelle parole di Gesù Cristo registrate nel cap. 7 del Vangelo secondo S. Matteo: « *Nolite sanctum dare canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos.* » Con questo precetto ebbe il divin Maestro a vietare di dare le cose sante ai cani e le gioje ai porci, che è quanto a dire, i sacramenti agl' indegni. La santità del ministero esige una fedeltà incorrotta nel Ministro, e questi non potrà dirsi giammai fedele se esporrà le cose sante ad essere profanate, come avviene allora che si danno i sacramenti agl' indegni. Non si deve dunque assolvere chi è indisposto, non deve il Vescovo impor le mani del sacerdozio, o promuovere ad uno degli ordini sacri anche minori quelli quali non sa moralmente che siano degni. Quanto agli altri sacramenti insegna S. Tommaso e con esso lui comunemente i Teologi, che non si devono amministrare ai pubblici peccatori, in qualunque guisa essi li domandino, tanto pubblicamente che occultamente, ma bensì ai peccatori occulti se pubblicamente li ricercano. « Intorno ai » peccatori, dice il santo Dottore, 3 p., q. 80, art. 6, è necessario » distinguere. Alcuni sono occulti ed altri manifesti ... Ai peccatori

» manifesti anche postulanti non deve darsi la comunione ... Se poi
 » non sono manifesti, ma occulti, non si può loro negare la sacra
 » comunione. » E nel 4, *dist.* 9, *q.* 1, *art.* 1, *q.* 1, « O il peccato è
 » occulto, od è manifesto; se è occulto, o chiede in secreto, od in
 » pubblico: se in secreto, si deve negare la comunione, ed ammonire
 » il peccatore a non chiederla in pubblico; ma se la ricerca in pub-
 » blico gli si deve dare. Se poi il peccato è manifesto, dev' essergli
 » negata ancorchè la chiegga od in secreto od in pubblico. Adunque
 » non è lecito dar sacramenti agli indegni. »

Al 2. Vi sono dei Teologi, i quali son di parere, che come è lecito amministrare i Sacramenti ad un peccatore occulto, quando gli chiede pubblicamente per non recar pregiudizio alla di lui fama, così è lecito amministrarli ad un indegno affine di schivare la morte, od altro male gravissimo. Chi però avrà mai a seguire questa sentenza? Se siffatta amministrazione è illecita perchè sacrilega e perchè contraria al diritto di natura, che vieta di esporre i sacramenti a profanazione, come potrà divenir lecita ove si tratta di evitare un gravissimo danno? I primi fedeli non soffrivano volentieri pene acerbissime, e la morte medesima anzichè dar nelle mani dei gentili i sacri codici, od i sacri vasi? E non dobbiamo dar la vita piuttosto che cooperare al peccato? Chi ama sè stesso più di me, dice Gesù Cristo, non è di me degno: « *Qui amat animam suam plusquam me non est me dignus.* » E si ama allora la vita propria più di Gesù Cristo quando si amministra agl' indegni i sacramenti pel timor della morte o di altro gravissimo danno. Nè vale la parità addotta dai Teologi. che difendono l' opposta sentenza, cioè ch' è lecito dare i sacramenti ai peccatori occulti, che pubblicamente li domandano a salvezza della loro fama: conciossiachè in tal caso non gli amministra il sacerdote per provvedere alla loro fama soltanto, ma bensì per non peccare egli medesimo coll' infamarli. Come dunque non è lecito col peccato proprio impedire l' altrui peccato, così non è lecito negare pubblicamente i sacramenti ad un peccatore, che è occulto, perchè da ciò ne deriva che è conosciuto per peccatore, e addiviene infamato per allontanarlo dalla percezione sacrilega di essi. Tale è la sentenza dell' Angelico 5, *q.* 80, *art.* 6 *ad* 2, che così scrisse: « Quantunque sia

» peggior male dal canto del peccatore occulto il peccar mortalmente ricevendo indegnamente il corpo di Gesù Cristo, di quello sia l'essere infamato; nullameno dal lato del sacerdote, che lo amministra, è cosa peggiore il peccar mortalmente coll'infamare ingiustamente il peccatore occulto di quello che permettere, ch'egli pecchi mortalmente, poichè a niuno è lecito di commettere un peccato mortale per impedire ad un altro che non pecchi.» Adunque i sacramenti devono costantemente negarsi agl' indegni, nè il timore della morte vale a rendere lecita un'amministrazione, che per se stessa è sacrilega.

Al 3. Quando amministrar non si possono i sacramenti agl' indegni, non si può nemmeno simulare o fingere di loro amministrarli. È mai lecito l'ingannare? Ora la simulazione è diretta ad indurre altri in inganno, e si dice allora formale, od a permettere l'altrui inganno, ed è quella che appellasi materiale. Se la prima tende propriamente ad ingannare, come mai sarà lecita in materia di sacramenti, quando è per se stessa malvagia e perversa e contiene una formale menzogna? Nessuno dei teologi ha sostenuto che questa formale simulazione sia lecita e molto meno nell'amministrazione delle cose sacre. Se per la seconda ossia la materiale non cerca direttamente l'inganno, ma lo permette soltanto, vi furono di quei che la sostennero lecita anche nell'amministrazione dei sacramenti ove ci fosse il pericolo della vita, ma questa loro sentenza venne condannata da Innocenzo XI nella *propos. 29*, che diceva: « *Urgens metus gravis est causa justa sacramentorum administrationem simulandi.* » Posta dunque una tale condanna è fuor di dubbio, che non è lecito giammai il simulare o fingere di fare o di amministrare un sacramento. Da ciò si raccoglie, che Pasquale non poteva fingere di assolvere Aurelio, ma che doveva piuttosto soffrire la perdita della vita. Qual peccato poi abbia egli commesso se veniale o mortale potrà giudicarlo Iddio, ma non l'uomo. Certamente che la turbazione del momento, il timor della morte possono averlo così determinato, credendo di scegliere un mezzo il più opportuno ed anche lecito, ed in questa ipotesi può anche essere immune da colpa. Ma se, pel contrario, il turbamento ed il timore non giunse a spogliarlo di raziocinio, e conobbe che commetteva una

azione illecita, e determinatamente simulò un sacramento antepo-
 la propria vita alla profanazione sacrilega di cosa sacra, ognun vede
 che il suo peccato non solo eccede i limiti della venialità, ma arriva
 altresì a colpa gravissima. Iddio solo, come dicea, in tali casi misura
 la reità e la colpa.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.º

Un parroco nell'amministrare l'estrema unzione non intende di
 fare il sacramento nè di amministrarlo, sebbene osservi il rito dalla
 Chiesa comandato. Talvolta poi si diporta per guisa, che apparisce
 esternamente che scherzi piuttosto di quello sia che operi con serie-
 tà. Cercasi: 1. Se nel Ministro dei sacramenti sia necessaria l'inten-
 zione e quale? 2. Se sia valido il sacramento fatto da un Ministro,
 che internamente non ha intenzione di farlo, ed anzi ha una intenzio-
 ne contraria? 3. Se sia valido allora che, senza intenzione interna di
 fare il sacramento, osserva bensì il rito, ma per ischerzo e per giuoco?

Al 1. Al valore dei sacramenti non solo si ricerca la materia e la
 forma, ma ancora l'intenzione nel suscipiente e nel Ministro. Lo ha
 definito il Tridentino, e per rapporto all'intenzione del Ministro nel
can. 11 della sess. 7, con queste parole: « *Si quis dixerit in Mini-*
stris, dum sacramenta conficiunt et conferunt non requiri intentionem
saltem faciendi, quod facit Ecclesia, anathema sit. » Per istabilire quale
 esser debba questa intenzione nel Ministro trovo opportuno di definire
 primieramente cosa s'intenda con questo vocabolo *intenzione*. Per *in-*
tenzione non altro qui s'intende che un proponimento o deliberazione
 della volontà di operare una data cosa, e qui diremo di fare un sa-
 cramento. Questo proponimento o deliberazione siccome appartiene
 alla volontà, che è nell'animo, così è interno, e manifestandosi col
 mezzo dell'azione, addiviene esteriore, e da qui ne deriva la divisione
 principale dell'intenzione, che ci danno i teologi d'interna e di ester-
 na. Se quest'azione esteriore è sincera, cioè corrisponde a ciò che
 l'animo intende e vuole, vi ha allora una pienezza d'intenzione ed
 una concordia di azioni; se poi non corrisponde, allora vi è l'oppo-
 sizione dell'animo coll'opera, che esternamente si compie. Parliamo

qui della prima, che sulla seconda dovremo discorrere rispondendo ai due altri quesiti.

È necessaria pel canone surriferito del Tridentino l'intenzione del Ministro almeno di fare ciò, che intende la Chiesa. E prima del Tridentino la avea definito nel Concilio di Firenze il sommo pontefice Eugenio IV nel suo decreto *pro instruct. Armen.*, dicendo: « *Omnia sacramenta tribus perficiuntur, idest rebus tamquam materia, verbis, tamquam forma, et persona Ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia.* » Nè qui si opponga, che se ciò fosse vero, dovrebbe rigettarsi quanto abbiamo stabilito intorno al difetto di fede nel Ministro, vale a dire, che è valido il battesimo conferito dagli Eretici: conciossiachè se il Ministro erra intorno alla vera Chiesa, ne segue, ch'egli nel fare i sacramenti manca dell'intenzione. Diffatti, riteniamo anche noi, che sia invalido il sacramento conferito da chi non intende di fare quello che fa la Chiesa, ma non riteniamo invalido il battesimo degli eretici, perchè essi non mancano della volontà di fare ciò che fa la vera Chiesa di Cristo, sebbene s'ingannino nell'assegnarla. In conseguenza è valido il battesimo dei luterani e dei calvinisti, perchè non intendono di fare quello che vuole la Chiesa di Ginevra, di Augusta, riformata, luterana, ma conformandosi agl'inganni di queste sette credono seguire la Chiesa vera di Gesù Cristo, e la sieguono in fatto in quelle cose che appartengono alla essenza del Battesimo di Gesù Cristo. La intenzione adunque del Ministro dei sacramenti è necessaria per la loro validità, e deve essere tale almeno di far quello che opera la vera Chiesa.

Siccome poi le determinazioni della volontà non hanno sempre le medesime qualità, e piegano secondo i pensieri, così i Teologi ammettono varie distinzioni sulla intenzione del Ministro dei sacramenti per ristabilire dipoi quale specie d'intenzione sia sufficiente per la validità dei medesimi. E primieramente distinguono l'intenzione in assoluta e condizionata. L'assoluta è quella, con cui si vuole il sacramento, esclusa qualunque eccezione e restrizione; la condizionata poi è quella che dipende da un avvenimento passato o contemporaneo. Intenzione assoluta esprimono quelle parole: « *Ego volo celebrare*

missam, et conficere corpus et sanguinem, etc.,» che si pronunciano dal sacerdote nel prepararsi a celebrare la messa. Intenzione poi condizionata significa quella forma : « *Sinon es baptizatus ego te baptizo, etc.* » la quale si usa nel battezzare un infante, di cui si dubita se stato sia validamente battezzato, ond'è che il valore del sacramento dipende dall'invalidità del Battesimo previamente conferito, come appunto l'intenzione del Ministro è tale, che vuole il sacramento se il soggetto non è battezzato. In secondo luogo l'intenzione può essere *espressa* ossia *esplicita ed implicita* o *generale e confusa*. L'*espressa* vi è allora, che il Ministro vuole la cosa distintamente conosciuta, come allora che vuole infondere l'acqua sull'infante per battezzarlo, e conosce distintamente l'infante, che chiama per nome. L'*implicita* pel contrario è quella, con cui vuole confusamente la cosa senza distinguerla, come si ha allora quando il sacerdote vuole consacrare tutte le particole di una pisside senza distinguere il numero, e nemmeno una particola dall'altra. In terzo luogo l'intenzione può essere *attuale, virtuale, abituale, interpretativa*. Coll'*attuale* il Ministro pensa a quello che fa e lo vuole nel punto stesso che opera : la *virtuale* è una intenzione di fare il sacramento già avuta dal Ministro, che non esiste in lui nell'atto che opera, ma che persevera nell'affetto e determinazione che in esso rimane senz'essere stata ritrattata : l'*abituale* dipende da un'intenzione avuta una volta e non mai ritrattata, che non però esiste nè persevera nemmeno nel suo affetto, e ch'è piuttosto un abito acquistato colla frequenza di simili atti e dello stesso genere : l'*interpretativa* infine non è una vera intenzione, ma una disposizione della volontà ad averla, od a formare tale intenzione se le circostanze esigessero di fare un sacramento. A queste distinzioni d'intenzione aggiungono i teologi in quarto luogo un'altra, ed è, che può esservi intenzione *diretta, indiretta, determinata e vaga*, L'appellano *diretta*, quando il Ministro nel fare il sacramento vuol farlo : la dicono *indiretta* quando vuole la causa e non la cosa, come avviene allora che consacra la particola, senz'altra intenzione, e ben si vede che consacrandola intende di voler comunicare uno degli astanti ; la nominano *determinata*, quando l'intenzione è diretta, e riguarda una certa determinata materia o persona, com'è quella di assolvere il penitente, di

cui ha ascoltato la confessione: la indicano per vaga ed indeterminata se non è ristretta a materia definita, nè a certa persona, come sarebbe quella di un sacerdote, che andando al confessionale ha la volontà di assolvere tutti i penitenti che ritroverà rettamente disposti.

Spiegate queste distinzioni d'intenzione resta a vedersi quale intenzione sia sufficiente per la validità dei sacramenti. Non discorriamo sull' *assoluta, espressa, attuale, diretta e determinata*, che non ammettono per sè stesse alcun dubbio, e versiamo piuttosto sulle altre, cioè sulla *condizionata, implicita, virtuale, abituale, interpretativa, indiretta e vaga*. Ed in primo luogo l'intenzione *condizionata* non nuoce alla validità del sacramento se la condizione è di cosa presente o passata ed è già purificata, ma non allora che la condizione è liberamente futura. La ragione della prima parte si è, perchè tale intenzione addiviene assoluta qualora la condizione passata o presente è avvenuta, e se coll' intenzione assoluta è valido il sacramento, lo deve essere eziandio allora che la condizione, sotto cui si amministra, è già tolta col suo avvenimento. Diffatti, se il Ministro, dice sopra un moriente, di cui dubita se è vivo o morto: *Se sei vivo, io ti assolvo*, non non vi ha motivo di esitare a ritenerlo assolto quando egli viva, perchè se vive, il Ministro determinatamente lo vuole assolvere, e se non vive determinatamente pure non vuol fare il sacramento. La ragione poi della seconda parte riluce da questa osservazione. Se fosse valido il sacramento conferito sotto la condizione di una cosa futura, lo sarebbe certamente allora o quando il Ministro applica la forma alla materia, o quando la condizione viene effettuata. Non può esserlo nel primo caso, perchè si oppone l'intenzion del Ministro, e nemmen nel secondo perchè non è in arbitrio del Ministro il sospendere od il prolungare l'efficacia del sacramento, e perchè nell'avveramento della condizione non più esistono la materia e la forma, nè l'applicazione dell'una e dell'altra. Quindi non è lecito usare di questa intenzione condizionata di cosa futura, anzi pecca gravemente il sacro Ministro, che con tale condizione amministrasse i sacramenti profanando la loro materia e forma, ed usurpandola inutilmente ed invalidamente. E senza necessità nemmen può usarsi della condizione di cosa presente o passata, perchè è contro l'uso della Chiesa l'apporre condizioni

nei sacramenti, perchè si reca ingiuria ai sacramenti stessi, nella di cui amministrazione ciocchè si fa, deve farsi ritamente e rettamente e con perfetta cognizione dell' opera che si presta, e perchè da ultimo l'aggiungere qualche condizione senza necessità è cosa, che sa piuttosto di scherzo e di derisione, anzichè di quella religione e serietà con cui devono essere trattati.

Sulla sufficienza dell' intenzione *implicita* per la validità dei sacramenti non abbiamo motivo di dubitarne tostochè questa è quella intenzione, che almeno ricerca la Chiesa, come abbiamo dai due Concilii di Firenze e di Trento. Veniamo adunque alla *virtuale*. Io dico, che questa intenzione è bastevole pel valore dei sacramenti. È presochè impossibile che abbiamo sempre e costantemente l' intenzione attuale, attesa la debolezza dell' umana natura, onde è che scrisse l'Angelico, 3 p., q. 64, art. 8, ad 3: « Il Ministro, deve sempre studiosamente procurare di aver anche l' intenzione attuale; ciò per altro non è totalmente posto nella potestà dell' uomo, poichè appunto quando vuole molto attendere, allora senza che lo voglia incominciare a pensare ad altre cose, secondo quel detto del Salmo 39: *Cor meum dereliquit me.* » Se pertanto la sola intenzion attuale e non anche l' attuale fosse sufficiente per la validità dei sacramenti, ne verrebbero due conseguenze, l' una cioè, che il Ministro pecherebbe spessissimo d' irriverenza ai sacramenti, a misura della mancanza dell' intenzione attuale, esponendosi al pericolo di essere irriti e nulli, e dovrebbe essere mai sempre perplesso sullo studio da esso usato per mantenersi costantemente attento a ciò che ha operato, e quindi una distrazione involontaria potrebbe riputarsi colpevole in vista che non doveva accingersi all' amministrazione dei sacramenti se non era moralmente certo di mantenere in sè stesso l' intenzione attuale; l' altra che si dovrebbe dubitare della validità dei sacramenti medesimi, attesochè il difetto dell' attualità della intenzione verrebbe a renderli nulli, il che sembra opporsi alla bontà e sapienza del loro istitutore Gesù Cristo, il quale affidando sì alto ministero agli uomini conobbe ancora, ch' essi per l' umana lor debolezza non potevano essere sempre nell' atto dell' amministrazione attenti a ciò che avrebbero operato. Adunque se non è indispensabilmente necessaria l' intenzione

attuale, deve essere sufficiente la virtuale. E così insegnano concordemente i teologi con S. Tommaso, il quale però la denomina abituale, se pure vogliamo dire col padre Nicolai essere questo un errore degli amanuensi o dei tipografi, poichè alla sua abituale intenzione dà egli quella idea, e quella definizione, che abbiamo noi data alla virtuale, come si scorge dalla 3 p., q. 64, art. 8, ad 3, ove scrisse: « Sebbene quegli, che pensa ad altre cose, non abbia l'intenzione attuale, ha tuttavia l'intenzione abituale, che basta alla perfezion del » sacramento Quindi se dipoi nello stesso esercizio dell'atto ad » altre cose viene rapito il suo pensiero, si fa ciò non ostante il sa- » cramento per effetto della prima intenzione. » Adunque l'intenzione virtuale è sufficiente, nè assolutamente è necessaria l'attuale.

Non è poi sufficiente nè l'*abituale*, nè l'*interpretativa*, nè l'*indiretta* e nemmeno la *vaga*. Per la istituzione di Gesù Cristo nel fare i sacramenti si ricerca nel Ministro un'azione, che sia umana e deliberata. Ora nell'intenzione abituale non vi è deliberazione, perchè nascendo dall'abito di far quelle date cose, ne segue, che non sussiste all'atto che opera, e può trovarsi e si trova in un dormiente, in un ubriaco ed in un pazzo. Laonde siccome non farebbe sacramento, chi in sogno, ed in istato di pazzia o di ubbriachezza, p. e., consacrasse, battezzasse, ec., perchè non opererebbe *humano modo*: così e lo stesso avverrebbe se il Ministro avesse soltanto l'intenzione abituale. Nè può essere sufficiente l'*interpretativa*, la quale, propriamente parlando, non è intenzione, ma una presunzione della intenzione, o, a meglio dire, non è una intenzione, che vi sia, ma che vi sarebbe se l'oggetto venisse proposto, o si presentasse alla mente. Neppure è sufficiente l'*indiretta*, perchè da questa non deriva un'azione in sé umana, libera e morale, nè quindi può essere atta a fare un sacramento. In chi fosse l'intenzione soltanto indiretta non vi sarebbe la piena volontà padrona di sé stessa conscia di ciò che fa, e determinata per l'azione, che opera. Nemmeno infine può essere sufficiente l'intenzione *vaga*, perchè non determinata la materia, e le persone, non può risultare di niun effetto.

Al 2. Dicemmo, che l'intenzione interna del Ministro può essere in opposizione coll'atto esterno, vale a dire, che può il Ministro seriamente operare all'esterno quanto prescrive la Chiesa nell'ammi-

nistrazione di un sacramento, e nel suo interno determinatamente volere il contrario, cioè di non fare il sacramento, e quello che la Chiesa intende di fare con quel rito. Quindi si ricerca se in tal caso sia valido il sacramento. Senza entrare nelle questioni gravissime, che vengono mosse su questo punto dai teologi per difendere, per combattere, o per ispiegare la sentenza del Caterino, che insegnò essere valido il sacramento fatto da un Ministro con intenzione di non farlo sull' appoggio, come io son d' avviso, che l' atto esterno distrugge la malvagità dell' interna opposta opinione, e che volendo la Chiesa l' atto esterno si soddisfa alla intenzion della Chiesa col solo rito esteriore; contro la qual sentenza scrisse così il Bellarmino, nel libro primo dei sacramenti, *cap. 27*: « *Quae opinio non video quod differat a sententia Kemnitii, et aliorum haereticorum, nisi quod Catherinus in fine opusculi subjicit se apostolicae sedi, et Concilio* (cioè quello di Trento), *illi autem vident utrumque,* » io dirò, che il sacramento così amministrato da un Ministro non può ritenersi per valido. Della opinione del Caterino così scrive il cardinal Pallavicino, nella sua storia del Concilio di Trento, *lib. 9, cap. 6*: « Io per me stimò, che la sentenza del Caterino sia falsa, ma non però condannata espressamente dai canoni tridentini: ond' egli poté lecitamente difendere, ch' ella non contraddiceva al Concilio, seguendo l' orme di due grandi scrittori della sua religione di Pietro da Palude, che alla sentenza medesima si mostrò inclinato, e di Silvestro da Priorio, al quale altresì ella piacque eziandio dopo il Concilio di Firenze, ove, come è narrato nella istruzione agli Armeni, si dice dell' intenzione, ciò che appunto si dice nel Tridentino. » Da ciò pertanto si raccoglie, che questa sentenza del Caterino non è sicura, che è combattuta; e quindi se in materia dei sacramenti non è lecito seguire la sentenza probabile, ma tener si deve la più sicura, come emerge dalla proposizione condannata li 2 marzo 1679 da Innocenzo XI, che diceva: « *Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti relicta tutiore,* » ne viene per legittima conseguenza, che l' opinione del Caterino è da rigettarsi e che ritener si deve per invalido quel sacramento, che fatto venisse da un Ministro con interna intenzione contraria. Io suppongo,

che il Caterino e quanti lo difendono non siano persuasi, che possa darsi un atto esterno esattamente compiuto con una intenzione di animo ouuinamene opposta, e che perciò abbiano così sostenuta la validità del sacramento. Ma comunque ciò sia, tale opinione non è sicura. Proviamo adunque la nullità del sacramento così amministrato, ossia coll' intenzione nel Ministro del tutto contraria all' atto che compie, senza farsi carico degli argomenti contrarii.

Pel valore dei sacramenti, come abbiamo detto di sopra, è necessaria la materia, la forma e l' intenzione del Ministro. Nella materia e nella forma insieme applicate vi sta l' atto esterno. Se queste bastassero pel valore del sacramento, non avrebbero aggiunto i Concilii di Firenze e di Trento, ch' è necessaria ancor l' intenzione del Ministro. E dicendo, che questa intenzione deve essere almeno di fare ciò che intende la Chiesa, hanno quei Concilii precipuamente significato un atto interno della volontà, avvegnachè l' intendere non si riferisce al materiale, ma bensì allo spirito. Ma così è, che manca della intenzione chi ha una intenzione contraria: adunque non fa sacramento il Ministro, che con opposta intenzione compie il rito esteriore. Di più, Alessandro VIII nel dì 7 dicembre 1690, condannò la seguente proposizione: « *Valet Baptismus collatus a Ministro, qui omnem ritum externum, formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: non intendo facere, quod facit Ecclesia.* » Da tale condanna, chi non inferisce che irriti sono e nulli i sacramenti conferiti da un Ministro, che in sè ritiene una intenzione contraria a ciò ch' esteriormente compie? So, che il Giuvenino ed il Serj asseriscono, che Alessandro VIII in quella proposizione condannò novellamente l' error di Lutero già prosritto dal Tridentino; ma se l' error di Lutero era tale, che facea dipendere l' efficacia dei sacramenti dalla fede di chi gli riceve ancorchè fossero amministrati per ischerzo e per giuoco; si scorge con piena evidenza, che la proposizione condannata non contiene la falsa dottrina di Lutero, ma bensì la pura sentenza di quei teologi, che sostengono non pregiudicare alla validità dei sacramenti la intenzione del Ministro di non voler fare quello che con quel rito intende di fare la Chiesa. Alessandro VIII condannò, non vi ha dubbio, quella proposizione come difesa da alcuni autori cattolici, e non

mai come proposizion di Lutero. A tutto questo aggiungo l'autorità delle Rubriche del messale romano approvate da Clemente VIII, nelle quali, *cap. de defectu intentionis*, si dichiara irrita e nulla la consecrazione 1. «*Si quis non intendat conficere sed delusorie aliquid agere. Item si aliquid hostiae ex oblivione remaneat in altari, vel aliqua pars vini, vel aliqua hostia lateat quum non intendat consecrare, nisi quas videt. Item si quis habet coram se undecim hostias, et intendat consecrare solum decem, non determinans, quas decem intendit, in his casibus non consecrat, quia requiritur intentio.*» Dopo siffatte dichiarazioni non so come si possa sostenere l'opposta sentenza. In questi casi notati dalle Rubriche vi ha certamente il rito esterno, vi ha l'opera retta e seria, e non vi ha una intenzione spiegatamente opposta a quella della Chiesa, almeno nel secondo e nel terzo, e ciò nullameno non si fa sacramento: come si potrà presumere, che si faccia il sacramento allora che la intenzione è onninamente contraria? Adunque o si debbono deridere e disprezzare le Rubriche divulgate con facoltà pontificia e poste in fronte al messale, acciocchè servano di norma ai celebranti la santa Messa, o si deve assolutamente confessare essere necessaria la intenzione interna alla validità dei sacramenti.

Qui però, sebbene mi sia proposto di non riferire gli argomenti, che vengono adoperati dai fautori del Caterino e per non essere soverchiamente prolisso, e perchè stimo inutile il ribatterli, tuttavia non posso a meno di contrastare che l'angelico dottor S. Tommaso non è di opinione contraria alla nostra, come si ardi di avanzare da qualche teologo. Vien detto, che il santo dottore, *in 4, dist. 6, q. 1, quaestiunc. 2, ad 1*, ad evidenza insegna, che la intenzion nel Ministro non è di necessità del sacramento con quelle parole: «*Quamvis in sacramento requiratur intentio faciendi quod facit Ecclesia, non tamen requiritur, quasi de necessitate sacramenti facere quod facit Ecclesia propter quod facit Ecclesia.*» Ma risponde saggiamente il ch. Berti, *Theol. Dogm., lib. 30, cap. 16*, che assai male s'interpretano di questa guisa le voci dell'Angelico, conciossiachè dalle stesse sue parole si raccoglie, ch'egli pensa ed insegna diversamente. Distingue difatti la intenzione del Ministro secondo quella della Chiesa, dall'altra intenzione agli effetti del sacramento, pei quali vuole la Chiesa

che sia fatto, ed ammaestra che questa intenzione agli effetti non è necessaria pel valore dei sacramenti. E che così si debba intendere il testo allegato, ella è cosa facile da intendersi. Si legge da prima: «*Quamvis in sacramento requiratur intentio faciendi, quod facit Ecclesia.*» Adunque l'Angelico ammette per necessaria l'intenzione di far quello che fa la Chiesa. Segue dipoi: «*Non tamen requiritur quasi de necessitate sacramenti facere quod facit Ecclesia propter quod facit Ecclesia.*» Adunque esclude come necessaria per la validità quella intenzione di far quello che fa la Chiesa *propter quod facit Ecclesia*, ossia pegli effetti. Basta, secondo l'Angelico, che s'intenda di far il sacramento, e non importa di aver presente, p. e., che coll'assoluzione si rimettono i peccati. Nè c'inganniamo così interpretando il testo di S. Tommaso, poichè egli stesso con più chiarezza si spiega, 3 p., q. 64, art. 10, ove si obbietta: «*Videtur quod intentio recta Ministri requiratur ad perfectionem sacramenti. Intentio enim Ministri debet conformari intentioni Ecclesiae: sed intentio Ecclesiae semper est recta: ergo de necessitate ad sacramenti perfectionem requiritur intentio recta Ministri;*» e poscia risponde: «*Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesiae intentio recta est, et quantum ad sacramenti perfectionem, et quantum ad sacramenti usum, sed prima rectitudo perficit sacramentum, secunda operatur ad meritum, et ideo minister, qui conformat intentionem suam Ecclesiae quantum ad primam rectitudinem, non autem quantum ad secundam, perficit quidem sacramentum, sed non sibi ad meritum.*» Io non credo che possa l'Angelico spiegarsi con più chiarezza, e farci conoscere che l'intenzione interna è necessaria nel Ministro per la validità del sacramento, e che non è poi indispensabile l'intenzione agli effetti dello stesso sacramento, fuorchè per cagione di merito.

Abbiamo adunque per la nostra sentenza anche l'Angelo delle scuole, la di cui autorità è dovunque e con ragione rispettata. Che se da questa sentenza ne discende, che nessuno può essere assolutamente certo di essere battezzato, nè di essere assolto, nè di essere sacerdote, perchè potrebbe esservi stata nel Ministro una intenzione contraria a quella della Chiesa, a quest'argomento rispondiamo, che la stessa incertezza ha luogo anche relativamente alla materia ed alla forma, poichè potrebbe esservi la retta intenzione nel Ministro, e non

essere atta la materia da esso usata, od aver egli mancato nella forma. Ma se non possiamo avere quest' assoluta certezza, non vi ha sempre quella certezza morale, prudente e fondata che può aversi, e che basta in tutte le altre cose umane, posto che non vi sia nell' esterna operazione del Ministro verun indizio o di sottratta o di perversa intenzione? E non deve ciò bastare a renderci tranquilli intorno ai sacramenti ricevuti? Non è moralmente certo, che chi proferisce seriamente certe parole, le proferisce sempre nel senso ovvio e naturale, e non mai in un senso totalmente contrario? Che se in fine la Chiesa, sommamente sollecita in ordine alla validità dei sacramenti, estende le sue indagini in caso di dubbio a rilevare se la materia e forma ed il rito esteriore sieno stati nell' amministrazione di essi esattamente osservati, nè mai esamina se vi sia concorsa l' interna intenzione del Ministro; ciò vuol dire, che istrutta dall' esperienza ha trovato giugnere l' empietà di alcuni Ministri ad alterare la materia e la forma, ma non iscoperse giammai, che chi ha usato del debito rito abbia poi pensato a sottrarre la debita intenzione. Ciò vuol dire ancora, che la Chiesa non può giugnere a giudicare sulla sinistra interna intenzione del Ministro che solo può emergere dalla di lui confessione senza bisogno di giudizio, come può farlo sul rito esteriore, e che quando questo rito esterno fu esattamente osservato, vi ha la morale certezza del valore del sacramento, quella certezza che può aversi, e non quella certezza assoluta che può aversi soltanto col mezzo di speciale rivelazione. Chiuderemo questa nostra risposta colle parole del gran Pontefice Benedetto XIV quali si leggono nella sua opera, *de Sinodo Dioeces. lib. 7, cap. 4, num. 8 e 9*. Scrisse egli 1. che quantunque i Teologi più giudiziari esentino la sentenza del Caterino dalla censura di eresia, e dimostrino esservi un gran divario fra essa e la dottrina di Lutero e di Calvino; tuttavia è innegabile che fu dato un gran colpo ed una grave ferita alla predetta sentenza da Alessandro VIII colla condanna della proposizione: *Valet Baptismus, eto*: 2. Che sebbene stata non sia fin ad ora emanata intorno a tale opinione alcuna espressa proscrizione della santa Sede Apostolica, ciò non ostante la sentenza, che ritiene necessaria l' interna intenzione di fare ciocchè fa la Chiesa, dev' essere assolutamente seguita in

» pratica, come quella che è la più sicura. 3. Che per conseguenza
 » nel caso emergesse, che taluno avesse conferito con ogni rito ester-
 » no il Battesimo od altro sacramento di quei che non si possono ri-
 » petere, ma con intenzione e con deliberata volontà di non fare quel-
 » lo che fa la Chiesa, deve ripetersi il sacramento sotto condizione, se
 » vi ha però una urgente necessità; e se la cosa permette dilazione e
 » tempo si deve ricorrere all' oracolo della santa Sede. » Così il loda-
 to sommo Pontefice, dalle cui parole è facile il raccogliere, che la
 nostra opinione viene dalla di lui autorità pienamente confermata.

Al 3. Se non fa sacramento quel ministro, che ha un' intenzione
 opposta a quella della Chiesa, molto meno dee farlo quello che, oltre
 al difetto della intenzione, compie il rito con ischerzo e per giuoco.
 Non importa che in questa risposta al terzo quesito del caso proposto
 io mi trattenga di molto, perchè quanto ho detto relativamente al se-
 condo è pure a proposito di questo. Era Lutero che insegnava una
 massima sì erronea, come si può vedere nel suo libro *de Captivitate
 Babilonica*, sostenendo con tal dottrina, che l' intenzion del Ministro
 non si ricerca per la validità del sacramento. Calvino si unì con Lu-
 tero e Kemnizio, condannando lo scherzo nell' amministrazione dei sa-
 cramenti come una profanazione dei sacri misterii, sostenne pari-
 menti, che punto non nuoce al valore del sacramento se il Ministro
 di esso lo fa per ischerzo ed a guisa di una rappresentanza di teatro,
 Ma il Tridentino stabilì in contrario a quanto avanzarono i pretesi
 Riformati, e definì nella *sess. 14, can. 9*: « *Si quis dixerit, absolutio-
 nem sacramentalem non esse actum judiciale, sed nudum ministerium
 pronuntiandi et declarandi esse remissa peccata confitentis, modo tamen
 credat se esse solutum: aut sacerdos NON SERIO, SED JOCO AB-
 SOLVAT ... anathema sit.* » E nel cap. 6, dichiarò « *illum fore suae
 salutis negligentissimum, qui sacerdotem jocosè absolventem cognosceret
 et non alium serio agentem sedulo requireret.* » Se non che tal verità era
 stata pure insegnata dall' Angelico prima del lodato sacro Concilio,
 nella 5 p., q. 64, art. 10, ove scrisse: « L' intenzione del Ministro può
 » essere guastata in due modi, cioè primieramente riguardo al sacra-
 » mento medesimo, come avviene allora che il Ministro non intende
 » di conferire il sacramento, ma di operare derisoriamente, e questa

» perversità d' intenzione toglie la verità del sacramento allora precipuamente che viene nell' esterno manifestata. » E rispondendo al secondo obbietto disse: « L' intenzione di scherzare o di burlare esclude la prima intenzione, per la quale si fa il sacramento.. » È dunque provato, che invalidamente conferisce un sacramento il Ministro che, avendo nell' animo un' intenzione opposta a quella della Chiesa, appalesa anche esteriormente che compie il rito per ischerzo o per giuoco.

MONS. CALCAGNO.

CASO 6.°

Questionano due sacerdoti se peccano mortalmente i diaconi ed i suddiaconi esercitando il loro uffizio coll' anima lorda di grave colpa, servendo all' altare e cantando quei l' Evangelio e questi l' Epistola, ed essendovi il parroco presente disse, che peccano gravemente anche i chierici costituiti negli ordini minori qualora in peccato mortale esercitino il loro uffizio. Cercasi che debba dirsi di questa risposta del parroco?

Per rispondere a questo quesito conviene stabilire una dottrina, che non piace ai probabilisti, ed è, che i Ministri insigniti di un Ordine sacro peccano mortalmente quando macchiati di grave colpa esercitano solennemente e per uffizio il loro ministero. Di questa dottrina si è fatto cenno nei Casi 3 e 4, di quest' articolo parlando del Ministro dei sacramenti, e qui conviene maggiormente diffondersi per applicarla al Ministro non già dei sacramenti, ma bensì delle cose, che ai sacramenti si riferiscono. Questa dottrina viene insegnata da S. Tommaso, in 4, dist. 24, q. 1, a. 3, con queste parole: « *Quicumque homo, QUOD SIBI COMPETIT EX ORDINE, facit indigne, quod justum est, injuste exequitur, et contra praeceptum legis facit, ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquod SACRUM OFFICIUM pertractat, non est dubium, quin indigne illud faciat, unde patet quod mortaliter peccet.* » Il santo Maestro non può veramente con maggior chiarezza spiegarsi e far conoscere che non è esente da mortal colpa chi esercita per uffizio un sacro ministero avendo l' anima gravata di mortale peccato. Chi esercita per uffizio, compie quella tal azione per dovere impostogli da una legge

la quale nel comandargliela gli prescrive insieme che la eserciti colla santità dovuta. Adunque chi colla coscienza lorda di grave peccato esercita per uffizio un sacro ministero viola la legge che prescrive la mondezza di coscienza, e la viola in materia grave, e per conseguenza deve gravemente peccare. Un altro argomento riferisce lo stesso Angelico, nel suppl. q. 36, a. 5, ed è: «*Peccat mortaliter, qui cum peccato mortali ad ordines accedit: ergo multo fortius peccat mortaliter in QUALIBET EXECUTIONE SUI ORDINIS.*» All' autorità di S. Tommaso si aggiunge quella del sommo Pontefice Gregorio IX, che come può vedersi nel libro primo delle decretali, tit. 11, cap. ult., così decretò: «*Quaesitum est de sacerdotibus vel aliis clericis, qui per reatum adulterii, perjurii, homicidii aut falsi testimonii bonum conscientiae rectae perdiderunt. Respondemus, quod si proposita crimina ordine judicario, vel alias notoria non fuerint, non debent hi (praeter reos homicidii) post poenitentiam jam susceptis, vel suscipiendis ordinibus impediri: qui si non poenituerint monendi sunt, et sub interminatione divini iudicii obtestandi, ut in testimonium suae damnationis in susceptis etiam ordinibus non ministrent.*» Nè deve mai credersi, che in questo testo parlato abbia Gregorio IX soltanto dei ministerii sacerdotali, perciocchè il quesito non versa soltanto sui sacerdoti, ma ancora sui chierici inferiori, che senza il testimonio di una retta coscienza esercitano i loro uffizii, e quindi la risposta non deve ritenersi intorno a' primi solamente, ma altresì riguardo ai secondi. Non ci contentiamo nullameno delle riferite autorità, ed a maggior conferma ne alleghiamo alcun' altra. S. Antonino adotta la regola generale dell' Angelico, e così scrive: «*Dicit Thomas in quolibet actu cujuscumque ordinis, quandocumque se exhibet, ut Minister Ecclesiae, peccat mortaliter, et toties quoties hoc agit.*» Sant' Agostino non dice che peccano i Ministri, che in peccato mortale trattano le cose sante, ma stabilisce essere necessario, che siano mondi, il che apertamente significa che mancano al proprio dovere se in peccato amministrano, e quindi che effettivamente peccano. «*Sed ministros, così nel suo Trattato sopra il Vangelo di S. Giovanni, tanti iudicis justos oportet esse per quos baptizatur. Et ego dico, et omnes dicimus quia justos oportet esse tanti iudicis Ministros.* Finalmente perchè mai nel Levitico, cap. 21,

comandò Iddio, che « *Sacerdos in quo fuerit macula non accedat offerre oblationem?* » Non è forse perchè è indegno di offrir quei sacrificii che erano ombre e figure dei nostri? Li Ministri adunque del Signore peccano gravemente se in peccato mortale trattano le cose sante.

Esposta questa dottrina, che servirà di base anche pei casi seguenti, egli è chiaro che i diaconi ed i suddiaconi, assistendo al sacerdote nel sacrificio della messa e cantando quegli il Vangelo e questi l' Epistola, si rendono mortalmente colpevoli dinanzi a Dio esercitando il loro sacro ministero coll' anima lorda di peccato mortale. Non può contrastarsi, ch' esercitano il loro dovere per uffizio. È vero che essi non fanno un sacramento, ma è vero bensì che esercitano un uffizio sacro, che è loro proprio, nè si può ammettere fuorchè come lassa e falsa la sentenza del La-Croix, il quale insegna, che non pecca mortalmente il diacono, che amministra in peccato mortale l' Eucaristia. Riferiamo qui pure ciò che dice l' Angelico, 3, p., q. 56, a 5, rispondendo al quarto obbietto: « *Quandocumque homo, così egli, se exhibet in aliquo actu, ut Ministrum Ecclesiae, in mortali peccato existens, mortaliter peccat, et toties quoties hujusmodi actum facit: quia ut dixit Dionys. 1, cap. Coel., Hier. IMMUNDIS NEC SYMBOLA, cioè i segni sacramentali, TANGERE -FAS EST. Unde quando tangunt res sacras quasi suo officio utentes, peccant mortaliter. Secus autem esset, si in aliqua necessitate aliquod sacrum contingerent, vel exequerentur in illo casu, in quo etiam laicis liceret, sicut si baptizarent in aliquo articulo necessitatis, vel si corpus Christi in terra projectum colligerent.* » Adunque i diaconi ancora, ed i suddiaconi esercitando in peccato mortale il loro uffizio peccano gravemente. E così la sente il Continuatore della Morale Patuzziana, tract 10, de Sacrum. Eccl., cap. 7, num. 3. e così pure l' Antoine, Theol. Moral. tract, de Sacram. cap. 2, quaest. 7, coll' autorità del Silvestro, del Gaetano, del Toledo e di altri. Fin qui il parroco ha ragione, nè se ne può dubitare. Ha poi ragione, che i chierici costituiti negli ordini minori peccano gravemente esercitando con colpa mortale il loro ministero? Ecco come risponde a questo quesito il lodato Continuatore della Morale Patuzziana nel luogo citato: « Peccano mortalmente i chierici, che in peccato mortale ricevono gli Ordini minori, e la dottrina di S. Tom-

• maso parla sì chiaro intorno all' esercizio di questi Ordini minori, • che non ci lascia dubbio che gravemente peccino: possono poi • essere scusati da mortal colpa, perchè di raro assai fanno quelle • funzioni per uffizio dell' Ordine ricevuto, essendo soliti anche i laici • ad esercitarle. • Se dunque i chierici iniziati negli ordini minori esercitano il loro ministero per uffizio, non è da dubitarsi, che peccano mortalmente se sono gravati da colpa mortale; se poi l' esercitano come qualunque laico le compie, non peccano, e per conseguenza la dottrina del parroco non è totalmente vera su questo punto, e dalla distinzione premessa si conosce e quando peccino gravemente e quando non peccino.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 7.º

Un sacerdote, essendo caduto in peccato mortale, predicò il Vangelo, e recitò dei panegirici in onore di Maria Vergine e dei Santi. Cercasi se abbia gravemente peccato?

Secondo la dottrina di S. Tommaso, che abbiamo esposta nel caso precedente, non vi ha dubbio che ha peccato mortalmente, poichè ha esercitato un uffizio proprio del sacerdote, come apparisce dal Pontificale Romano, nel quale si legge: «*Sacerdotem oportet offerre, benedicere, praesese, PRAEDICARE et baptizare,*» ed allora assai più se lo ha esercitato per commissione del Vescovo o per dovere del beneficio, del quale fosse provveduto. Ma non così assolutamente ritiene S. Tommaso intorno alla predicazione nel 4, *dist. 19, q. 1, art. 2, ad 2*. Distingue egli un sacerdote che è peccatore notorio, dall' altro, che è peccatore occulto, ed insegna, che il primo pecca mortalmente in qualunque modo spieghi la Scrittura sacra od annunzii il Vangelo, perchè co' suoi costumi impedisce il frutto, che dalla predicazione deriva, ed insegna ancora che l' altro pecca se predica per uffizio, non però se desse lezioni di Teologia, e ritiene il Patuzzi, *tract. 10, de Sacram., cap. 7, num. 5*, che non peccii nemmen predicando per uffizio allora, che esercitasse un tal ministero con detestazione delle sue colpe e con retta intenzione di promuovere la gloria di Dio. «*Docere sacram Scripturam,* così l' Angelico, *dupliciter con-*

tingit: uno modo ex OFFICIO PRAELATIONIS ... alio modo ex officio magisterii, sicuti magistri Theologiae docent. Dicunt ergo quidam, quod ille, qui primo modo docet, peccat mortaliter si sit in peccato mortali notorio, non autem ille qui secundo modo docet. Sed hoc est falsum, quia eorum, qui docent sacram Scripturam, est idem finis, et eorum qui sacram Scripturam ediderunt. Unde cum ad hoc ordinetur Scripturae editio, ut ad vitam aeternam homo perveniat ... Quicumque impedit finem doctrinae docendo peccat. Impedit autem, qui sacram Scripturam in peccato docet, quia ore se profitetur nosse Deum, factis autem negat. Et dicendum, quod ille, qui est in peccato notorio peccat sive sic (idest ex officio praelationis) sive sit (idest ex officio praelationis) sive sic (idest ex officio magisterii) docet. Sed ille, qui est in peccato occulto, peccat, si primo modo (idest ex officio praelationis) non autem si secundo.» E parlando del sacerdote macchiato di colpa notoria insegna lo stesso nella lezione prima sopra il cap. 6 della seconda epistola di S. Paolo ai Corinti, dicendo: «*Cujus vita despicitur, restat, ut ejus praedicatione contemnatur. Unde publicus et famosus peccator cavere sibi debet ne praedicet; alias peccat.*» Da tuttociò è facile di conoscere qual dev' essere la risposta da darsi al caso proposto. Se la colpa di cui è reo il nostro sacerdote era notoria e pubblica, egli ha peccato gravemente spiegando il Vangelo, e recitando dei panegirici, ed allora precipuamente che ciò fece per adempiere un dovere annesso al suo beneficio, o per commissione del Vescovo: se poi non era pubblica ma occulta la di lui colpa, egli ha pure peccato, se per altro predicò senza detestare il suo peccato e pentirsene.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 8.º

Lo stesso sacerdote, oltre di aver predicato, esercitò degli altri sacramentali. Cercasi se abbia peccato mortalmente?

Dal testo di S. Tommaso che abbiamo riferito nel caso sesto, si inferisce, che egli, appoggiato all' autorità dell' autore del libro della Celeste Gerarchia attribuito a S. Dionisio Areopagita, ritiene, che anche compiendo dei semplici sacramentali peccò mortalmente il sacerdote se non ha l' anima monda da grave peccato. Contuttociò i Teologi ammettono su questo punto delle distinzioni. Insegnano per-

tanto comunemente che peccchi mortalmente il Vescovo se in colpa mortale consacra nel giovedì santo l'olio pegl' infermi dei catecumeni ed il crisma, e quando consacra le chiese e gli altari, perchè questi ministerj sono così connessi col carattere vescovile, che non può esercitarli senza esibirsi Ministro della Chiesa. L'Antoine poi, *de Sacram. in gen., cap. 2, quaest. 8*, pensa che il Vescovo peccchi mortalmente consacrando gli olii santi, e peccchi venialmente consecrando le chiese e gli altari, e benedicendo le vesti sacerdotali. La ragione che ne adduce si è, che nella consacrazione degli olii prepara la materia dei sacramenti della Confermazione e dell'Estrema Unzione, la qual materia se non fosse consacrata non sarebbe idonea ad amministrarli, ond' è che in quell' azione è Ministro di Cristo, rappresenta la persona di Cristo, e quindi reca gravissima ingiuria a Gesù Cristo, esercitandola in peccato mortale, perchè gravemente offende la di lui dignità e santità. Vuole poi che peccchi venialmente consacrando le chiese, ec., come pure il sacerdote che benedice l'acqua, le ceneri, il cereo pasquale, ec., per la irriverenza con cui l' esercita chi non è in istato di grazia, e perchè questi ministerii ricercano principalmente l' Ordine sacro. Aggiunge, che vi sono molti Teologi, i quali sostengono non essere peccato mortale esercitando i sacramentali, perchè sono azioni che non conferiscono immediatamente e per *opere operato* la santificazione dell' anima, nè possono dirsi moralmente azioni di Cristo, come sono i sacramenti. Inferisco adunque, che il nostro sacerdote ha venialmente peccato, ma non già mortalmente, esercitando dei sacramentali.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 9.º

Altro sacerdote nell' amministrare i sacramenti trascura sovente di osservare con esattezza il rito dalla Chiesa prescritto. Viene ammonito dal suo parroco, il quale lo avverte, che così facendo pecca mortalmente. Cercasi se sia troppo rigida questa dottrina?

Che peccchi il Ministro dei sacramenti, che senza urgente necessità trascura di osservare con esattezza i riti dalla Chiesa ordinati nell' amministrazione di essi sacramenti, nessuno può metterlo in

dubbio. Abbiamo per verità nella, *sess. 7* del Tridentino il *Canone 14*, espresso in questi termini: « *Si quis dixerit receptos et approbatos Ecclesiae Catholicae ritus in solemnibus sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni, aut sine peccato a Ministris prohibito omitti, aut in novos alios per quemcumque Ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema, sit.* » Se il pronunciare soltanto e ritenere, che i Ministri della Chiesa possono variare i riti, che sogliono usarsi nell' amministrazione dei sacramenti, è lo stesso che incontrare la scomunica fulminata dal Concilio, come mai non avrà a peccare chi li varia? Ma il Concilio inoltre condanna chi dicesse, che i Ministri senza peccato possono ometterli, ed usarne di nuovi, il che vuol dire apertamente che il Ministro, il quale così operasse, sarebbe assolutamente reo di peccato. Oltreciò se questi riti sono comandati dalla Chiesa, o nella Chiesa introdotti per antica legittima consuetudine, egli è evidente che hanno forza di legge, cui devono obbedire i Ministri de' sacramenti, e quindi trasgredendoli vanno a mancare alla legge il che non può farsi senza peccato. Che poi questa colpa sia grave o leggiera non dubito punto di asserire, che generalmente parlando deve considerarsi grave, perchè i riti appartengono alla virtù della religione, essendo quelle azioni sacre, che han per oggetto la decorosa amministrazione de' sacramenti, che servono ad eccitare la devozione dei fedeli, e che sono stati istituiti dalla Chiesa per esprimere e significare ciò che operano i sacramenti nell' anima di chi li riceve. In conseguenza il precetto della Chiesa di osservarli non può essere se non *sub gravi*, e perciò la colpa di quel Ministro che gli trascura o li cangia deve ritenersi grave di suo genere. Non si deve poi negare, che non ammetta questa colpa parvità di materia, nè si può mai presumere che la Chiesa abbia ordinato le cose più piccole sotto peccato mortale. Sarà sempre gravissima colpa l' ommissione della più piccola cerimonia fatta per disprezzo o per giudicarla inutile ed inetta, e ciò per la grave ingiuria, che si fa alla Chiesa ed allo Spirito Santo, dal quale è diretta, ma non mai allora, che per accidente o per urgente necessità fosse fatta. Così insegnano comunemente i Teologi, ed applicando queste teorie al caso nostro, dirò essere troppo rigida la dottrina del parroco se il sacerdote pecca soltanto di

inesattezza in cose piccole, ma non così se questa inesattezza è di sovente, per la poca riverenza con cui tratta i sacramenti, e molto più allora che l'inesattezza medesima verterà, non già sulle minime ceremonie, ma sopra di quelle che hanno una qualche importanza.

SCARPAZZA.

MISTIONE. *Ved. DOMINIO.*

MOBILI PREZIOSI DI CHIESA

Mobili preziosi di chiesa sono quegli arredi che servono a decorare il culto esterno.

C A S O 1.°

Un paroco ha ricevuto in dono per la sua chiesa un ostensorio di gran costo, ed avendone un altro di gran prezzo pensa di alienarlo per provvedersi di calici d'argento, di cui è scarso. Un altro paroco che ha dei calici, e manca di ricco ostensorio viene a trattative col primo, e convengono insieme nella permuta osservando una giusta eguaglianza secondo il giudizio dei periti. Cercasi se ambedue questi parochi abbiano operato contro la bolla *Ambitiosae* o contro altre leggi, che ricercano per tali cose l'assenso apostolico?

Il cardinal de Luca sostiene, che il divieto di alienare i beni immobili ed i mobili preziosi della chiesa conosce la sua origine dagli Apostoli, e che tutte le leggi emanate su questo punto non sono che rinnovazioni delle leggi prime. Comunque ciò sia, abbiamo proibite tali alienazioni dal *can. Apostolicos, quaes. 2.*, dal *cap. Nulli 5.*, e dal *cap. Ad audientiam*. Paolo II finalmente colla celebre sua stravagante *Ambitiosae* rinnovò il divieto sotto la pena di scomunica maggiore

ipso facto, la quale non è riservata, od è riservata al solo Vescovo, come vuole il Monacelli, *Formul. pract., tract. 14, for. 4, n. 8*, e sotto pure la pena di nullità del contratto, quando non vi sia concorso il beneplacito apostolico e l'assenso del superiore della chiesa e del capitolo. Per alienazione poi qui s'intende quell'atto, con cui si trasferisce il dominio di una cosa sì diretto che utile, ossia di usufrutto, o di diritto, cioè ogni donazione, permuta, vendita, cessione, ipoteca, enfiteusi. Per beni immobili s'intendono quei che non sono amovibili, p. e., i campi, le case ed altri di simil genere. Per beni Mobili preziosi s'intendono quelle cose, che pel loro prezzo, arte, rarità, antichità, ecc., danno alla chiesa uno splendore speciale, od un ornamento distinto, come sono i vasi d'oro, d'argento, pietre preziose, copiose biblioteche, ecc., così pure reliquie insigni, ed anche gli alberi fruttiferi. Il Quaranta nella sua *Somma o Compendio del Bollario* pone tra i beni, che non possono alienarsi, *V. Alienatio, n. 24*, anche i seguenti: « *Gregem ovium, aut caprarum, de cujus fructibus emolumenta ac redditus percipere consuevit monasterium aut ecclesia; licet enim possint vendere arietes, agnos, hircos et haedos, non tamen licet alienare totum gregem, nisi concurrentibus casibus et servata forma.* »

Ciò premesso, venendo al nostro Caso, vi sono degli autori i quali sostengono avere i due parrochi operato lecitamente, ed altri difendono il contrario. Dicono i primi, che nell'alienazione da una chiesa ad un'altra, e massimamente mediante una semplice permuta non si ricerchi l'assenso Apostolico prescritto dalla Bolla *Ambitiosae*. Il fine del divieto di alienare è quello di provvedere all'indennità della Chiesa, ed affinché i beni di chiesa non vengano applicati ad usi profani, come consta dalle espressioni proemiali della detta Bolla. Il nome poi di Chiesa non si prende per qualsivoglia chiesa particolare, ma per la chiesa universale, cui si pregiudica anche nell'alienare i beni di una chiesa particolare. Ma così è, che l'alienazione fatta per vendita o permuta da una chiesa particolare ad altra pure particolare non porta che il bene così alienato esca fuori della chiesa universale, che nulla perde, e nemmeno che il bene stesso sia applicato ad usi profani: adunque non è contemplata dalla Bolla *Ambitiosae* l'alienazione da chiesa a chiesa, nè può dirsi contenuta tale alienazione

nel divieto generale di non alienare non intervenendo in essa la causa finale della proibizione, e perciò non entra nel divieto. Che se così deesi ritenere di qualsivoglia alienazione, molto più nel caso nostro, nel quale si tratta di una semplice permuta seguita fra due chiese e ad ambedue utile; si tratta di Mobili preziosi quasi dello stesso genere, nella stessa maniera spettanti al divin culto, e che per giudizio dei periti hanno lo stesso intrinseco valore; si tratta in fine che non v'ha sospetto, che questa permuta sia contraria alla volontà delle persone, che hanno donato quelle cose alla chiesa, il che sembra aver in vista alcuni testi, che sogliono obbiettarsi, e che possono vedersi nel *Reinfestuel*, lib. 3, tom. 13, §. 2, n. 49 et seq. Così i difensori di questa opinione, i quali tuttavia confessano essere necessaria la licenza dell' Ordinario per siffatta permuta, la qual licenza fu dai parrochi permutanti trascurata. Confessano inoltre che sebbene questa sentenza sembri speculativamente in pratica assai probabile, non decidono però, che sia la più sicura, lasciandone ad altri il giudizio. « *An autem quae dicimus licet speculative considerata probabilia videri possint, ad praxim reducenda sint, judicent alii.* » Così conchiuse il decisore di questo Caso fra i Bolognesi del mese di maggio dell' anno 1770.

E noi seguiremo la stessa opinione? Ci sembra per verità, che sia falsa, nè possa ridursi alla pratica, e quindi ci pare più probabile l'opposta sentenza. Difatti dal *cap. Sine exceptione 12, caus. 13, p. 2*, è vietato il fare donazioni, vendite, permutate e qualsivoglia altra alienazione di cose ecclesiastiche senza le prescritte solennità, e per conseguenza anche le alienazioni e permutate da una chiesa all'altra, poichè ove la legge non distingue, neppur noi dobbiamo distinguere, ed ove la legge è generale, deve essere pure generalmente intesa senza eccezione di capi particolari, come vien definito dalla *leg. 2, §. Generaliter ff. de Legat. praest.* E tale appunto è la pratica ed il sentimento della Romana Curia, avendo deciso la sacra Congregazione del Concilio, in una *Neapolitana* del dì 24 gen. 1632. « *Sacra, etc., dubio proposito mature discussa, censuit permutationem inter duas ecclesias absque solemnitatibus factam, effectuatam MINIME SUSTENERI, ET RECTORES IPSARUM ECCLESIAARUM INCIDISSE IN POENAS, capituli 11, sess. 22 de Reform. et extravagantis*

AMBITIOSÆ. » Anche la sacra Ruota ha così deciso in *Compostellana permutationis* del 1749 e nella confermatória del 1750. Adunque i nostri parrochi hanno nella loro permuta malamente operato, e quando l'ignoranza, o la buona fede non gli abbia scusati, sono incorsi nelle pene canoniche.

Benchè però la cosa parli da sè, tuttavia aggiungo, che la Congregazione del Concilio in una *Regularium*, sotto il dì 27 febbrajo 1666, ha similmente definito. Il procurator generale dell'ordine dei predicatori richiese: « *An alienationes, de quibus agitur de rebus non alienandis quatenus inter monasteria ejusdem ordinis, et quidem cum utriusque monasterii utilitate fiant, ita prohibitaee atque interdictaee censeantur, ut absque S. Congregationis licentia perfici non possint ;* » e la Congregazione rispose « *ita esse prohibitas,* » e questa decisione fu approvata dal Sommo Pontefice, come riferisce il card. de Petra, t. 4, *Comment. ad Const. 6, Benedicti XII, n. 36.* Ora se sono vietate le permutate, o le alienazioni fra un monastero e l'altro eziandio dello stesso ordine sebbene ridondanti a reciproco vantaggio, perchè non si dovranno intendere vietate anche fra una parrocchiale e l'altra, tanto più che due chiese parrocchiali non hanno fra esse quella connessione, che vi ha fra i monasterii che essendo di una stessa religione possono considerarsi come membri di uno stesso corpo? Si scorge da ciò quanto sia erroneo quel principio, che qui per nome di chiesa abbia ad intendersi la Chiesa universale e non l'una o l'altra chiesa particolare, quando l'Estravagante ed il Decreto hanno anzi per fine principale l'indennità di ciascuna chiesa e monastero in particolare. Così adunque resta confermata la opinione che adottiamo.

SCARPAZZA.

C A S O 2.º

Lucrezio paroco colse l'occasione, che gli si presentò d'alienare con sommo vantaggio un mobile prezioso della sua chiesa temendo di non avere in appresso un simile incontro, e seguita l'alienazione implorò ed ottenne dal Pontefice la facoltà di venderlo. Cercasi: 1. Se sia incorso nelle pene stabilite pegli alienatori dei beni di chiesa?

2. Se il beneplacito apostolico poscia impetrato sia surrettizio, e quindi nullo?

Al 1. Se il paroco ha venduto quel mobile credendo di poterlo fare attesa l'occasione opportuna, che gli si presentò di far l'interesse della sua chiesa, egli non è incorso nelle pene, perchè dall' un canto non si scorge in lui audacia, presunzione, perfidia, ma bensì errore ed ignoranza, e dall' altro le pene contenute nella Bolla *Ambitiosae* sono fulminate contro gli audaci, i presunti, ed i maliziosamente operanti. Ma se pel contrario non vi fu in lui errore, nè la di lui ignoranza fu scusabile, e presunse a fronte del divieto della legge fare del Mobile l' alienazione, nessun può dubitare, che sia incorso nelle pene, quando per altro non avesse fuorchè conchiuso soltanto il contratto, e non lo avesse insieme compiuto colla tradizione del Mobile, avvegnachè in tale circostanza avrebbe cautissimamente operato, come insegna il Navarro, *caus. 1, de rebus ecclesiae alienandis, vel non*, e dovrebbe dirsi, che il contratto attende la sua consumazione o meno dall' assenso della santa Sede, il che esclude ogni temerità e presunzione, ed è anzi conforme alla legge. Nel nostro caso però è più presumibile, che il paroco abbia fatta l' alienazione supponendo, che nella evidente utilità della sua chiesa potesse nella sua circostanza, ed anche dovesse aver luogo l' Epicheja, mentre è credibile, che se avesse conosciuto di operare contro la legge non l' avrebbe fatto senza alcuna privata sua utilità e senza particolare interesse, commettendo anzi un peccato ed assoggettandosi alle pene canoniche.

Al 2. Il beneplacito apostolico impetrato dal paroco è poi surrettizio, perchè ha taciuto ciò appunto su cui poteva versare la facoltà e la grazia. Imperciocchè ei non dovea domandare la facoltà di alienare il Mobile prezioso, ma bensì la sanativa della cosa già fatta contro le leggi. Quindi essendo nullo il Breve impetrato, deve supplire all' errore commesso col produrre un' altra supplica, con cui chiedere la sanativa onde render valido il contratto e riguardo a sè, e rapporto al compratore, e per rimediare al male, che potesse essere avvenuto per sua colpa.

SCARPAZZA.

C A S O 3.º

Un altro paroco, essendogli stato rimesso un censo spettante alla sua chiesa, crede di poterlo rinvestire in alcune terre già da lui comprate, e così per compire quanto manca al valore delle medesime, e per questo oggetto vende eziandio tutti i Mobili della sua chiesa e canonica, dei quali non fa alcun uso. Cercasi se meriti riprensione?

È certo che i censi con annue rendite costituiti a norma della Bolla di S. Pio V si computano fra gl' immobili, dei quali è vietata l' alienazione, come è chiaro dalla Clementina *Exivi*, 2. *cumque annui de verb. signif.*, ove si legge: « *Annui redditus inter immobiles censentur ab jure.* » È pure certo, che quando vengono rimessi ossia affrancati i censi devono essere rinvestiti, acciocchè non si diminuiscano le rendite della chiesa, del monastero o luogo pio. Cercasi ora se possano rivolgersi i denari della estinzione di un censo a pagamento di debiti contratti nella compra di altri fondi. E sembra che no, perchè questi debiti debbonsi estinguere coll' avanzo delle rendite annuali, onde non avvenga giammai, che si diminuisca l' entrata del luogo pio. Che se il debito è gravato dell' usura, essendo allora quell' estinzione una collisione di censi attivi e passivi, si può chiedere la grazia al Santo Padre, sebbene non sia ben fatto il chiederla, fuorchè nelle ultime strettezze, dovendosi sempre procurare di liberarsi dalle passività cogli avanzi annuali, onde resti alla chiesa la rendita naturale, e quella, che le ridonda dalla nuova compra. Fin qui dunque non ha operato a dovere il nostro paroco. E meriterà riprensione, perchè alienò di sua privata autorità alcuni Mobili della sua chiesa e della sua canonica? Dirò previamente, che sono inalienabili senza licenza quei Mobili, che costituiscono il tesoro della chiesa, che, o per il loro prezzo, e per il loro lavoro esquisito, o per l' oro e l' argento, di cui abbondano, danno alla chiesa che gli possiede un lustro singolare od una particolar denominazione. Dirò ancora, che dopo dei mobili indicati ve ne sono di quei che non possono conservarsi, e di quelli che si possono conservare. In quanto ai primi, che sono quei che non possono sussistere per altri tre anni, e che non fruttano e si consumano

coll' uso, il parroco e qualunque rettore può senza licenza di essi disporre in vantaggio della chiesa, e pei loro privati bisogni, facendosi per questi un'espressa eccezione nell' Estravagante *Ambitosae*, nella quale si legge: « *Praeterquam de fructibus et bonis, quae servando servari non possunt pro instantis temporis exigentia.* » In quanto poi agli altri *quae servando servari possunt*, i Canonisti distinguono i beni addetti alla chiesa, da quei che sono addetti al servizio di essa. I primi riguardano come preziosi, non così gli altri se non arrivano ad una determinata somma di valore o intrinseco od estrinseco per la loro rarità. Se tali sono i beni Mobili alienati dal nostro parroco, non vi ha chi lo possa giustificare. Si dirà forse, che di quei mobili non faceva alcun uso, ma ciò non basta, poichè dichiarò la sacra Congregazione essere caduto nelle pene dell' Estravagante *Ambitosae*, un superiore, che colla sola licenza del suo capitolo « *Calices et patenas ecclesiae antiquatas, et usui quotidiano amplius non accomodatas sine beneplacito alienaverat, fuisse per sacri Concilii Congregationem declaratum incidisse in poenas dictae Extravagantis Pauli II et sacrorum Canonum.* » Così il Monacelli, p. 2, tit. 14, for. 4. Secondo poi l'Anacleto, tit. 15, §. 1, n. 14, si possono vendere i sacri vasi, e gli ornamenti della chiesa, quando si tratta di farne dei nuovi, non essendo più in uso gli antichi, così autorizzando la consuetudine, che è ottima interprete delle leggi, e così insegnando non pochi Canonisti, il che si può seguire in pratica. Tuttociò per altro non giustifica il nostro parroco, e per dare una regola generale onde possa in seguito contenersi, soggiungeremo che le alienazioni dei Mobili ed immobili delle chiese possono farsi colla licenza del Vescovo senza il beneplacito della santa Sede, quando sono tali, che non servono immediatamente alla chiesa, e sono in valore « *ad summas scutorum monetae romanae quadraginta, attento praesertim hodie valore scuti aurei constituentis julios quindecim monetae romanae,* » come afferma il Monacelli, p. 1, tit. 4, formul. 5, §. 2, dicendo, che la legge generale non comprende tali piccole cose, e come anche dal cap. *Terrulas* si raccoglie ove si eccettuano dalla legge generale le piccole terre o vigne, che pur non sorpassano il valore di quaranta scudi. Si giudicano poi preziosi quei Mobili, che costano più di scudi 25 d'oro, asserendo il Diana,

p. 4, tract. 4, *Miscell. resol.* 227, che così fu deciso dalla sacra Congregazione, e che conforme è pure il sentimento di più dottori da lui citati. Da queste nozioni, e dal valore dei beni alienati dal nostro parroco risulterà se sia desso incorso nelle pene dell' *Estrav. Ambitiosae*, ovvero se non ha errato, nè quindi meriti riprensione.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 4.º

Epifanio rettore di un pingue beneficio di giuspadronato alienò alcuni beni del medesimo tanto preziosi, che immobili, e vuol commutare con Alamanno il resto degl' immobili. Compie la permuta senza il consenso del patrono, e senza licenza romana, e soltanto con alcune licenze concesse in varie volte dal suo Vescovo. Cercasi: 1. Per qual diritto sia vietato di alienare i beni della chiesa? 2. Quali ragioni esser vi debbano perchè taluno possa dire di aver lecitamente alienato? 3. Se i chierici della chiesa di Epifanio possano reclamare contro tali alienazioni? 4. Se nelle permutate vi debba concorrere il patrono del beneficio? 5. Se poteva Epifanio servirsi della licenza avuta nelle dette maniere dal Vescovo?

Al 1. L'alienazione dei beni spettanti alla chiesa è proibita, 1. Dalla legge divina, come nel *cap. 27* del Levitico; 2. Dalla legge civile, come nella *leg. Jubemus, lib. 2, Cod. de Sacros. Eccl.*; 3. Dal diritto canonico, come dalla più volte ripetuta *Estrav. Ambitiosae*, dal *cap. Sine exceptione 12, quaest. 2, cap. final. de Rebus eccles. non alienandis*, e dal Tridentino, *sess. 22, cap. 11 de Reform.* Questo divieto ha sempre luogo, ad eccezione di allora che vi siano le ragioni da addursi nella seguente risposta, per le quali si ottiene l'assenso apostolico, che dispensa dalla legge generale, e giudica, che non ha luogo il divieto in quelle particolari circostanze. Le alienazioni saranno senza colpa, quando interviene una giusta causa e le prescritte solennità, come determina il *can. Sine exceptione 12, quaest. 2*, che così stabilisce: «*Sine exceptione decernimus, ne quis Episcopus de rebus ecclesiae suae quisquam donare vel commutare vel vendere audeat: nisi forte aliquid horum faciat, ut meliora prospiciat, et cum totius cleri*

tractatu, atque consensu id eligat, quod non sit dubium profuturum ecclesiae.»

Al 2. Tre sono le cause giuste, per le quali si può chiedere la licenza di alienare i beni di chiesa, cioè la necessità, l' utilità, la pietà. Per motivo di necessità viene da moltissimi testi della legge sancito il caso, in cui non si può altrimenti riparare ai bisogni della chiesa e dei suoi ministri ove però si ammette la necessità come un ostacolo all' adempimento della leggc. I Canonisti estendono la ragione di necessità ai debiti proprii della chiesa, quando non vi sia altro mezzo di pagarli fuorchè coll' alienazione dei beni Mobili preziosi od immobili di valore. Così il Barbosa, *Juris eccl. univ.*, lib. 5, cap. 30, n. 12, ed altrove. La seconda causa è la manifesta utilità della chiesa, p. e., per reinvestire in qualche cosa di migliore, come si legge nel canone citato *« nisi forte aliquid horum faciat, ut meliora prospiciat, et cum totius cleri tractatu, atque consensu id eligat, quod non sit dubium profuturum ecclesiae.»* E nel cap. *Ut super 2. fin., h. tit.*, si adduce la ragione così: *« Possessiones vero, quae ecclesiae suae minus sunt utiles, pro aliis utiliter de fratrum tuorum, et sanioris partis consilio et assensu alienandi seu commutandi liberam concedimus facultatem.»* Si avverta, che l' utile della chiesa deve essere reale, sicchè, come dice il Barbosa, *l. l.*, n. 15, non basta che la chiesa non soffra danno, ma è inoltre indispensabile che dall' alienazione tragga vantaggio. Il terzo motivo è la pietà, come sarebbe per redimere gli schiavi, per alimentare i poveri in tempo di carestia, per eriger un tempio od un cimiterio, e somiglianti opere sante, come consta dal Canone *Aurum 12, q. 2*, così espresso: *« Aurum ecclesiae habet, non ut servet, sed ut eroget . . . Nemo enim potest dicere cur pauper vivit? Nemo potest queri, quia captivi redempti sint. Nemo potest accusare quia templum Deo aedificatum est. Nemo potest indignari quia humanis fidelium reliquiis spatia laxata sunt. Nemo potest dolere quia in sepulchris christianorum requies defunctorum est. Ita his tribus generibus vasa ecclesiae etiam initiata confringere, conflare, vendere licet.»* Il Fagnano, nel cap. *Nulli*, n. 7, adduce un quarto motivo, cioè d' incomodità e di minore utilità della chiesa, ma questa causa si riduce alla prima ed alla seconda, di cui abbiamo parlato.

Al 3. I chierici in mancanza del principale ossia d' Epifanio, che ha alienato, possono agire contro tali alienazioni come si raccoglie dal *cap. Si quis presbyter*. I canonisti dimostrano, che la Chiesa, cui i chierici devono ricorrere, ha un doppio diritto di ripetere quant' è stato malamente alienato, vale a dire per l' azione, che hanno contro l' alienante affinchè risarcisca il danno recato alla loro chiesa per quanto è possibile coi suoi beni, la qual obbligazione passa eziandio agli eredi, e per l' azione che hanno sulle persone, che i beni stessi riceverterro, potendoli obbligare a restituzione, e se furono possessori di mala fede, cioè se scientemente ve li riceverterro, possono essere obbligati alla restituzione eziandio dei frutti percetti. Di più, secondo i sacri Canonî incorrono la scomunica quei che alienano e quei in di cui favore le alienazioni sono fatte, e quei che le sottoscrivono *nisi celeri restitutione*, cioè fatta avanti che la chiesa ne risenta danno *sibi prospexerit*, come nel citato *cap. Si quis presbyter*. Che poi i chierici della chiesa siano obbligati a ricorrere, lo abbiamo dal medesimo capo nel quale si legge: « *Liceat quibuscumque ecclesiasticis personis vocem contradictionis offerre, et ut cum fructibus possint alienata reposcere, et ecclesiastica auctoritate fulciri.* » Anzi dal *cap. 1* di questo titolo in 6, vengono puniti i chierici, che « *scientes contra inhibitionem praedictam*, cioè di non alienare senza le prescritte solennità, *aliquid esse, praesumptum, id superiori denunciare neglexerint.* »

Al 4. Se nelle alienazioni non è necessario il consenso del patrono, molto meno questo consenso si ricerca nei cambj e nelle permutate tutte le volte che vi sia una causa giusta e concorrano tutte le solennità prescritte. I patroni, o fondatori, quelli che hanno dotato le chiese non hanno alcuna autorità su quelle cose che ritornano in vantaggio delle chiese medesime; ma questa autorità è propria esclusivamente dei Vescovi, ai quali spetta il giudicare, se le alienazioni o permutate siano utili alla chiesa, come apparisce dal Tridentino, *sess. 23 de Reform., cap. 11*. Questa regola generale però ammette due eccezioni. Si ricerca il consenso del patrono: 1. se egli diede tali beni alla chiesa in feudo ma non assolutamente; 2. se quando li diede vi pose la condizione di non alienarli o permutarli senza il suo assenso. Le ragioni di queste eccezioni sono per sè stesse evidenti, e

si possono riscontrare presso i canonisti e segnatamente nell'Anacleto, *tit. 5 de Praeendis* §. 4, n. 105, et seqq.

Al 5. Quando vi concorrono le cause indicate nella risposta al secondo quesito può il Vescovo di ordinaria sua autorità concedere la licenza di alienare i beni sì mobili che immobili delle chiese a sè sottoposte fino ad una certa somma. Non convengono i canonisti nel determinare questa somma, ma pare che non debba eccedere i quaranta scudi secondo la più comune sentenza. Il Barbosa infatti *de potest. Episc. alleg.* 95, n. 50 et 51, asserisce, che deve starsi alla qualità delle cose, ed alla consuetudine dei luoghi, ed il Fagnano in *cap. Nulli de reb. eccl. non alienan.*, n. 26, dopo aver fatto osservare la difficoltà, che s'incontra nel determinare quali cose dir si possano piccole, e quali grandi, conchiude: «*Ego tamen putarem, quod in hoc arbitrium Episcopi prudenter regulatum extendi possit absque haesitatione ad summam scutorum monetae romanae quadraginta, attento praesertim hodie valore aucto scuti aurei.*»

Da ciò facilmente si conosce, che Epifanio opera in frode della legge, e quindi essere di nessun valore la licenza ottenuta in più volte dal Vescovo sino ad arrivare al valore degl' immobili, che vuol permutare con Alamanno. Così decise la Congregazione deputata per moderare il Breve di Gregorio XIII circa i beni delle chiese della diocesi di Parma dati a livello. Si aggiunge, che il compratore o detentore di tali beni li tiene con mala fede, e perciò è anche obbligato alla restituzione dei frutti. Così il Monacelli, *Form. Leg. Prat.*, *tit. 14, form. 5, n. 3*, dove avverte, che se i beni ecclesiastici eccedono notabilmente in valore gli scudi quaranta, non si possono dividere in più parti e con più licenze vescovili alienarli, ma è necessario il ricorso alla santa Sede per ottenere, se sia espediente, la licenza di alienarli o di permutarli. Da queste risposte ai cinque quesiti proposti, chiaramente si conosce come pensar si debba di Epifanio, di chi ha ricevuto da esso i beni della chiesa, e di Alamanno.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 5.°

Un ecclesiastico fa tagliare e sradicare di proprio arbitrio gli alberi fruttanti del suo beneficio. Un altro essendo avanzato negli

anni e scarso di denaro vende per una certa somma pagabile sul momento i frutti tutti, che spera di ritrarre dalle terre del suo beneficio da quel giorno fino alla sua morte. Cercasi se l'uno e l'altro operino lecitamente, ovvero se ambedue incontrino alcuna pena?

Al 1. Se l'incisione o sradicamento degli alberi si fa senza pregiudizio almen notabile del beneficio, come sarebbe, se essi alberi fossero vecchi ed inutili ovvero bisognosi di essere rinnovati, come sono le viti, i pomai, le ficaje, gli aranci antichi e simili piante; oppure se si fa per togliere l'ombra, che cagionano, o perchè servono d'impedimento alla produzione dei frutti; non è punto da condannarsi il nostro ecclesiastico, perchè tal incisione è conforme al debito, che gli corre di migliorare il fondo con nuove piantagioni in luogo delle vecchie ed inutili, e coll'atterrare gli alberi nocivi, o troppo ombrosi, o troppo densi, o d'altra maniera pregiudiziali. Nè punto è da condannarsi, dice il Quaranta nella sua Somma del Bollarario alla parola *Alienatio* n. 53, se si tratta di boschi, che non hanno alberi da frutto, ma che tagliati rinascono, perchè dal taglio non viene deteriorata la rendita: «*Sylvae caeduae nemoris, arundineti et aliarum arborum caeduarum, quae per incisionem sunt in fructu, et renascuntur, quia per hujusmodi incisionem non deterioratur fructus.*» Vi sono poi dei Canonisti, che non lo condannerebbero, se il taglio lo facesse per riparare alla propria chiesa destituta di rendite sufficienti, servendosi degli alberi necessari per una tale riparazione, poichè non giudicano che questa sia un'alienazione, ma piuttosto una mutazione locale, che se da un lato diminuisce il valore del fondo della chiesa, lo rende però maggiore dall'altro. Pare per altro e senza dubbio, che in tal caso dovesse domandare le debite licenze, poichè, comunque giusta la causa e retto il fine, tuttavia si viene a diminuire il frutto annuo della chiesa.

Che se l'incisione e lo sradicamento riguarda alberi utili, che rendono un annuo frutto, come pomi, noci, olivi, ec., e non sono vecchi da gettarsi nel fuoco, dico, che quando ciò sia in notabile quantità, o con notabile deterioramento del fondo, il nostro ecclesiastico in ciò facendo senza le solennità ricercate, e senza il beneplacito della santa Sede, pecca mortalmente ed incontra le pene fulminate contro

gli alienatori dei beni di chiesa, essendo ciò compreso nel divieto di alienare della Estravagante *Ambitosae*. Così comunemente i dottori.

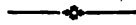
Al 2. Il nostro beneficiato ha venduto illecitamente i frutti spiranti nel rimanente della sua vita, ed è incorso nelle pene della Bolla *Ambitosae* succitata. L' affittare per tutto il tempo della vita i frutti del beneficio è una specie di alienazione, e la Bolla auzidetta proibisce sotto pena di scomunica e d' invalidità dell' atto le locazioni dei frutti oltre un triennio. Alcuni Canonisti estendono questo tempo sino a nove anni non più, ove la consuetudine del luogo non permette di fare diversamente, purchè però ridondi in vantaggio della chiesa, come ha deciso più volte la sacra Congregazione del Concilio, e purchè non si riceva il prezzo di tutti tre gli anni anticipato, in una sola volta, e molto meno di nove anni. Ma su questo punto riferiamo ciò che contiene la Bolla *Universalis Ecclesiae cura* di Benedetto XIV del giorno 29 agosto 1741. In essa il Pontefice sapientissimo «vieta » e proibisce a tutti gli ecclesiastici di qualsivoglia dignità, premienza, onore o privilegio fregiati di vendere in avvenire, sotto qualunque titolo, pretesto, o colore, o in altra maniera distrarre le rendite od i proventi dei rispettivi loro beneficii o per tutto il tempo di loro residua vita o per lungo tempo, col ricevere dal compratore, o in un solo o più pagamenti la quantità di denaro, cui potrebbero gli stessi beneficiati in quello spazio di tempo, o di vita probabilmente conseguire, sotto pena di scomunica, di nullità dell' atto, ossia contratto, e di tutti gli altri indi derivati, ed altre pene inflitte, prescritte e stabilite contro chi aliena i beni di chiesa: quali egli di bel nuovo vuole ed intende d' infliggere, rinnovare e stabilire contro gli ecclesiastici nella divisata guisa contraenti. Inoltre condanna, cassa, vieta ed annulla tutti questi contratti, e li dichiara e definisce nulli ed invalidi, e vuole che punto non suffraghino o giovino ai loro autori, come quelli che fino da principio erano affatto vuoti di effetto e privi di valore; e che niuno tenuto sia ad osservarli, quantunque anche più volte confermati con giuramento: e comanda che indi non possa mai risaltarne a chicchessia verun diritto, azione o titolo, anche soltanto colorato di possedere, o di

• prescrivere per qualunque lunghissimo spazio di tempo. • Così il lodato Pontefice, nè può desiderarsi dottrina più chiara.

E per qual ragione un divieto sì rigoroso? Perchè primieramente ancor questa è una specie di alienazione dei beni della Chiesa, come dicemmo fin da principio, e perchè, in secondo luogo, conferendosi ai sacerdoti i benefizii onde vivano, ne verrebbe che se fosse lecita la vendita di tutti i frutti in una sola volta per tutta la vita, consumata in una o più volte la somma ricevuta in pagamento, verrebbe forse e per lo più a mancare al beneficiato il congruo sostentamento dalla Chiesa voluto in grazia del grado sacerdotale. Ecco come il divieto con ragione è rigoroso.

SCARPAZZA.

M O G L I E



La Moglie deve onorare ed obbedire al suo marito. Per legge naturale la Moglie è soggetta al suo marito; per diritto poi divino la Moglie deve onorare, rispettare ed obbedire al suo marito. «*Sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui*» Gen. 3, e S. Paolo ad Coloss. 3, «*Mulieres subditae estote viris, sicut oportet, in Domino;*» ed altrove: «*Quae autem nupta est, cogitat quomodo placeat viro.*» S. Pietro, Epist. 1, cap. 3; «*Similiter et mulieres subditae sint viris suis, ut et si qui non credunt verbo, per mulierem conversationem sine verbo lucrifiant.*» In forza del contratto matrimoniale è obbligata la donna, non solo come donna, ma ancora come Moglie al suo marito prestar obbedienza in quelle cose che aspettano al regime della famiglia. Se ricusano di obbedire in cose di grave importanza, peccano mortalmente.

C A S O 1.°

Enrichetta, sposa novella viene dal suo marito ripresa perchè veste vani ed inutili abiti, e ripugnanti ai buoni costumi, e le ordina di astenersi da ciò. Enrichetta seguita nella sua foggia di vestire: pecca ella forse?

Pecca certamente, poichè si oppone al marito in cosa di cui egli ha facoltà di porre uno espresso comando. CONCINA.

C A S O 2.°

Alasia ricerca al suo confessore, quando le sia lecito opporsi al marito nel governo della famiglia. Il confessore qual risposta le darà?

Ogni qualvolta il marito opera malamente, la Moglie si può opporre, e deve impedire il male, per quante le sia possibile. Deve però diportarsi prudentemente, affinchè da ciò non ne derivi alcun male, e provochi il marito all'ira, allo sdegno ed altre simili cose.

CONCINA.

C A S O 3.°

Elisa ricusa di coabitare col suo marito. Pecca ella forse?

Pecca certamente, poichè è obbligata tanto a rendere il debito, quanto a prestargli ossequio. CONCINA.

C A S O 4.°

Ernestina ha un marito cui piace girare, ed Eufrosina ha un marito, che fu per alcuni delitti cacciato in esilio. Questi due mariti vogliono che le loro mogli li seguano. Saranno forse Ernestina ed Eufrosina a ciò obbligate?

Ernestina non è obbligata a seguire il suo marito, che sapeva prima di sposarsi non era accostumato a vagare, od almeno una tal cosa ignorava. Non così dir si deve di Eufrosina, la quale è obbligata a seguir nell'esilio il suo marito, poichè dando la mano di sposa si sottopose a quelle vicissitudini che avvenir poi potessero.

CONCINA.

Vedi altri Casi alla voce MATRIMONIO.

M O H A T R A



Ved. CONTRATTI DI COMPRI TA E VENDITA.

M O N A S T E R O



I Monasteri nel suo proprio significato altro non sono se non se luoghi, nei quali conducono i monaci i loro anni fervorosi e solitari; perciocchè nel loro principio erano il domicilio di quelli che stanchi omai degli strepiti e dei clamori abbandonavano le città. Egli è sentimento concorde, dice il Cardinal de Luca, *disc. 1, de Regularib.*, presso tutti gli scrittori ecclesiastici, che i primitivi monaci ed anacoreti non erano ascritti nel novero dei chierici, anzi era loro vietato appressarsi alla sacra ordinazione. Nei primi tre secoli era assegnato ad essi un sacerdote, onde celebrasse ad essi i divini misterii; nel rimanente vivevano sotto il governo dei Vescovi, egualmente che gli altri laici. Erano però distinti, per testimonianza di S. Agostino, *lib. 1, de morib. Eccl. cathol. cap. 31*, e di Cassiano, *coll. 18, cap. 4*, con posto segregato ed onorifico nelle chiese, ma non però esenti dalle leggi criminali e civili: quindi è che se alcuno di essi commetteva qualche grave delitto non punivasi nè colla sospensione o degradazione, ma con la scomunica e con altre pene afflittive. Ciò risulta del canone, 2 ed 8 del Sinodo di Calcedonia e dal canone 82 del Trullano. Moltiplicato poscia il novero dei monaci e costruiti in varii luoghi i Monasterii, furono affatto distinti dal rimanente del popolo ed anche occupati negli affari ecclesiastici. Nel secolo V vennero assoggettati all' autorità direttamente dei Vescovi per suggerimento dell' imperatore Marciano ai padri del Concilio Calcedonense citato, al qual concilio aderendo, formarono il canone 4 su tal proposito. Questa disciplina fu stabilita e confermata non tanto dall' indicato imperatore con le sue savissime leggi, quanto con i suoi canoni della Chiesa lo rinnovò di poi Giustiniano (Novella 65,) ordinando che non potesse in avvenire edificarsi verun Monastero, « *antequam civitatis Episcopus orationem in eo faciat et crucem figat.* » Ed in altro luogo (Novella 123, cap. 21) stabilì, che se alcuno avesse qualche azione contro il chierico o il monaco non potesse procedere senza essersi

presentato al Vescovo; cui (così terminò la sua legge) «*horum unusquisque subiaceat.*» Concordano i Concilii di Orleans 1 e 2, quello di Arles V, ed infiniti altri celebrati nel secolo IX, i quali dichiararono che i monaci obbedienti fossero ai cenni dei Vescovi, *secundum canonicam auctoritatem*: finalmente corrisponde ai medesimi canoni la definizione di Bonifazio VIII, *cap. 7 de Privilegiis*, in 6. In progresso di tempo per alleviamento dei chierici e per vantaggio della religione cattolica fu creduto espediente introdurli entro i recinti di esse, il che fece prima d'ogni altro S. Basilio per difesa della Chiesa contro gli Ariani. Socrate, *Histor. lib. 4, cap. 36, pag. 247* edizione Cantabrigense. Le nuove occupazioni costrinsero i Monaci ad abbandonare quei lavori meccanici, col prezzo dei quali provvedevano al quotidiano loro sostentamento; tra le molte testimonianze che dimostrano esser vissuti i primi monaci col lavoro delle proprie mani, citerò primieramente S. Agostino, *de Morib. Eccl. cath., lib. 1, cap. 31*, ove così si esprime: «*Nemo quidquam possidet proprium; nemo cuiquam onerosus est. Operantur manibus ea, quibus et corpus pasci possit, et a Deo mens impediri non possit ... sane quidquid necessario victui redundat (non redundat plurimum ex operibus manuum et epularum restrictione) tanta cura egentibus distribuitur, quanta non ab ipsis, qui distribuunt, comparatum est.*»

E Teodoreto secondariamente scrive: «*Aegypto ferunt quaedam esse Monasteria, quae virorum habeant quinque millia opus facientium, Deumque interea laudantium, qui opificio suo non solum victum parant necessarium, sed peregrinis etiam agentibus subveniunt.*»

Quanto in essi fosse commendata una simile occupazione può rilevarsi dal Menardo, *Concord. Regul., cap. 55, §. 1*, della regola di S. Benedetto, *cap. 48*, da quella di S. Isidoro, *cap. 6*, da quella di S. Alberto, nel secolo XII per i religiosi del monte Carmelo, nella quale, dopo aver lodato i lavori meccanici sull'esempio di S. Paolo; conchiude: «*Haec via sancta et bona, ambulate in ea;*» finalmente da quella di S. Francesco nel secolo XIII. Vedi Van-Espen *p. 2, tit. 29, de voto paupertatis, tom. 1, pag. 505*; per lo che era ben giusto, che da quelli, pel cui spirituale vantaggio assiduamente occupavansi, fosse riparato alle umane loro indigenze. La spontanea oblazione di

fatto di una porzione di beni di varii divoti cristiani costituì loro dei fondi, dai quali ne traevano quanto alla propria sussistenza rendevasi necessario. Non escludendo la povertà religiosa il possesso anche dei beni immobili, non in particolare, ma in comunità, fra le oblazioni di quelli che l'ingresso richiedevano in religione (i quali giusta le regole dovevano spogliarsi di tutto) e la somma propensione dei fedeli, particolarmente nel secolo IX, di dotare i Monasteri esistenti e di edificarne dei nuovi a poco a poco aumentarono le ricchezze e le possessioni dei monaci per sì fatta guisa da potere annualmente presentare agli imperatori dei considerabili donativi, come può riscontrarsi presso il celebre p. Filippo Labbé, *tom. 7 Concil. general., col. 1513*, ove vedesi riportata la costituzione di Lodovico Pio dell'817, o sia la notizia dei Monasteri, nella quale dice che alcuni di essi possono dare al regno e doni e milizie, altri i soli doni, altri finalmente nè gli uni nè le altre, ma le sole orazioni per la salute dell'imperatore e dei suoi figli e per la stabilità dell'impero. Si accrebbe senza misura la liberalità dei fedeli verso dei monaci nel secolo XI, il che si raccoglie dagli atti dell'ordine cisterciense, del quale fu il primo autore S. Roberto abate di Molesme nel 1098, di maniera che giunti al possesso di sì estese sostanze, abbandonarono i rigori della primitiva disciplina, e subentrò la tiepidezza dello spirito e la corruttela dei costumi, il che altamente deplora Alessandro III nel *cap. 3, de Statu monach.*

A fronte di tutto questo però non desistevano alcuni infervorati cristiani di fare a pro dei Monasteri amplissime testamentarie disposizioni, non senza notabile detrimento non men dei principi che dei sudditi; perciocchè passati i beni nella lor podestà esenti restavano da quegli aggravii, coi quali avvantaggiar dovevasi l'erario regio, ed alleviar la repubblica, per la qual cosa stimarono di mestieri i regnanti di emanar decreti e leggi moderate.

Quivi riconosce l'origine la legge appellata delle mani morte, in vigor della quale resta inibito il trasferire il dominio nei Monasteri, o capitoli o in altri corpi morali di cose immobili qualunque natura e condizione esse sieno. Molti e diversi editti a tal uopo furono da prima emanati, fra i quali la costituzione di Filippo il Bello, del

20 settembre 1501, poscia di Carlo V del 26 aprile 1545, in cui viene ordinato non potersi vendere, trasferire o cedere alcuna cosa allodiale, feudale o enfiteutica per qualsivoglia titolo e causa ai Monasteri, spedali o capitoli senza unanime consenso del principe e del magistrato della metropoli, alle quali disposizioni opponendosi gli abbatì, il medesimo Carlo V lo rinnovò con maggior rigore nel 19 ottobre 1520, mosso dalle più gravi ragioni e dall' esempio di altri imperatori egualmente cristiani, e non disapprovate dal medesimo S. Girolamo, *lib. 2, Epist. 12.*

Questa legge di ammortizzazione o sia delle mani morte in tal maniera si appella per similitudine, perciocchè tosto che un corpo morale riconosce su di un qualche fondo il diretto dominio, non può essergli tolto se non se con somma difficoltà, al pari della mano di un uomo defonto, che per la contrazione dei muscoli difficilmente lascia ciò che stringeva morendo. Ved. Van-Espen, *Jus Eccl. univ., tom. 1, part. 1, tit. 29, de voto paupertat., cap. 3, p. 504.*

Al vitto giornaliero in tal maniera provveduto, dimessa l' indefessa loro meccanica industria, si dedicarono intieramente, non solo a quegli studii opportuni per la difesa della cattolica fede, ma eziandio a quelli delle belle lettere utili alla civil società. Quanto grandi furono i vantaggi a pro dell' una come dell' altra, che da essi ne risultarono, alcuno non v' è che lo ignori. Si consulti il dottissimo p. Giovanni Mabillon, nella sua opera intitolata *De studiis monasticis* confutata dal signor Rancé abate della Trappa, e poscia dal medesimo autore convinto coll' altra di lui opera *Riflessioni sopra la risposta degli studii monastici.* Bramando il lettore ulteriori notizie si rimette agli annali del Baronio, alla storia ecclesiastica di Claudio Fleury ed all' altra celebre di Bercastel. Oggi Monasteri si appellano tutti quei luoghi, nei quali abitano più individui stretti da una regola singolare, che quivi conducono una vita perfettamente comune, che per il diverso loro istituto, con vari nomi furono addimandati.

Allorchè copulativamente non concorressero due circostanze, il beneplacito cioè della santa Sede Apostolica ed il consenso espresso dell' Ordinario, non potrebbe dirsi legittima, anzi, secondo le determinazioni dei sommi Pontefici, Innocenzo X, *Constit. Instaurandae,*

ed Urbano VIII, *Constit. Romanus Pontifex*, e finalmente del Tridentino, *sess. 25, cap. 5 de Regularib.* dovrebbe aversi per invalida e nulla la fondazione di qualunque siasi Monastero; *cap. 1, Excessib. Praelator. in 6*, rinnovato nella *Clementina Cupientes 3, et in cap. unic. 2. Confirmatos de Religiosor. domibus in 6*.

Sebbene per la Costituzione di Clemente VIII, che comincia *Quoniam ad institutum*, oltre all' indicate facoltà, l' annuenza eziandio richiedevasi degli altri regolari esistenti nello stesso luogo o città, oggi in vigore dell' altra di Gregorio XV, *Cum alias*, non sembra essere necessaria, purchè non vi sia il loro detrimento. Vedi Lucio Ferrari, *Bibliot. alla parola Conventus, tom. 1, pag. 246, num. 21*. Quindi è che il Vescovo, prima di concorrere con la sua approvazione, dee richiamare a sè e consultare i superiori e procuratori già in essere per quattromila passi in distanza, come pure il parroco nella cui parrocchia deesi costruire il nuovo edificio i diritti di cui è da avvertirsi che restino onninamente illesi e inviolati. Gregorio suddetto nella citata Costituzione, e Clemente VIII *Cost. Quoniam*, oltre di che vi è ancora la decisione della sacra Congregazione *In tiburtina fund. Conventus* 18 febr. 1699. Non deve in oltre l' Ordinario permettere sì fatta erezione, se non allorquando siasi assicurato che in un tal Monastero possano comodamente abitare ed alimentarsi con l' entrate o con le consuete questue almeno dodici individui. Lo stesso Gregorio, e la Congregazione dei Concilii 21 luglio 1625. Quanto a quelli poi che debbono contenere le monache, la circospezione richiede che costruiti non sieno ed eretti lungi dall' abitato, ma entro pittosto i recinti delle città e dei paesi, onde evitare gli assalti di uomini libertini e perduti, giusta le disposizioni savissime del Tridentino, *sess. 25, cap. 5 de Regular.*

Nel secolo VI e nei susseguenti, riguardandosi i corpi religiosi alquanto aggravati dal governo dei Vescovi, e in ordine alle moltiplicate loro sostanze riguardo alla interna calma dei Monasterii, *cap. 1, de statu monachorum*, cominciarono ad impetrare dalla santa Sede Apostolica dei privilegi particolari che furono loro concessi, salva però sempre ed inviolata la spirituale canonica autorità, *caus. 18, quaest. 2, can. 5 e 6*. I canoni esistenti presso Graziano, *caus. 18,*

quaest. 2, can. 5 e 6, per l'immunità dei Monasterii formati dalle diverse epistole di S. Gregorio, fanno di ciò amplissima testimonianza.

Questi privilegj essendosi negli ulteriori secoli grandemente aumentati, non deve recar meraviglia se ancor di presente non tutti i Monasteri all' autorità episcopale sieno soggetti. Il Sommo Pontefice usando dall' amplissimo suo illimitato potere, può toglier ad un Vescovo alcuni suoi sudditi per assoggettarli ad un altro, ovvero unicamente a sè stesso. Anche i Patriarchi di Oriente per antichissima consuetudine riconoscono un' ampla potestà su i Monasteri esistenti nelle loro provincie; quanto più dunque potrà ciò fare il Sommo Pontefice, il quale non solo ha il diritto del patriarcato in tutto l' occidente, ma eziandio è costituito divinamente principe, capo, governatore di tutte le chiese di Gesù Cristo? Ad esso pertanto appartiene o esentare i Monasteri dalla potestà vescovile o sottometterli alla medesima, o del tutto sopprimerli quando ciò giudichi espediente e di maggiore utilità per lo splendore delle religioni.

Tale incontrastabile verità resta comprovata dal fatto, mercecchè Innocenzo X, con sua Costituzione che comincia: *Instaurandae* del 1652, soppresse varii conventi, nei quali abitava un numero minore di sei religiosi, e con altro suo decreto *Ut in parvis*, del 10 febbraio 1659, per giuste e gravissime cause molti di questi riabiliò, togliendo ai medesimi privilegio di esenzione, ed assoggettandoli alla potestà dell' Ordinario, siccome delegato della santa Sede Apostolica. Nella indicata Costituzione si comprendono ancora tutte quelle case rurali, che si appellano *Granciae*, o sieno membri di altri Monasteri, nelle quali non devono abitare i sacerdoti regolari, ancorchè annessa vi fosse la cura delle anime (la quale esercitar si dovrebbe per mezzo dei vicarii perpetui o amovibili dipendenti dall' Ordinario a forma del cap. 7, della 7 sess. del Tridentino), ma i soli conversi per l' amministrazione dei beni.

Sebbene in vigore del decreto di Innocenzo X *Ut in parvis*, si sottomettano i piccoli conventi, ove non sono dodici religiosi all' autorità episcopale, tuttavolta la sacra Congregazione, interprete fedele della mente dei Sommi Pontefici, decise, nel 26 gennaio 1707, che

i conventi, che non erano stati mai soppressi, nei quali si trovano sei religiosi, non erano compresi nell' indicato decreto. Al contrario poi dichiarò che quei conventi soppressi, e quindi di nuovo istallati, dovessero rimaner soggetti alla visita e correzione dell' Ordinario, fintantochè non avessero sufficienti entrate per lo mantenimento di dodici individui. In ordine a ciò deve attendersi l' Enciclica diretta agli Ordinarii d' Italia e delle isole adjacenti del 2 gennaio 1707.

Lo stesso fece Innocenzo XII, sottomettendo ai medesimi Vescovi quei Monasteri, in cui non si trovano dodici religiosi, Innocenzo XII, *Const. Nuper.*, 23 dicembre 1697.

Tuttochè i Monasteri o i conventi godano per privilegio apostolico l' esenzione, non per questo vengono affatto liberati dall' episcopale giurisdizione, anzi in moltissimi casi restano soggetti alla medesima o come ordinaria, cioè in vigore dell' ufficio proprio della legge e del canone, o come delegata dal Sommo Pontefice. Vedi Ferrari, alla parola *Regulares*, art. 2, p. 280, ove viene riportata la costituzione di Gregorio XV, che comincia *Sane Tridentinae*, e la replica della Congregazione a varj dubbj insorti sulla medesima. Quindi è che i Vescovi esercitano la superiorità loro su dei regolari nelle cause di fede, *Trid. sess. 5 de Reformat.*; Paolo V cost. *Romanus Pontifex*; Gregorio XV cost. *Univers. dominici*, riguardo alla predicazione. Lo stesso Concilio e Gregorio XV cost. *Inscrutabili*; Clemente X costit. *Superna*, riguardo alla predicazione, al ricevimento degli ordini, alle confessioni da riceversi sì dalle monache (sebbene dello stesso loro istituto), come dai secolari; nel caso di violazione dei parrochiali diritti, del sigillo sacramentale o di sollecitazione; *ibid.*, allorchè venissero ad alterare le sacre liturgie riguardanti il sacrificio della messa, o celebrassero in giorni eccettuati negli oratorj; in tutto ciò che può riguardare le monache, vedasi la costituzione di Gregorio XIII che comincia *Dubius*, e l' altra di Alessandro VII *Felici*; se venissero a ledere l' ecclesiastica immunità: se non osservassero l' interdetto dalla legittima autorità promulgato; Gregorio XVI, costit. *Ex quo*, Tridentino, *sess. 25 de Regularib.*, cap. 12; se incorressero notoriamente nella censurà che nasce dal Canone *Si quis suadente*; *S. Congr. Conc. in Neapolitan.* 18 aprile 1693; finalmente se, vagassero

fuori del chiostro, Concilio Tridentino, *sess. 6 de Reform., c. 3*. Dee notarsi però esser loro lecito pernottare tanto nelle parrocchie unite ai Monasteri (quando mancanti non sieno in ordine alla cura delle anime, o all'amministrazione dei sacramenti), quanto, premessa la licenza dei loro superiori, nelle agenzie o case di campagna, per servizio della religione. In questi casi ed in moltissimi altri che si omettono per brevità, sono i regolari, (quantunque altronde privilegiati) soggetti all'episcopale giurisdizione. Vige fra i dottori questione se i Vescovi possano servirsi delle censure contro dei regolari, attesi gli amplissimi loro privilegii. Alcuni sostengono la parte affermativa, supposto che questi medesimi privilegii sieno stati loro concessi avanti il Tridentino. Altri ciò negano in qualunque ipotesi. Si vedano fra gli altri Sanchez, *de Matrim., lib. 5, dis. 33, quaest. 24*; Donato, *Praxis rer. regul., tom. 1, tract. 13*; Tamburini *de jur. Abbat., tom. 1, dis. 19, quaest. 7*; Diana ed altri molti.

Conchiudesi nulla ostante che quantunque i regolari godano qualsivoglia estesissimo privilegio di esenzione dalla giurisdizione dei Vescovi, non restano per questo esenti dallo strettissimo debito di esibire e prestare ai medesimi gli atti doverosi di profondo ossequio e venerazione, perciocchè dalle costituzioni pontificie viene sempre a loro preservato il diritto reverenziale, come latamente dichiara il cardinal de Luca, *de Regular., dis. 1, n. 21, et dis. 64, n. 15*, finalmente Leone X nella sua costituzione *Dum intra*.

Tutti i regolari, di qualunque sorta essi sieno, nei chiostri e conventi del proprio loro Istituto soggetti sono ad un qualche genere di clausura. Fino dall'età di Bonifazio VIII osservavasi questa per solo consiglio, quantunque venisse grandemente raccomandata dal primo e terzo Concilio di Cartagine. Il primo è del secolo IV, dal Concilio Trullano, *Concil. Trullan., can. 46*, da quello di Calos, *Concil. Cabilonens II, can. 65*, dall'altro di Lione, *Concil. Lugdunens III, can. 3*, e di Macon, *Concil. Marsiconens., can. 19*, in fine di Aquisgrana, *Concil. Aquisgranense can. 46*, particolarmente alle femmine, sebbene questa dipendesse dall'autorità della sola abbadesa. Il medesimo Bonifazio la ordinò sotto espresso e rigoroso precetto, in *cap. 25, de Regul. periculoso unic. de stat. Regul. in 6*, il quale poscia rianno-

vato fu dai padri del Tridentino, *sess. 25 de regul. et monial.*, cap. 3, egualmente decretò S. Pio V, *Cost. Circa pastoralis offic.*, e nell'altra *Decori et honestati*, e Gregorio XIII *Constitut. Deo Sacrif.* Distintamente noi parleremo di essa prima in ordine ai religiosi, quindi per ciò che riguarda le monache.

In vigore delle due costituzioni di S. Pio V, la prima delle quali comincia *Regularium personarum*, e la seconda *Romanum Pontificem*, vengono revocate tutte le facultà antecedentemente concesse alle femmine comunque sieno, di entrare nei Monasteri degli uomini, fulminando contro di loro la scomunica riservata al Sommo Pontefice, la quale dalla sacra Congregazione dei Vescovi e regolari dopo la dichiarazione di Gregorio III (il quale in sequela delle antecedenti costituzioni avea dichiarato che i regolari, allora soltanto s'intendessero incorsi nelle censure, quando l'introduzione delle donne fosse stata fatta da essi sotto pretesto di essere le medesime autorizzate), viene estesa eziandio ai religiosi prelati ugualmente che sudditi, nel caso che le introducessero nei claustrali recinti. Per recinto claustrale intendosi quello spazio che vi è d'attorno al Monastero circondato di mura o di altri ripari. Quivi comprese sono le celle, le officine, il refettorio, il dormitorio, l'infermeria, la cucina; inoltre le piccole vigne, l'orto ed il prato. Restano questi esclusi, quando sono dal convento disgiunti, come pure la sacrestia, quando oltre all'ingresso interno, lo ha egualmente per la parte della chiesa; mercecchè in tal caso si riguarda come una porzione della medesima. Vedi Ferraris alla parola *Conventus*. Di più dichiarò lo stesso citato Pont. che essi per la sopraccennata delinquenza privati restino *ipso facto* degli uffizj loro ed inabili in progresso all'esercizio dei medesimi.

Sotto il nome di femmine debbonsi intendere le donne di qualunque stato, età, sebbene dalla costituzione di Eugenio IV *Etsi quasi-bet personas*, sotto l'età sembrano comprese anche le tenere fanciulline, parlando dei conventi degli uomini consta il contrario, siccome decide Rodriquez nell'esposizione del motuproprio di S. Pio V, n. 12, e Sanchez, l. 6, perciocchè dovendosi interpretare la legge, non giusta la lettera, ma secondo lo spirito, ella è cosa chiara di per sè stessa, che le bambine comprese non vengono dalla medesima, mentre

capaci non sono di arrecare ai religiosi con vezzi lusinghieri la spirituale ruina. Le femmine di qualsivoglia lignaggio o sieno contesse, marchese, duchesse, sembrano qui contemplate; la pratica nulladimeno diversamente dimostra in ordine alle duchesse o arciduchesse di suprema autorità e giurisdizione ed alle fondatrici di conventi e Monasteri, perciocchè alle medesime almeno tollerativamente viene in essi permesso l'ingresso, come si rileva dalla Costituzione *Licet* di Giulio II, presso Peyrin, *de privil. regul.*, tom. 1, const. 6 *Julii II*. Alle imperatrici però con le figlie loro e comitiva è liberamente permesso introdursi nei recinti claustrali, attesochè non avendo i Sommi Pontefici fatto di esse nelle loro costituzioni menzione, si debbono intendere come eccettuate. Così varii canonisti e teologi fra i quali Rodriquez, tom. 1, q. *Regul.*, e Sanchez, *lib. 6 in Decalog.*

È qui d'uopo però attendere intieramente alla costituzione di Benedetto XIV, che principia *Regularis disciplina*, colla quale in primo luogo conferma tutte le costituzioni apostoliche e decreti del Tridentino in ordine alla clausura; secondariamente revoca qualunque indulto e privilegio di ammettere nei monasteri degli uomini le femmine per qualunque causa, eziandio di divozione: in terzo luogo proibisce a qualsivoglia dei prelati, ancor Cardinali, di accordare somiglianti licenze, dichiarandole di niun valore, ed assoggettando chiecessia ne usasse, senza ulterior decisione, alle ecclesiastiche censure, riservate al Pontefice, fuori del solo caso di morte.

Premesse queste saggie determinazioni, passa il sapientissimo legislatore a dichiarare che derogar non intende a quelle particolari licenze, dagli antecessori suoi benignamente concesse ed alcune nobili signore in vista della discendenza loro da quelle famiglie che diedero il fondatore o il benefattore esimio a quell'istituto, o per esser affini e consanguinee di coloro che riconoscono un esteso dominio su del locale, ove è situato il convento, d'introdursi in esso col conveniente corteggio, premesso sempre però che simili concessioni sieno state spedite per lettere apostoliche o in forma di Breve o sotto il *plumbeo sigillo* e per legittime riconosciute dagli Ordinarij dei luoghi, come pure che il loro ingresso diretto non sia in divagamento, ma per motivo di pietà e di religione. Tali sono le disposizioni dei Canon

riguardo alla clausura che osservar si deve dai religiosi: passiamo adesso a quella che viene prescritta alle monache.

Essendo le femmine, attesa la fragilità somma del sesso, soggette a maggiori pericoli, richiedevansi le più accurate premure e le misure più provvide per preservarle dal contagio spirituale del mondo. Fino dal secolo IV infatti dai santi Padri si cominciò a separar dal consorzio degli uomini le sacre vergini, ed a prescrivere alle medesime i limiti, entro dei quali dovevansi contenere, senza poterli, fuori della necessità, oltrepassare. Fra le regole di S. Basilio leggesi la seguente: « *Egredi vero extra Monasterium praeterquam ubi statutis temporibus necessitas postulaverit, nemini licitum esto,* » e nella vita di santa Eufrasia, che nel secolo indicato trovavasi nel monastero della Tebaide: « *Nulla earum januas exibat. Erat autem janitrix, per quam responsa omnia fiebant, matura;* » presso Bollaudo nel giorno 13 marzo. Vedi Van-Espen, *Jus Eccl. univ.*, tom. 1, part. 1, tit. 30 de voto castitatis, pag. 545.

Nell' avanzarsi dei secoli vieppiù si accrebbe il rigore, fintantochè, come di sopra notammo, Bonifazio VIII ne fece un perpetuo e generale precetto da osservarsi sotto le pene più rigorose. Da questo dunque sono oggi legate tutte le religiose professe di qualunque regola, ordine e nome, e le stesse terziarie, subito che vivano insieme congregate ed emettano i principali tre voti. Per l'essenza di qualunque regolare istituto richiedonsi i tre voti solenni di povertà, ubbidienza e castità, *cap. ad Monasterium 6 de statu monach. et Extrav., Joan. XXII. Quorundam 1 de Verb. signific.*, perciocchè per mezzo di essi l'uomo perfettamente consacrasi a Dio. Col primo si spoglia dei beni temporali; con il secondo fa al medesimo un dono della propria volontà; col terzo a lui consacra intieramente il suo corpo, *cap. si religiosus 21 de electione in 6 Joan. XXII, loc. cit.* Egli è però in facoltà della Sede Apostolica, l'ammettere ed approvare una religione come vera, senza i voti solenni, ma soltanto coi semplici, come dichiarò Gregorio XIII con la sua costituzione che comincia *Ascendente*.

Fra i sostanziali voti che si emettono nella religione l'obbedienza tiene il primato. Con questa fa dono l'uomo a Dio della propria

volontà, dono fra tutti gli altri il più notevole e il più grande, *Joannes. XXII, loc. cit.* Un tal voto sottomette la persona religiosa ai comandi del superiore, che direttamente o indirettamente possono riguardare la regola o le costituzioni dell' istituto.

Affinchè l' ubbidienza sia veramente grata ed accetta al Signore è d' uopo che vi concorrano quattro circostanze: 1. che sia pronta, giusta il *Salmo 118. « Viam mandatorum tuorum cucurri ; »* 2. che sia cieca, Guglielmo Abbas, *epist. ad fratres de Monte Dei, cap. 5* ; 3. che sia ilare e senza querele, *Eccl., cap. 35: « In omni dato ilarem fac vul-tum tuum ; »* 4. che sia umile, *Lucae, cap. 17: « Cum haec omnia feceritis, quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus, quod facere debuimus, fecimus. »* Vedi Ferrari alla parola *Votum, pag. 362.*

La violazione di questa virtù può essere formale e materiale. La prima è una trasgressione del precetto con deliberata intenzione di violarlo ; la seconda non è accompagnata da una consumata malizia. Grave o leggera secondo la materia può essere la colpa.

La promessa esplicita di povertà spoglia i regolari dell' uno e dell' altro sesso del dominio e dell' uso di qualunque ancorchè menoma cosa, indipendentemente dalla volontà del superiore o superiora, per amore soltanto di Dio ; onde è che questa differisce tanto dalla povertà coartata, che da quella filosofica, come riflette S. Girolamo, *lib. 3, in Matth., cap. 16.* Trattandosi di beni immobili e superflui in particolare per decisione della sacra Congregazione, di niun valore sarebbe qualunque licenza opposta al decreto del Tridentino, *sess. 25 de Regul. cap. 2.* Riguardo alle cose mobili dee questa sempre concorrervi o espressa, cioè in iscritto, od in voce, o virtuale, cioè annessa all' ufficio ingiunto, o tacita, cioè dedotta dalle circostanze, o finalmente presunta, che tale allora si dice, quando dallo stato attuale delle cose si deduce che essendone il superiore informato sarebbe per accordarla. Parlando di cose gravi fa sempre di mestieri l' espressa, nelle altre di poco rilievo serve la tacita e la presunta, *cap. Ex part. 2 de Rescriptis ; leg. cum quid 3 ff. de rebus creditis ; leg. Cornelius 69, ff. de Haered. instituend. leg. Haec verba 3 ff., de Legatis 1.*

Le pene stabilite contro dei trasgressori sono: 1. la reclusione a

far penitenza; 2. la privazione della voce attiva e passiva per due anni; 3. la privazione dell' ecclesiastica sepoltura. Sono queste però *ferendae sententiae*.

Il terzo voto finalmente è di castità. Con esso la persona religiosa dell' uno o dell' altro sesso a Dio solennemente promette di astenersi in peruetuo da qualunque carnale dilettazone, così illecita, come lecita. La trasgressione è sacrilega, onde contiene una doppia malizia.

In guisa che se una qualche religiosa professar volesse sotto la condizione di non osservare un somigliante precetto, oltre al non poter conseguire l' abito dell' istituto, è dichiarata nulla e frustranea dal nominato S. Pio V la sua professione, *Constit. S. Pii V circa pastoralis officii*, perciocchè sebbene la clausura contenuta non sia nella regola di ciascuna esplicitamente, si contiene virtualmente sotto gl' indicati tre voti e con particolarità sotto quello dell' ubbidienza. Così decise la sacra Congregazione dei Vescovi e regolari, nel 7 febbraio 1592, e nuovamente 16 aprile 1619.

Emesso questo atto solenne, con cui le religiose restano a Dio consacrate, se temerariamente osassero di uscir dai limiti del rispettivo lor Monastero, nell' istante incorrerebbero nella scomunica riservata al Papa, e dalla medesima censura illaqueati pur resterebbero i lor superiori, se ingiustamente, cioè senza legittima causa, accordassero loro una simil licenza, con tutte le persone che alle delinquenti si unissero o dessero loro ricetto o ne fomentassero la pertinacia; *Constit. Pii V decori et honestati*. Quelle però non sarebbero dalla legge comprese, che non già per cooperare alla trasgressione, ma per amicizia o parentela, dopo che uscite fossero, ne prendessero cura per provvedere alla onestà e decoro delle medesime; Sanchez in *Decalog.*, lib. 6, n. 15; Zerola in *praxi Episcop.*, p. 1, alla voce *Moniales ad 16*, ed altri.

Una religiosa rea si renderebbe di violata clausura, allontanandosi, non solo dai sacri recinti, ma allora pur anche che per soli due palmi si discostasse (eziandio in alto sospesa) dai limiti stabiliti. Il porre unicamente fuori della porta le piante, Sanchez, *loc. cit.*, lib. 6, cap. 15; Navarro, *tom. 4 de Regul.*, con molti altri, l' ascendere sul

tetto del Monastero; il farsi calare a mezz'aria dalle finestre, corrispondenti nella pubblica strada, salire in qualche pianta, ed inoltrandosi in un ramo di essa esteso al di là delle mura, anche per semplice giuoco ed in altre somiglianti maniere, sempre aver si dovrebbe per frazione di clausura e di essere incorsa nella Censura. Così decise la sacra Congregazione dei Vescovi e regolari nel giorno 16 e 18 settembre del 1609.

Il solo Pontefice ed il di lui delegato può assolvere la delinquente. Essendo però un tal delitto nascosto, sono in controversia i dottori. Sostengono altri non potersi prosciogliere nemmeno per ordinario diritto dal Vescovo, adducendone a tale oggetto alcune prove di fatto e le decisioni della sacra Congregazione: Fagnano in *cap. Dilectus 15 de Temporib. ordinat.* Il medesimo sostiene non essere nelle facultà episcopali l'assolvere da tal censura. In prova della sua sentenza riporta varii dubbi presentati alla sacra Congregazione, fra i quali il seguente: Se il Vescovo possa assolvere nei casi occulti, in vigore di nuova legge riservati alla Sede Apostolica dopo il Concilio Tridentino con la clausola *non obstantibus?* Sacra Congregatio censuit posse. Procura quindi corroborarla col fatto in ispecie. Avendo una monaca fiorentina per fine indiretto infranta occultamente la clausura, ed essendo insorto nell'animo dell'Arcivescovo il dubbio se fosse in virtù del decreto del Tridentino, *cap. 6, sess. 24*, in suo potere scioglierla dalla censura, o no; ne fece il caso a Roma. Adunati a tal uopo dieci Cardinali, furono fra loro discordi. Tre sostennero, che essendo la Bolla di S. Pio V posteriore al Concilio, veniva a derogare al medesimo, e che trovandosi questa concepita con parole generiche con la clausola: «*nisi in mortis articulo*» doveasi intendere estesa anche al caso occulto. Quattro difesero la sentenza opposta; gli altri tre finalmente giudicarono doversi ricercare l'oracolo pontificio, il quale fu favorevole ai primi, ed a tal uopo il Papa delegò l'indicato Arcivescovo, onde assolvesse la delinquente. In sequela di ciò la sacra Congregazione emanò in progresso varj decreti del tenore medesimo: altri con molti gradi di probabilità vogliono un tal potere ordinario nel medesimo ed in qualunque altro da lui autorizzato in vigore delle determinazioni del Tridentino, Navarro *tom. 2, lib. 5, de Sentent.*

Excommun. consult. 43; Diana, p. 7, tract. 2, de potest. Episcop.; Sanchez, in *Decalog.*, lib. 6; Suarez, de *Censur.*, tom. 5, disp. 41, sect. 2; Bonacina, Tamburini con molti altri. Questi sostengono la opposta opinione, cioè che dall' occulta scomunica, di cui si tratta, può il Vescovo assolvere in vigore del decreto del Tridentino, il quale a tutti generalmente si estende i casi occulti alla santa Sede riservati, anche dopo la celebrazione di esso, quando non sia nella Bolla espresso singolarmente, ma nella costituzione di S. Pio V non si fa menzione alcuna del Concilio: dunque, ecc.

Aggiungono di più che i decreti citati dal Fagnano in prova di sua sentenza sono alquanto dubbiosi, mentre non consta della loro autenticità; finalmente che prova l' opposto la pratica universale, assolvendo i Vescovi da tale occulta censura. Vedi Ferrari, *loc. cit.*

Se discordi sono però i canonisti, in ordine alla scomunica, convengono unanimi che dalla sospensione dagli uffizi e dalle altre pene annesse, spetti il prosciogliere *in utroque foro* al solo Vescovo ed ai prelati regolari rispetto ai proprii sudditi. In ordine alle indicate pene non nasce questione, atteso che non sono esse nella Bolla in veruna guisa riservate; vedi Vau-Espen, *loc. cit. part. 1, tit. 30, pag. 547.*

Sebbene inviolabile sia la clausura, dannosi nulladimeno dei casi, nei quali d'uopo non è osservarla. Sono i principali espressi nella costituzione di S. Pio V, *Decori et honestati*, l' incendio cioè; per incendio, dice Barbosa, deesi intendere un accensione sì vasta dalla quale possa prudentemente accadere la morte e la distruzione o certa o probabile delle religiose, quando non siano dal pericolo sottratte. La infermità della lebbra; comprende una tale espressione quelle infermità di contagio, le quali potrebbero comunicarsi alle altre, quando non ne fosse espulsa la radice, cioè la monaca infetta. Il morbo pestilenziale, sotto il nome di epidemia intendesi qualunque malattia pestifera per la comunità micidiale, da non potersi evitare senza la fuga dal locale contaminato. Vedi Barbosa, *lib. 1, Jur. Eccl. univ. cap. 44.*

Si aggiungono a questi una imminente battaglia, una vasta inondazione, la prossima ruina di un ampio edificio sul Monastero e somiglianti circostanze, che inducono il pericolo della morte, le quali seb-

bene espresse non sieno dal Pontefice, sono nulla ostante dalla particola *nisi* dal medesimo sottintese. Fuori però dei tre casi di sopra accennati, sempre fa di mestieri la licenza espressa del superiore, del Vescovo cioè o del suo vicario per i Monasteri al medesimo soggetti e per gli esenti, dal prelato regolare.

Colla sola annuena dell' Ordinario era un tempo permesso alle monache di trasferirsi da un luogo all' altro per l' oggetto di fondare nuovi Monasterii, o per ripristinare le regole andate in desuetudine, o finalmente per esercitarvi la carica di abbadesse. Oggi non è ciò in guisa alcuna permesso senza il beneplacito espresso della Sede apostolica che deesi addimandare ogni qualunque volta faccia mestieri.

Che se permesso non è alle monache oltrepassare i claustrali confini, nemmeno è lecito alle persone estranee di qualunque stato e condizione, o libertine sieno oppure oneste, senza giusta causa e legittima autorità, di porre il piede entro quei santificati recinti. Bonifazio VIII ne fece la legge, « *Nullique* (sono le parole della Bolla) *aliquatenus inhonestae personae, nec etiam honestae,* (quando non esista una giusta e manifesta causa) *ac de illius, ad quem pertinuerit, speciali licentia, ingressus vel accessus pateat ad easdem: ut sic a mundanis conspectibus separatae, omnino servire Deo valeant;* » la confermarono i padri del Tridentino sotto pena della scomunica da incorrersi *ipso facto*, peraltro senza alcuna riserva; *Conc. Trid. sess. 25, de Refor., cap. 5,* le parole del quale, siccome spiega la sacra Congregazione, debbonsi intendere « *respectu Monasterii, non autem respectu ingredientis.* » Fagnano, *cap. Cum virum, de Regularibus., num. 20.* S. Pio V ne comandò la più scrupolosa osservanza; Gregorio VIII aggiunge la riserva alla santa Sede, finalmente per ordine di Clemente VIII la sacra Congregazione dei Vescovi e dei regolari contro i confini d' Italia *extra urbem*, la rinnovò con ispecialità contro tutti quelli che temerariamente vi si introducessero eziandio senza pretesto di licenza ottenuta e senza prava intenzione.

Questa convenientissima legge non solo comprende i secolari di qualunque genere, così nella sopraccitata Costituzione di Benedetto XIV *Regularis disciplina*, ma egualmente i Cardinali e Vescovi, i legati, gl' inquisitori e gli altri prelati che non hanno su quel

Monastero veruna giurisdizione. *Cap. periculoso unic. de stat. Regular.* 6 ; in *Concil. Trident. sess. 25, de Regul. et Monial. cap. 5.*

Nè meno quelli che deputati sono alla clausura delle monache possono avervi l'ingresso unendosi all' Ordinario, quando dal medesimo non sieno stati eletti singolarmente ; *sacr. Congreg. Episc. et regul. apud Gavantum.* Anche allo stesso Vescovo è vietato l' entrarvi quando non lo richieda la necessità o la circostanza di visita. Gregorio XIII *Costit. in dubiis.* Non di più di otto persone ecclesiastiche debbono formare la di lui comitiva, ed in luogo di alcuna di esse qualche laico perito e provetto, se mediante gli affari da trattarsi facesse veramente mestieri. Vedi Luc. Ferrari, alla parola *Episcopus*, art. 6, n. 99, e num. 101. Se il Vescovo senza necessità trasgredisse a quanto viene dalla legge prescritto, per la prima volta incorrerebbe nell' interdetto *ab ingressu Ecclesiae*, per la seconda nella sospensione dai pontificali, per la terza finalmente nella scomunica maggiore, peraltro senza veruna riserva ; Gregorio XIII nella *cit. Costit.*

A tutti quegli inservienti che non possono compire l' opera loro fuori dell' interno, è permesso, con la licenza del Vescovo, entrare nel Monastero, con la presunzione peraltro di non impiegarsi in altri esercizi fuori della professione per cui sono stati autorizzati. Fra questi debbonsi annoverare, 1. i gestori, sindaci ed altri amministratori : 2. Il confessore nei casi urgenti di grave e pericolosa malattia, nella qual circostanza non deve andare per il convento vagando, ma per il retto sentiero, senza portarsi a visitare le altre religiose leggermente incomodate di salute. 3. I medici ed i chirurghi, ai quali è concessa la licenza generale così di giorno, come di notte nei casi di necessità. Così la sacra Congregazione dei Vescovi e dei regolari, in *Ferrarien. 2 julii 1599.* Questi (nei luoghi ove sono numerosi) debbonsi prescegliere di morigerati costumi e dell' età di 50 anni. La stessa Congregazione 7 marzo 1617 e 14 giugno 1625. Comunque essi sieno debbono entrare dall' inferma accompagnati con tutte le convenienti cautele. Il medico straordinario non dee premettersi se non nelle gravissime infermità. Sempre la stessa Congregazione 26 maggio 1601.

Se si bramano più estese notizie in ordine ai Monasteri si consul-

tino Luc. Ferrari alla parola *Moniales art. 1* fino a tutto l'*art. 5*; Barbosa, *de Offic. et potest. Episc.* a pag. 266 ad 268, Van-Espen, *Jus. Eccl. univ., tom. 1, part. 1, tit. 50, de voto cast., cap. 3 e 4 e tit. 31 de Monasterior. superiorib.* ed altri.

C A S O 1.º

Molti secolari ecclesiastici e laici, abitando nelle adjacenze di certo Monastero ricusano di riconoscere per loro pastore il parroco della chiesa nei cui confini trovasi situato il Monastero medesimo. In ciò sono protetti dal superiore regolare, e ricusa di permettere al sacerdote che amministri loro i sacramenti, dicendo che sono sudditi del Monastero da cui ricevono una giornaliera mercede, e perciò immuni dall' autorità del parroco. Domandasi se abbia ragione il superiore del Monastero oppure se il parroco secolare possa sopra di questi esercitare i suoi diritti?

Quanto esige il parroco da questi secolari ecclesiastici e laici che abitano nelle adjacenze del Monastero è consentaneo alla giustizia ed al diritto comune. Imperciocchè secondo questo tutti i secolari ecclesiastici e laici, che abitano nei luoghi esteriori del Monastero sono veramente parrocchiani di quel sacerdote che alla chiesa presiede, entro i cui confini trovasi il Monastero.

La prima ragione di ciò si è che tutti gli altri sacerdoti godono di questo diritto di amministrare i sacramenti a tali persone. La seconda ragione, perciocchè i sacerdoti confessori del Monastero non hanno la facoltà di ascoltare le confessioni dei secolari senza una speciale permissione del Vescovo, la quale sebbene ottengano non toglie mai che quei secolari non sieno parrocchiani del sacerdote del luogo, in cui trovasi situato il Monastero, in tutte le altre cose. Così che a lui solo appartenga, a cagion di esempio, di celebrare i loro matrimonii o per sè o per un altro sacerdote da lui stabilito, secondo la ordinazione del Concilio di Trento, *sess. 24 de Reformat., cap. 1.* A lui pure appartiene l' amministrare il santissimo Viatico ed il sacramento della Estrema Unzione, ove sieno in pericolo di morte; le quali cose non possono farsi da alcun religioso del Monastero senza

incorrere *ipso facto* nella scomunica secondo le parole di Clemente V nel Concilio generale di Vienna nel Delfinato in *Clement. relog. 1 de privileg. et exess. privileg.*: « *Religiosi qui clericis aut laicis sacramentum Unctionis Extremae, vel Eucharistiae ministrare, Matrimonium solemnizare, non habita super hoc parocchialis presbyteri licentia speciali . . . excommunicationis incurrant sententiam ipso facto, per Sedem Apostolicam dumtaxat absolvendi . . . nullo religionis eisdem super hoc exemptionis, vel alio privilegio suffragante.* »

Questa decisione può confermarsi col decreto del Concilio di Trento, *sess. 28, de Reform., c. 13*, ove dice: « *Nullum etiam regulare posse confessiones secularium, etiam sacerdotum, audire; nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium, aut ab Episcopis per examen si illis videbitur necessarium, aut alias idoneus judicetur, et approbationem . . . obtineat: privilegiis et consuetudine quacumque, et etiam immemorabili non obstantibus.* »

PONTAS.

C A S O 2.º

Il Monastero dell'ordine di santa Cordula, volendosi sottrarre alla giurisdizione del Vescovo, si aggregò ad un altro ordine. Domandasi se per cotal guisa il Vescovo abbia perduta la giurisdizione di cui godeva sopra questo Monastero; e se non possa in progresso di tempo esercitare su di quello alcun atto di giurisdizione?

Intorno a ciò diciamo che il Monastero di santa Cordula non poteva ad altro Monastero aggregarsi senza il permesso del Vescovo diocesano, finchè trovasi sotto la sua giurisdizione, ed unirsi all'altro Monastero a quell'unico fine di togliersi dal potere giurisdiziale di lui. Le quali cose diciamo per molte ragioni.

In primo luogo: Perchè solamente ai Monasteri che sono esenti dalla giurisdizione è permesso di aggregarsi ad un altro Monastero, siccome con tutta chiarezza dichiarò il Concilio Tridentino *sess. 25, de Reform. Regular., cap. 8*. Dicendo: « *Monasteria omnia, quae generalibus capitulis, aut Episcopis non subsunt, nec suos habent Ordinarios regulares, sed sub immediata Sedis Apostolicae protectione ac directione regi consueverunt, teneantur infra annum a fine praesentis*

Concilii . . . se se in Congregatione redigere. » Questo decreto fu accettato e approvato dall' editto Blasense, art. 27, che dice : « *Quaelibet Monasteria quae non subsunt capitulis generalibus, ac praetendunt se immediate Sedi Apostolicae subijci, teneri infra annum, se in Congregatione aliquo sui ordinis redigere, in hoc regno.* »

In secondo luogo. Perciocchè non basta che il Monastero sia fra i non soggetti affinchè possa aggregarsi ad altro ; ma conviene che il Monastero cui si associa sia del medesimo ordine : locchè non ha luogo nel caso nostro. Questo si prova con la disposizione del capo XIV del Concilio generale di Laterano tenuto nell'anno 1215 sotto il pontificato di Innocenzo III, cap. *In singulis 7, de Statut. monachorum, lib. 3, tit. 55*, il quale prescrive che le aggregazioni dei Monasteri si facciano solamente fra quelli del medesimo ordine : « *In quo diligens habeatur tractatus de Reformatione ordinis.* » Si prova anche la cosa dal Concilio Tridentino, che al pari del Lateranense ordinò che le aggregazioni dei Monasteri immuni, e dipendenti soltanto dalla santa Sede si facciano solamente secondo la formula prescritta dal sopraccitato Concilio : « *Juxta formam Constitutionis Innocentii III in concilio generali.* »

In terzo luogo : Sebbene si supponesse che il Monastero di santa Cordula appartenesse direttamente alla giurisdizione della Sede Apostolica e si aggregasse ad un Monastero dello stesso ordine, pure ciò non sarebbe sufficiente affinchè fosse legittima la aggregazione. Imperciocchè sarebbe necessario che fosse stata eseguita dentro un anno dopo il termine del Concilio di Trento, secondo l'espressioni dello stesso : « *Teneantur infra annum a fine hujus concilii praesentis.* »

PONTAS.

C A S O 3.º

Il Monastero di santa Godulla ha una Bolla dell' anno 1562, in cui il Pontefice dichiara di porlo sotto la tutela dei santi apostoli Pietro e Paolo. Per questa Bolla diviene egli esente dalla giurisdizione vescovile, e si può ritenere direttamente sotto la protezione e giurisdizione della Sede Apostolica ?

Egli è certo che questa Bolla non basta a rendere quel Monastero

immune, e toglierlo dalla giurisdizione del Vescovo nella cui diocesi si ritrova. Ciò evidentemente apparisce dalla Costituzione di Bonifazio VIII, in *cap. Si Papa 10 de Privilegiis in 6, lib. 5, tit. 7*, di cui sono le seguenti parole: « *Si Papa in aliquo privilegio, vel scriptura, non facta principaliter super donatione, vel sententia exemptionis, seu etiam libertatis aliquam ecclesiam ad jus et proprietatem Romanae Ecclesiae pertinere, vel consimilia verba narret; non propterea illius ecclesiae exemptio est probata, nisi de libertate aliter doceatur... similiter si aliqui recipiantur in proprios et speciales subjectos; censentur exempti: non sic, si in proprios et speciales filios Romanae Ecclesiae sint recepti; tales quippe exempti propterea non existunt.* »

Questa decisione si appoggia per maggior fermezza alla Decretale di Gregorio IX, in *cap. Recepimus 6 de Privil. et excess. privileg.* Adunque, sebbene il Monastero di santa Godulla non solo esistesse sotto la semplice protezione del Pontefice, ma di più pagasse anche un censo allo stesso; pure sarebbe sempre soggetto al Vescovo diocesano.

PONTAS.

C A S O 4.º

Ottaviano arcivescovo di Lisbona avendo inteso che la clausura del Monastero di santa Godeberta non era conforme alla disciplina monastica, vi entrò di sua autorità per esaminare le cose ed accertarsi del fatto; sebbene le religiose di quello lo avesse avvertito che egli non aveva alcuna giurisdizione sopra di esse, dipendendo direttamente da un altro superiore. L'Arcivescovo non contende con quel superiore della giurisdizione, pure da quello nè domandò nè ottenne il necessario permesso per entrarvi. Domandasi se questo Arcivescovo sia incorso nella scomunica pronunziata dal Concilio di Trento contro quelli che entrano in un Monastero di vergini?

In questo caso Ottaviano non incorse nella scomunica, imperciocchè poteva egli per diritto entrare nel Monastero ad osservarvi se le cose erano nell'ordine dovuto; e di più perchè quando si tratta di censura in essa non sono compresi i superiori, siccome dichiarò Innocenzo IV nel primo Concilio di Lione tenuto l'anno 1245 colle seguenti parole; in *cap. Quia periculosum 4 de Sent. Excomm., ecc., in*

6, lib. 5, tit. 11: «*Quia periculosum est Episcopis et eorum superioribus propter executionem pontificalis officii, quod frequenter incumbit, ut in aliquo casu interdicti vel suspensionis incurrant sententiam ipso facto; nos deliberatione provido duximus statuendum ut Episcopi et alii superiores praelati, nullius Constitutionis occasione, sententiae, sive mandati praedictam incurrant sententiam ullatenus ipso jure: nisi in ipsis de Episcopis expressa mentio habeatur.*» Il Concilio di Trento intorno a ciò non fa una distinta menzione dei Vescovi. Adunque Ottaviano non incorse in alcuna censura per la cosa che praticò, di cui si tratta nel caso proposto.

PONTAS.

C A S O 5.º

Gaetano vescovo di Trebisonda, pretende di avere un diritto sul Monastero di santa Cunegonda, sebbene sia immune dalla giurisdizione vescovile e sia sotto la immediata protezione del Pontefice. Volle poi esercitare questo diritto, 1. Nell' esame del ciborio, degli olii santi, delle reliquie e della clausura. 2. Nello scrutinio per le elezioni. 3. Vietando alla superiora di non ammettere ai voti solenni alcuna vergine, prima dell' esame. 4. Nel sindacare quelle che andavano a convitto prima dell' entrarvi, entrate, e quando uscivano. L' abbadessa vi si oppone. Domandasi se possa opporsi? Se il Vescovo abbia diritto di esercitare alcuna di queste cose?

Sebbene il Monastero di santa Cunegonda sia immune dall' ordinaria giurisdizione del Vescovo; pure se non si aggregò a qualche congregazione, al Vescovo si addice il diritto di osservare ogni cosa di quel Monastero, siccome di ogni altro non esente dalla sua diocesi. Imperciocchè il Concilio di Trento, *sess. 25, cap. 9*, così si esprime: «*Monasteria sanctimonialium, sanctae sedi Apostolicae immediate subjecta, etiam sub nomine capitulorum sancti Petri vel sancti Joannis, vel alias quomodocumque nuncupentur, ab Episcopis, tamquam dictae sedis delegatis, gubernentur, non obstantibus quibuscumque.*» Queste sono le parole del Concilio ricevuto ed approvato dall' editto Blasense, che così parla: «*Omnia Monasteria quae non sunt Capituli generalis et quae contendunt se esse sanctae Sedi immediate subjecta, teneri*

» *intra annum cuiusdam ordinis sui Congregationi in hoc regno socium*
 » *se adungere in qua sancientur statuta, et Constituentur Inspectores,*
 » *qui curent exactioni mandari, et observari ea, quae ad disciplinam*
 » *regularem statuta fuerint: Si auditum abnuerint, vel moram injecerint*
 » *quippiam, iis ab Episcopo provideatur.* » Così parla l' editto, dal che
 risulta. 1. *Ejusmodi Monasterium aggregationi fieri debere cum ejusdem*
ordinis Coenobio, et juxta formulam praescriptam a Concilio generali
Lateranensi, habito pontifice Innocentio III, ut jam diximus, dum alteri
difficultati superius respondebamus. 2. *Si vero aggregatio facta non fue-*
rit tempore a Concilio Tridentino praefixo: infra annum a fine prae-
sentis Concilii, et edicto Blesarum quod decretum illud confirmavit; si
autem facta fuerit tantum post annum elapsum a promulgato et in acta
publica relato illo edicto die 25 januari 1580, nulla est et irrita: et
nullam illius rationem habere neuliquam tenetur episcopus.

Sed non plane eadem est ratio Monasteriorum virginum quae sunt
Congregationum, in illa potestatem integram ac universam non habet il-
las cogendi censuris et interdictis ab ipso pronuntiatas se subjacere, ut
idem Concilium habet, dum ait, Conc. Trid., sess. 25, cit. c. 12: Cen-
surae et interdicta, nedum a Sede Apostolica emanata, sed etiam ab
Ordinariis promulgata, mandante Episcopo, a regularibus in eorum ec-
clesiis publicentur atque servantur.

Secundus casus est, quod illas cogat festa dioeceseos observare. Dies
autem festi quos in dioecesi sua servandos idem Episcopus praeceperit,
ab exemptis omnibus, etiam regularibus, servantur, addit illud ipsum
Concilium.

Tertius est, ut illos illasve puniat, qui scandalum creant, si eorum
superiores eos punire negligant, ut propterea mandato illius Concilii
decreto, idem ib. c. 14, his verbis: Regularis non subditus Episcopo in-
stante, a suo superiore intra tempus ab Episcopo praefigendum, severe
puniatur; ac de suo superiore officio privetur et delinquens ab Epi-
scopo puniri possit.

Quartus casus est, ut punire possit eos easve, qui cum sunt extra
sua Monasteria, alibi habitant, quin obedientiam juxta formulas impe-
traverint et scripto, a suis superioribus. Nec liceat regularibus a suis
conventibus recedere, etiam praetextu ad superiores suos accedendi, nisi

ab eisdem missi aut vocati fuerint. Qui vero sine praedicto mandato in scriptis obtento inventus fuerit, ab ordinariis locorum, tamquam desertor sui instituti puniatur. Sic etiam loquuntur Concilii Tridentini patres, *ib.*, c. 4.

Quintus casus est, ut religionis virginibus etiam immunibus confessarios extraordinarios tradant, bis vel ter in anno, ut praecipit Concilium illud, *ibid.*, c. 10. Praeter Ordinarium autem confessorem, alius extraordinarius ab Episcopo et aliis superioribus bis aut ter in anno offeratur, qui omnium confessionis audire debeat.

Sextus casus est, cum aliquis votis suis reclamatur, quasi illa nuncupaverit ante aetatem requisitam, vel ex violentia, aut prae metu, ac contendit ob rationes allatas, vel alias similes; irrita esse vota illa: Episcopo jus esse judicandi cum superiore regulari, an sint rata vel irrita. Id quoque probatur ex decisione illius ejusdem Concilii, *ibid.*, c. 19: Quicumque regularis praetendat se per vim et metum ingressum esse religionem, aut etiam dicat ante aetatem debitam professum fuisse, aut quid simile; velitque habitum dimittere, quacumque de causa, aut etiam cum habitu descendere sine licentia superiorum, non audiatur, nisi intra quinquenium tantum a die professionis, et tunc non aliter, nisi causas quas praetendit, deduxerit coram superiore suo et ordinario.

Septimus casus spectat concionatores qui in Monasteriis illis immunibus, regularibus subditis concionantur. En decreti verba, *ib.*, sess. 24, de Reform., c. 4; item, sess. 5, de Reform., c. 2: Nullus autem saecularis, sive regularis, etiam in ecclesia suorum ordinum, contradicente Episcopo, praedicare praesumat. Quod intelligitur de regularibus immunibus ut et de aliis, qui etiam in propriis suis ecclesiis concionari non possunt, quin coram Episcopo se susterint, et ab ipso benedictionem petiverint, ut expresse pronuntiatur decreto sessionis V illius Concilii.

Octavus casus spectat saeculares, qui in Monasteriis illis degunt, eum tantum modo quem praescribit Concilium, cujus ecce decretum, *idem*, sess. 25, c. 12: In Monasteriis, seu domibus virorum, seu mulierum quibus imminet animarum cura personarum saecularium praeter eas, quae sunt de illorum Manasteriorum, seu locorum familia, personae tam regulares, quam saeculares, hujusmodi curam exercentes, subsint immediate in iis, quae ad dictam curam et sacramentorum admini-

strationem pertinet, jurisdictioni, visitationi et correctioni Episcopi, in cujus dioecesi sunt sita: nec ibi aliqui, etiam ad nutum admovibiles deputentur, nisi de ejusdem consensu, ac praevio examine per eum, aut ejus vicarios faciendo. His tamen tres immunitates opponit. Primum, in gratiam Monasterii Cluniaci. Secundam in gratiam Monasteriorum in quibus abbates vel generales sedem suam fixerunt, et in quibus ordinis conventus aguntur. Tertiam in gratiam Monasteriorum, quae jurisdictionem episcopalem et temporalem exercent in eos quorum curam gerunt animarum.

Nonus casus denique, de quo agitur in specie proposita, est ut Episcopo liceat ingredi in loca regularia, ut eorum claustra inspiciat, ut necessario concluditur ex ejusdem Concilii verbis istis, idem, sess. 25, c. 5, quibus Bonifacii VIII. Constitutionem, Periculoso, renovat: Sancta Synodus universis Episcopis sub obtestatione divini judicii et interminatione maledictionis aeternae praecipit, ut in omnibus Monasteriis sibi subjectis ordinariam, in aliis vero, Sedis Apostolicae auctoritatem clausuram sanctimoniam, ubi violata fuerit, diligenter restituat, et ubi in violata est conservari maxime procurent. Inobedientes atque contradictores per censuras ecclesiasticas aliasque poenas quacumque appellatione postposita compescentes.

A restringere in fine la cosa osserveremo: 1. Che intorno a quelle che vanno a convitto il Vescovo ha diritto di esaminare in caso che sienvi abusi. 2. Che intorno alle donne maritate che vogliono entrare nel Monastero, al Vescovo si addice l' impedirlo senza il suo permesso, o senza quello del superiore regolare. PONTAS.

C A S O 6.°

Atenodoro, nobile personaggio, e sacerdote di specchiata virtù fu pregato dalla prefetta di certo Monastero di voler entrarvi per soccorrere una religiosa che da apoplessia fu colpita, e di amministrarle i sacramenti se vedesse opportuno, Atenodoro vi entrò per due giorni consecutivi nella mattina e nella sera e nello starvi in quello occupò parte del tempo nell'assistere l' inferma, parte nel visitare altre monache. Domandasi se abbia peccato e se parimenti pecchi la Prefetta che lo pregò ad entrarvi ?

Sebbene alcuno non abbia permesso di entrare nel Monastero di vergini senza il permesso del legittimo superiore, pure Atenodoro potè entrarvi senza commettere peccato, non perchè sia un uomo nobile e dotto, ma perchè la ragione per cui entrò fu di dar soccorso a chi negli estremi momenti ne avea di bisogno. La ragione si è che il precetto della carità vince il precetto di osservare la clausura delle monache.

PONTAS.

C A S O 7.

Il Monastero di santa Eufemia è immune dalla giurisdizione del Vescovo ed immediatamente sotto la protezione della santa Sede. Amadio, che ne ha l'ispezione, senza permesso del Vescovo ascoltò le confessioni delle religiose e vi celebrò la messa. Il Vescovo contende ciò non essergli lecito, e gli proibì di progredire nell'esercizio di queste cose, minacciandolo di castigo. Domandasi qual dei due avesse ragione?

Amadio rettamente non si diportò. Imperciocchè, secondo la decimaottava Bolla di Gregorio XV, *Bull. Inscrutabilis Bullar. Mag., tom. 3, p. 421*, i confessori, anche dei Monasterii immuni, deggiono per le confessioni essere approvati dal Vescovo. Eccone le parole: « *Confessores vero, sive saeculares, sive regulares, quomodocumque exempti tam ordinarii quam extraordinarii ad confessiones monialium, etiam regularibus subjectarum audiendas nullatenus deputari valeant, nisi prius ab Episcopo dioecetano idonei judicentur et approbationem ... obtineant.* »

PONTAS.

M O N E T A

Moneta chiamasi un nummo d'oro, di argento o di altro metallo di una certa forma, peso e prezzo ordinato dal principe, affinchè di tutte le cose che sono in commercio si definisca un prezzo; dicendo

Vol. XIV.

86

il Donato, *leg. Civiles praefat. verum, tit. 3, sect. 2, num. 3, pag. 18*:
 « *Electa materia est, cujus publica ac perpetua aestimatio difficultatibus permutationum aequalitate quantitatis subveniret;* » secondo la legge Origo, 1 ff. *de Cont. tit. Empt., lib. 18, tit. 1.*

L' antica Moneta era quella che in latino chiamavasi *sesta*, la quale valeva poco meno di cinquanta centesimi.

La seconda valeva quattro denari o poco più, e si chiamava *asse*.

La terza valeva 110 assi, e dicevasi *centassis*.

Un' altra valeva 7 denari e dicevasi *obolo*.

Un' altra 3 assi e 6 denari, e chiamavasi *dramma*.

Un' altra 7 assi — *didragma*.

Eravi il *siclo*, che valeva quattro dramme.

Lo *stater* latino costava 14 denari torinesi.

Il *nummo* valeva 10 denari torinesi.

La *mina* costava 10 nummi d' argento.

La voce *Moneta* dal Polmano si definisce, *part. 2, 2, num. 608*:
 « *Pecunia est metallum in Monetam cusum.* »

Si dice *metallo* tanto se sia oro, quanto argento od altro che si può fondere, la *Moneta*, la quale diviene il prezzo delle cose che si vendono o si comperano, cioè quanto stabilisce il loro prezzo, null'altro essendo il prezzo se non « *pecunia valori rei commensa.* »

Il solo principe ha diritto di far fondere *Monete*, e sotto pena di morte è ciò vietato ai privati.

Le leggi romane punivano colla pena di morte coloro che falsavano le *Monete*, ed il codice di Giustiniano e quello di Teodosio contiene molti titoli intorno a quanto alla *Moneta* si addice.

Il delitto di falsar le *Monete* si può commettere nei modi seguenti.

1. Quando un qualche privato fonda *Monete* usando di una materia falsa come di piombo dorato od argentato, invece di oro e di argento; nel qual caso divenne reo di lesa maestà.

2. Coniando *Monete* di reale valore e di real lega senza il permesso del Sovrano.

3. Allorchè la *Moneta* non ha il valore richiesto dalla legge.

4. Quando scientemente si diffondono Monete false in luogo delle buone.

Al solo Sovrano finalmente si appartiene stabilire il prezzo che deve avere ogni Moneta, diminuirlo od aumentarlo e nel commercio interdirla.

C A S O U N I C O .

Il principe Gustavo, stimando che le Monete che correvano nel suo regno avessero un valore superiore al giusto, gli parve conveniente promulgare la diminuzione del prezzo, anzi di abrogarne alcune. Gli abitanti di alcuni luoghi di una provincia rimota stabilirono di continuar nel commercio a far correre le Monete siccome prima senza attendere alla diminuzione del valore ed alla abrogazione di alcune fatta dal Sovrano. Domandasi se potessero ciò fare in coscienza?

Sembra che possano. Imperciocchè la legge non può obbligare se non dopo la promulgazione ed accettazione del popolo, secondo il dire di Graziano, *2. leges, distinct. 4*: « *Leges instituuntur, cum promulgantur. Firmantur, cum moribus utentium approbantur. Sicut enim moribus utensium nonnullae leges hodie abrogatae sunt: ita moribus utentium leges confirmantur.* »

Per altra parte sembra che non possano farlo, perciocchè pecca chiunque disobbedisce al Sovrano; specialmente ove trattasi del pubblico bene. Che cosa dir si dovrà?

Non possono quegli abitanti diportarsi a lor talento, e sono obbligati di conformarsi alla legge del sovrano in ogni cosa.

A provare questa decisione conviene supporre per indubitato che il sovrano obblighi sotto pena di peccato i suoi sudditi alla osservanza delle leggi. La qual cosa, sebbene sia vera così da non potervi frapporre alcun dubbio, pure è meglio provarla col Silvio, il quale deduce argomento di prova dalle parole dell'epistola di S. Paolo ai Romani, 13, 1, 2: « *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita est. Non est enim potestas, nisi a Deo; quae autem sunt a Deo ordinatae sunt.* » E poi immediatamente soggiunge: « *Itaque qui resistit*

potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistuat, ipsi sibi damnationem acquirunt. Non enim sine causa gladium portat, Dei enim minister est; vindex in iram ei, qui malum agit.

SILVIO.

M O N I T O R I O



I Monitorii sono ordini abbassati dai giudici ecclesiastici, che ingiungono, sotto pena della scomunica maggiore, a quelli che hanno cognizione di qualche delitto, di rivelarlo, o a quelli che hanno fatto qualche torto al prossimo, di ripararlo.

I Monitorii, che sulle prime stabili furono nelle corti ecclesiastiche, sono poi passati da queste nei tribunali laici che assumono questi soccorsi della chiesa pel bene della società. Il corso che si segue nei Monitorii e che noi spiegheremo minutamente, è quello che colui il quale crede aver interesse a scoprire dei fatti importanti alla sua causa, od a farsi restituire delle cose, di cui egli ignora il possessore, presenta una supplica al giudice, dietro la quale gli è permesso di ricevere un Monitorio. Il Monitorio viene accordato dal giudice della chiesa, ed è pubblicato nelle pastorali istruzioni delle parrocchie. Se, malgrado la minaccia della scomunica, nessuno si è presentato per rivelare o per istituire, si può procedere alla scomunica contro quei tali che rifiutarono, e la sentenza è pubblicata, come lo era stato il Monitorio.

Le censure essendo pene spirituali, e non potendo essere inflitte che dal giudice della chiesa, non avvi che il giudice stesso che possa rilasciare dei Monitorii. I Vescovi hanno dunque questo diritto, ma nei nostri paesi viene questo esercitato dai loro ministri, ai quali si confida l'amministrazione della giurisdizione contenziosa. I capitoli delle chiese cattedrali, in sede vacante, succedono a questa giurisdizione, e la fanno parimente esercitare dai ministri da loro scelti.

Gli Arcivescovi non possono accordarne, nelle diocesi dei loro suffraganei, se non quando il Vescovo è parte nella causa, o allorchè l'istanza che dà luogo alla dimanda del Monitorio, pende innanzi a loro per causa di un' appellazione.

Quantunque le cause dei Monitorii e la loro forma non interessino essenzialmente il ministero dei pastori che non sono incaricati di darli, ma soltanto di farli eseguire, non crediamo cosa affatto inutile di dirne parola, poichè può succedere, che i curati abbiano qualche volta delle rappresentanze a fare, sia alle parti che li ricercano, sia ai giudici che concedono il permesso di ottenerli.

Le censure della Chiesa, e notabilmente la scomunica, essendo estremi gastighi che applicati esser non devono che ai peccati gravissimi, è certo che non si devono decretare che per gravi trasgressioni; ed allorchè di queste non si può altrimenti averne la prova. Sia che i Monitorii siano dati in materia civile o in materia criminale, è necessario sempre che importante ne sia l'oggetto. Non si riguarderebbe come sufficiente cagione per portare un Monitorio lievi ingiurie, ma atroci ingiurie autorizzerebbero ad impartirli, come pure per causa di libelli infamanti. Le leggi non hanno stabilito la gravezza del danno, pel quale debbasi decretare un Monitorio. A Roma si esige che non sia minore di cinquanta scudi romani. In Francia non è determinata la tassa; ma le lettere del Monitorio date per un oggetto tanto mediocre sarebbero incontrastabilmente dichiarate abusive.

Si dovrà far uso giustamente del Monitorio qualora altro mezzo non vi sia per ottenere la prova del fatto. Per tal modo quando un fatto è sufficientemente provato, o allorchè sia di tal natura da non potersi provare col mezzo di testimonii, od allorchè il giudice prevegga che il Monitorio ragionevolmente sarebbe inutile, egli lo deve negare alla parte che lo dimanda.

Il Monitorio porta in capo il nome del superiore che lo ha dato, affiachè venga conosciuto da quale autorità viene emanato. Non è necessario che ciò sia in nome del vescovo, ovvero del ministro che a ciò fare è stato scelto.

Il Monitorio per costume viene accordato dietro dimanda. I

monitorii *motu proprio* non sono in uso. Non si pretende peraltro che fossero dichiarati abusivi, qualora si dessero dietro gravi ragioni, e per una pressante necessità. Non si può accordarli che a coloro che sono veracemente interessati nella causa; e si appellerebbe con successo, per abuso, di un Monitorio accordato a persone, le quali non fossero autorizzate a sostenere la causa. Devesi eziandio rifiutarli agli eretici ed agli scomunicati, i quali indegni si sono resi della protezione della Chiesa.

Non si devono spedire Monitorii senza il permesso di un giudice, sia ecclesiastico per le cose di sua competenza, sia laico pegli oggetti del foro secolare.

I Monitorii devono annunziare in un modo chiaro e positivo i fatti, pei quali vengono decretati, e non solamente in maniera vaga e generale, ma in maniera che niente vi sia di estraneo alla causa. In esai, per quanto è possibile, non devono esser indicate persone che si suppongono colpevoli. Abbiamo detto per quanto è possibile, poichè vi sono dei delitti che per loro natura e per le loro circostanze, di leggieri possono far isorgere l'autore. Le indicazioni ingiuriose sono contrarie alla giustizia e alla carità che in ogni tempo ha diretto la Chiesa, anche quando minaccia i suoi castighi o li porta.

I Monitorii sono quasi sempre indirizzati ai curati e ai vicari; perchè abbiano a pubblicarli nella spiegazione del Vangelo che fanno nelle loro Messe parrocchiali e da questo punto comincia il loro ministero. Non si indirizzano ad altri sacerdoti se non che quando i primi sono sospetti, o ricusano di pubblicare; ed allora vengono incaricati particolari ecclesiastici onde fare le pubblicazioni e raccogliere le cose che vengono manifestate. alcuna fiata succede che la pubblicazione del Monitorio viene ordinata nelle chiese cattedrali o collegiali, o in quelle di regolari; ed allora le lettere sono indirizzate ai capitoli ed ai superiori delle case regolari.

Un ecclesiastico, a cui sia stato indirizzato un Monitorio, deve conoscere che non è desso il giudice delle cause, per le quali è stato spedito; perciò non deve dispensarsi dal pubblicarlo, sotto protesto dell'ingiusto motivo o della sua poca importanza. Se la conoscenza che ha della causa, per la quale il Monitorio è stato spedito, e di fatti

che vi hanno dato luogo, lo rendono persuaso essere surretizio od orretizio il Monitorio, o che qualche altro difetto racchiuda, e crede che insorger ne possano dei grandi inconvenienti, delle querele, delle inimicizie, opererebbe saggiamente, rappresentando ciò alla parte che ha ottenuto il Monitorio, per impegnarla a desisterne. Potrà altresì partecipare quanto ei sa o al giudice che ha concesso permissione di ottenere il Monitorio; o al ministro che l' ha spedito; il tutto secondo la sua prudenza, per far ritirare queste lettere, e sospenderne la pubblicazione. Un altro passo ben degno del zelo dei pastori, dal quale non debbono dispensarsi, quando le circostanze loro lo permettono, si è di procurare di unire le parti innanzi che sia ottenuto il Monitorio o prima che ne sia pubblicato, onde prevenire un sempre indecente clamore, ed impedire che non si trovino compromesse molte coscienze, e di ristabilire tra fratelli la concordia e la pace.

Allorchè questi modi di procedere prudenziali e zelanti non hanno potuto ottenere il loro effetto, il pastore, a cui è stato indirizzato il Monitorio (che sovente parecchi ne riceve in una sol volta), deve, come gli viene ordinato, procedere alla pubblicazione. D' ordinario il Monitorio stesso prescrive che si pubblichi per tre domeniche consecutive. Fa d' uopo conformarsi a questa disposizione, pubblicare le lettere alla spiegazione del Vangelo di tre domeniche tutte di seguito e senza interruzione. Non havvi che un caso, il quale autorizza ad interrompere la pubblicazione; ed è quando in una delle domeniche cade il giorno di Pasqua, della Pentecoste, di Natale o dell' Epifania. La Chiesa non crede bene dover turbare la solennità e la santa gioja di queste feste coll' apparecchio lugubre e minaccevole dei suoi castighi.

Se una di queste feste cadesse in una delle domeniche destinate alla pubblicazione, si renderebbe necessario il differirla e rimetterla alla seguente domenica.

La pubblicazione del Monitorio si fa leggendo le lettere ad alta distinta ed intelligibile voce, parola per parola di modo che tutti gli assistenti intendano e comprendano perfettamente ciò che contiene. Gli ecclesiastici devono conoscere quanto si renderebbero colpevoli, se per la loro maniera di pubblicare il Monitorio lasciassero i fedeli

nell'ignoranza di ciò che contiene: sarebbero essi responsabili del danno che ne risulterebbe. Quelli che pubblicano il Monitorio, nulla devono togliere, nè aggiungere, ma avanti o dopo la pubblicazione possono, ed è altresì un dovere del loro ministero, esortare alla ubbidienza di quanto egli impone, istruirli di ciò che hanno a fare, e far loro conoscere le conseguenze che insorgerebbero dalla loro disobbedienza, che attrarrebbero su di essi la pena della scomunica. Ma queste esortazioni, come tutte le altre, dettate esser debbono dalla carità, e nulla contenere che offender possa l'onore dei particolari, o far cadere il sospetto sopra qualcheduno.

Vi sono anche delle altre cause che obbligano di non far pubblicazioni, e di sospenderle se fossero cominciate. L'una si è allorchè per le vie di diritto si depono contro il medesimo Monitorio. Così quando una delle parti oppone giuridicamente contro la pubblicazione, il curato deve sospenderla fino a che l'opposizione sia giudicata. Del pari un appello significato per abuso sospende la pubblicazione. L'altra causa che sospende la pubblicazione, è quando la parte che ha sollecitato il Monitorio, dà il suo consenso in iscritto ad oggetto che non si facciano le pubblicazioni, quand'anche colui che ha commesso il delitto promettesse di soddisfare, e soddisfacesse realmente.

Non si deve render noti i Monitorii, molti decreti di diversi parlamenti lo proibiscono espressamente; ma si può, allorquando le lettere, lo ordinano, affiggerli nelle pubbliche piazze, alle porte della chiesa ed altrove.

Dalla definizione che noi abbiamo dato del Monitorio, desso può averne due oggetti: o di obbligare a rivelare dei fatti, o a riparare dei torti.

In riguardo ai Monitorii dati per obbligare a rivelare certi fatti alla giustizia si possono fare le seguenti interrogazioni: in conseguenza della pubblicazione di un Monitorio, chi è colui che è obbligato a manifestare? Cosa devesi rivelare? Quando si ha a rivelare? Come devono farsi a riceversi le rivelazioni? Quali sono le ragioni che dispensano?

Le lettere precettive o Monitorii sono un atto di giurisdizione del Vescovo, o del ministro che ingiunge sotto pena di scomunica a

tutti coloro che sono sommessi a questa giurisdizione, obbligati sono a dichiarare tutto ciò che sanno, a meno che non abbiano legittime ragioni per dispensarsene. Fa d' uopo osservare che, in riguardo ai Monitorii non avvi esenzione di giurisdizione, e che tutti coloro che abitano nei luoghi sommessi alla giurisdizione del superiore sono soggetti, qualunque esenzione potessero reclamare.

Dal principio stabilito, che il Monitorio obbliga tutti coloro che sono sommessi alla giurisdizione di quello che lo ha rilasciato, risulta, 1. che obbligano alla rivelazione solamente le persone delle parrocchie della diocesi che si trovano alla pubblicazione del Monitorio, o che leggono gli affissi, o che in qualunque maniera abbiano conoscenza del Monitorio, debbono obbedire. Non dalla autorità del curato, che lo pubblica emana il Monitorio, ma dalla autorità del Vescovo e del suo ministro, che ingiunge la rivelazione a tutti coloro che sono sommessi alla sua giurisdizione. La pubblicazione non ha per iscopo che di far conoscere il precetto; allorchè è cognito sufficientemente a coloro, pei quali è fatto, essi devono ubbidire. Adunque a torto hanno preteso alcuni casisti che il Monitorio non obblighi che i soli abitanti della parrocchia, in cui sia stato pubblicato.

2. Risulta dallo stesso principio che gli abitanti di una diocesi straniera non sono astretti dal Monitorio alla rivelazione, poichè non sono sotto la giurisdizione del Vescovo o del ministro che ha esteso il Monitorio, e che non può nè far loro dei comandamenti nè portar loro delle pene.

3. Ne risulta ancora che gli abitanti di una diocesi, che si trovano provvisoriamente in una parrocchia, in cui si pubblica un Monitorio, non sono obbligati a manifestare; tali sono i viaggiatori, i mercanti stranieri e quelli che per un soggiorno cortissimo non hanno acquistato nè domicilio nè quasi domicilio. Eglino non sono sommessi alla giurisdizione diocesana, nè a motivo di domicilio, nè a cagione di delitto, perchè si suppone che non ne abbiano nessuna parte, ma soltanto conoscenza.

4. Si può ancora concludere, che un particolare, che esce dalla diocesi dopo la prima pubblicazione del Monitorio, è obbligato di rivelare ciò che sa, poichè ha ricevuto l'ordine al quale era egli

sommesso, ma molti teologi pensano, che se fosse uscito dalla diocesi avanti la pubblicazione, e se non vi fosse rientrato che dopo il giudizio della causa che ha dato luogo al Monitorio, non ha veruna obbligazione, quantunque non abbia altrove stabilito il suo domicilio. Secondo questo la giurisdizione episcopale non estendendosi fuori dei limiti della diocesi, non può imporre dei doveri a quelli che sono fuori di questi limiti. Peraltro se un particolare, sapendo che un Monitorio deve essere ben presto pubblicato, abbandonasse la sua diocesi onde sottrarsi alla obbligazione di manifestare, non si scioglierebbe da questa obbligazione, e non scapperebbe la censura; questa ingannevole assenza non gli impedirebbe di essere soggetto, in quanto a questo punto, alla giurisdizione del suo Vescovo.

5. Finalmente dal medesimo principio se ne può inferire, che nelle diocesi, in cui vi sono, parecchi ministri, i Monitorii dati ad uno di questi non obbligano alla rivelazione tutti i soggetti della diocesi, ma solamente quei di sua giurisdizione.

Gli ebrei, gl' infedeli, i catecumeni e tutti quelli in fine che non sono membri della Chiesa, non sono sommessi ai Monitorii, non avendo la Chiesa sopra di loro alcuna giurisdizione.

Quelli che non hanno l'uso della ragione, come i fanciulli, nei quali non è ancora sviluppata la ragione, ed i menteccati non possono essere mai ai Monitorii soggetti. Vi sono maggiori difficoltà riguardo agl' impuberi. Sembra che possa dipendere dalla conoscenza che hanno dei Monitorii, dell' obbligazione che impongono, dalle pene che arrecano. Quando non si astengono dal manifestare per sola ignoranza, ma lo fanno per malizia, è bene che non vadano esenti dalla scomunica.

Gli ecclesiastici ed i religiosi sono obbligati, quanto i laici, a manifestare ciò che sanno dei fatti contenuti nel Monitorio, e soggetti sono alla medesima pena se vi mancassero. Eccettuansi ordinariamente i casi, nei quali dalla rivelazione loro potesse seguirne la morte e lo spargimento di sangue.

Quegli, in grazia di cui venne dato il Monitorio, non è tenuto alla rivelazione dei fatti di sua conoscenza; ma se il Monitorio è stato emanato sopra la richiesta del pubblico, quegli che è stato offeso è

in obbligo di dichiarare tutto ciò ch'è di sua conoscenza. Può condonare l'offesa che gli è stata fatta alla società, per cui il pubblico stipula.

È affatto contro il diritto naturalè che un uomo sia obbligato di esporre sè stesso; quindi i Monitorii non obbligano tutti quelli che dichiarando ciò che sanno, si trovassero compromessi ed esposti a qualche pena.

I congiunti e gl'interessati dalle parti non sono tenuti a rivelare ciò che sanno. Le leggi proibiscono di ricevere in giustizia le deposizioni dei congiunti e degl'interessati delle parti, finò ai figli dei cugini germani, e però fino a questo grado di parentela non sono obbligati alla rivelazione.

Vi sono maggiori difficoltà in quanto ai servitori delle parti. Le leggi non dicono che si debba rigettare la loro testimonianza, ma le loro disposizioni della qualità di servi vengono rese deboli. Crediamo che ordinariamente i servitori tenuti non siano, in virtù di un Monitorio, di dichiarare ciò che sanno rispetto ai loro padroni, e non essere obbligati che nel caso, in cui la verità non può essere conosciuta, che per la testimonianza dei domestici; ciò che sovente succede riguardo ai fatti che hanno avuto corso fra le domestiche pareti.

Avvi un'altra circostanza, nella quale si giudica, che non solamente i servitori, ma eziandio i parenti e gli ecclesiastici nei casi in cui ne seguisce la morte, sono obbligati di venire alla rivelazione, e ciò quando i fatti contenuti nel Monitorio minacciano di lor natura qualche gran danno o allo stato o alla Chiesa, come potrebbe essere il delitto di lesa maestà, una cospirazione contro il governo, un'eresia che si sparga, ecc.

Quantunque, le persone riputate infami non sieno ricevute a deporre in giustizia, pure obbligate sono a rivelare sopra i Monitorii, imperciocchè le loro dichiarazioni possono dare dei lumi e condurre alle prove dei fatti.

Siamo in obbligo di rivelare ciò che si sa in riguardo ai fatti denunziati nel Monitorio, le circostanze e le dipendenze. Si deve adunque dire, non solamente il fatto in sè stesso, ma le circostanze del fatto, e particolarmente quelle che possono servire ad acquistare una

più estesa conoscenza, tuttociò che riguarda i complici, gli autori del delitto, ecc.; ma non si devono raccontare le minute circostanze ridicole, inutili ed estranee alla causa. Meno ancora devesi parlare di altri fatti, quando fossero dipendenti dai fatti denunziati nel Monitorio, e a meno che non potessero servire ad acquistare sopra questi fatti delle utili conoscenze.

I sacerdoti che ricevono le rivelazioni, devono a rivelare, che fanno male, quando, per ignoranza, o molto più ancora, per malizia, racchiudono nel loro dire dei fatti estranei al Monitorio.

Devesi dichiarare ciò che si sa, e non già ciò che si suppone o che si dubita. Si deve dunque rivelare ciò che si ha veduto, che si ha udito da persone degne di fede, e che potessero essere istruite; ciò che si raccoglie dalla voce degli autori del fatto, o di quelli che ne hanno avuto qualche parte; in una parola, tutto ciò di cui si è istruiti, in modo da potersi credere con fondamento le verità del fatto. Si deve manifestarlo quand' anche non si avesse a produrre una prova sufficiente, poichè la rivelazione serve al giudice d' indizio, lo mette a portata di formare delle conghietture e di trovare delle prove atte a scoprire la verità. Ma allorchè la conoscenza che si ha è fondata sopra delle voci sparse, o sopra parole di persone che non si credan veridiche e bene istruite, o sopra ragionamenti di persone veridiche, ma fondate sopra cose che hanno udito, non siamo tenuti di venire alla rivelazione. Non si può dire in tali casi che i fatti si sappiano veramente.

Comunemente si crede non essere obbligato a rivelare quegli che sa, e conosce essere inutile la sua rivelazione. Per esempio, quegli che non conosce il fatto sennonchè dietro rapporto di una o più persone degne di fede, ma che hanno di già depresso riguardo al fatto, è sicuro che la sua deposizione nulla aggiungerebbe alla prima. Ma è necessario che sia ben certo quegli che si rifiuta dalla rivelazione, che ciò ch' egli riferisce sarebbe inutile; poichè nel dubbio, è più sicuro di dichiarare ciò che si sa, lasciando al giudice la decisione dell' uso che può farne e degl' indizii che da ciò ne può trarre.

Siamo tenuti di manifestare nel tempo prescritto dal Monitorio, di modo che si esponiamo a subire la scomunica, se frapponiamo

indugi nella dichiarazione; ma non si deve aspettare questo termine. Tutte le pubblicazioni essendo comandamenti che fa la Chiesa, si deve, qualora si possa, obbedire subitamente, e quelli che senza ragione differiscono al termine, non sono esenti da colpa, tanto più che il ritardo può divenire nocevole per mancanza di prove, per l'impossibilità di pagare sopravvenuta ad un debitore, ec., vi possono essere peraltro delle buone ragioni che impegnino a differire la rivelazione. Oltre a quelle che risultano dalla impossibilità, in cui si fosse nei primi giorni, per l' infermità, per affari o per lontananza, ec., si può ritardare la rivelazione anche per prendere indizii più certi sul fatto, sulle circostanze delle quali non siamo bastantemente sicuri, e delle quali non si risovveniamo quanto basta; o perchè si vuol consultare sopra quanto si deve agire, o veramente per acquistar tempo di prevenire le persone, contro le quali vien formata la dichiarazione, od ancora perchè avvii fondata speranza di conciliar l' affare prima della pubblicazione o per altri simili motivi egualmente legittimi.

L' obbligazione di svelare, che impone il Monitorio, e che l' acquistarono, spirato questo termine, e quelli che conoscendolo hanno rifiutato di obbedire sono obbligati anche in questo tempo di assoggettarsi alla Chiesa col manifestar ciò che sanno. Non è prescritto l' ultimo termine, perchè, spirato, cessi l' obbligazione, ma è stato prescritto per accelerarne la partecipazione. Il termine del ritardo è fatale per subire la pena, non già per isciogliere dal dovere di manifestare. Devesi adunque dichiarare ciò che si sa, in fino a che può esser utile la dichiarazione alla giustizia, quand' anche sia stata segnata e pubblicata la sentenza di scomunica, e ci abbia colpito. La migliore e la più necessaria disposizione onde ottenere l' assoluzione si è di sottomettersi all' autorità che ha inflitto la censura, e di riparare al peccato che la attrasse.

Vi sono molte cause, le quali dispensano dal partecipare i fatti nel Monitorio contenuti.

1. Si ritiene comunemente che questa obbligazione cessi colla morte e colla dimissione dell' ordinario che ha dato il Monitorio. Giudicasi che più non esistendo l' autorità che prescrisse la rivelazione, non esista del pari l' obbligazione di rivelare.

2. L' appellazione intercetta del Monitorio, o l' opposizione che vi è formata, sono mezzi di diritto che sospendono la obbligazione di rivelare fino al pronunziato giudizio, come sospende la pubblicazione. L' appellazione e la opposizione determineranno se il Monitorio debba o no avere il suo affetto. Ora, fino a che tale questione non è decisa, non è ragionevole di darne corso. L' effetto decider dovrà la questione che è innanzi al giudice pendente.

3. Quando si sappia che il delitto è riparato, o conciliato l' affare, non avvi più luogo alla rivelazione. L' intenzione del superiore ebbe il suo effetto, poichè il peccatore si è realdito ed il prossimo soddisfato. Fa d' uopo impertanto eccettuare il caso in cui il Monitorio sia stato dato sopra domanda del pubblico. Siccome allora il motivo non è tanto di punire il delitto, quanto di ricondurre il colpevole a buona meta, l' intenzione del superiore non è del tutto compiuta per la soddisfazione fatta all' offeso: rimane ancora il pubblico a soddisfare, e a tale oggetto è necessaria la rivelazione.

4. Un altra causa che dispensa dal rivelare ciò che si sa de' fatti nel Monitorio contenuti, si è l' obbligazione che si avesse contratto di osservare sopra tali fatti il secreto. La legge della segretezza che è di naturale diritto, è anteriore al comandamento rinchiuso nel Monitorio, quindi tutto ciò che si ha potuto sapere relativamente a questi fatti nell' interno dell' amicizia, e sotto il sigillo della confidenza, non debbe essere dichiarato, e chi ricusasse di parteciparlo, non incorrerebbe nella scomunica. Non è così se un colpevole, per impedire ad un uomo di partecipare dei fatti che conosce, andasse egli a farne la confidenza. Oltre che l' inganno non deve servire al suo autore, allorchè indipendentemente dalla confidenza abbiamo saputo per altra via i fatti, è nostro obbligo di rivelarli, ma in questo caso è molto bene l' inserire nella sua dichiarazione, per quali vie, della confidenza in fuori, abbiasi saputo il fatto, di cui trattasi. Non siamo obbligati a tener segrete le cose rese cognite dalla leggierezza e dalla imprudenza degl' interessati: tali non sonò le confidenze che siamo in obbligo di tener celate. Noi siamo del pari tenuti, giusta il parere comune dei dottori, quando può risultarne un gran male contro il governo, contro il re, contro la fede e la religione, quando trattasi di

un delitto non ancora compiuto, che può cagionare un male notevole ad un terzo, o di giustificare un innocente esposto ad una condanna. Finalmente si eccettuano dalla legge del segreto gl' impedimenti del matrimonio che siamo tenuti di dichiarare, quand' anche sappiasi sotto il sigillo di confidenza, a cagione dell' interesse maggiore che aver si deve pei particolari, per lo stato e per la Chiesa, onde non si celebrino matrimoni nulli.

Le persone che sono state consultate sopra un affare, avvocati, procuratori ed altri, quelli, ai quali fu confidato il segreto, a causa della loro professione, come i medici, i chirurghi devono il segreto mantenere, almeno si strettamente, come quelli che l' hanno ricevuto in confidenza: per tal modo il Monitorio non gli obbliga a rivelare ciò che sanno,

Si conosce bene quanto a più forte ragione sciogliet non debbasi il sigillo della confessione, e quanto questo è superiore al comando del Monitorio. Non solamente il confessore, ma eziandio quello ch' è stato l' interprete di una confessione; quegli che l' ha intesa per essere stato troppo vicino al confessionario; quegli che ha trovato una confessione scritta; in una parola, tutti coloro che per qualunque mezzo legittimo o peccaminoso hanno avuto conoscenza di una confessione, non solamente non sono obbligati di render palese ciò che hanno con tal mezzo rivelato, ma eziandio peccherebbero mortalmente se ciò rivelassero in conseguenza di un Monitorio. Si deve dire altrettanto di un dottore che fosse stato consultato sopra un caso di coscienza, la di cui obbligazione, relativamente, si avvicina a quella del confessore.

5. Non siamo obbligati di rivelare ciò che sappiamo intorno ai fatti contenuti nel Monitorio, quando non si può farlo, senza esporsi al rischio di perdere la vita, l' onore, i beni di fortuna, od a soffrire qualche danno considerabile. Noi non siamo obbligati, per far del bene al prossimo, di andare incontro ad un male notevole; per tal modo quegli ch' è minacciato di violenza, se rivela ciò che conosce, e non ha un sicuro mezzo per evitarla, può dispensarsi di rivelare. Così si dica degli altri casi, in cui fossimo esposti ad altri inconvenienti.

È lodevole pratica, utile e conforme a ciò che prescrive il nostro

Signore in riguardo alla fraterna correzione, quella di avvertire colui, del quale si scuopre qualche cosa, soprattutto se il fatto è secreto, e se vi ha luogo a sperare di poter obbligare il colpevole a riparare al suo torto; ma questa è una delle direzioni, in cui lo zelo deve essere particolarmente diretto dalla prudenza.

I teologi sono divisi sopra la quistione che tratta di sapere, se colui che si è astenuto dal partecipare un secreto allorquando lo deve fare, è tenuto di riparare al torto che ha fatto col suo silenzio. Noi pensiamo che il suo confessore debba obbligarlo, primieramente perchè questo sentimento è il più sicuro in pratica, ed in seguito perchè ci sembra il più vero nella speculativa. L' obbligazione di dichiarare i fatti dal Monitorio indicati e imposta dalla autorità legittima a tutti quelli che li sanno: la parte richiedente ha acquistato un reale diritto sopra le loro testimonianze, dessi lo devono a titolo di giustizia. È cosa di massima che siamo tenuti di riparare il torto che non abbiamo impedito, quando per giustizia farlo si doveva. Si pensa altresì che quelli che non devono rivelare, e che male a proposito rivelano, sono tenuti di riparare il torto che fece la loro dichiarazione.

Tocca ai sacerdoti che hanno pubblicati i Monitorii a ricevere le rivelazioni che in seguito vengono fatte. Debbono sapere che queste rivelazioni non sono deposizioni giuridiche, ma semplici memorie di istruzione, che servono a dirigere il giudice, a fargli conoscere i testimoni che deve interpellare, i fatti e le circostanze che sono importanti di verificare non debbono adunque erigere giuramenti dai partecipanti, tanto più che perciò non hanno le qualità richieste; ma devono soltanto scrivere ciò che dichiarano i rivelanti. Le rivelazioni devono essere scritte in carta comune, a contenere esattamente ciò che è dichiarato dalla persona che rivela, senza aggiungere togliere o cangiare cosa alcuna. Non deve nemmeno il curato interrogare il rivelante, ne cercare di farlo parlare; ma s' egli raccontasse dei fatti non appartenenti all' argomento, lo può avvisare. Può altresì fare delle osservazioni sopra delle espressioni equivoche ed oscure, e sopra altre mancanze se nella rivelazione scoprisse: ma non deve in nulla alterare la rivelazione, la quale deve essere del tutto opera del

rivelante. Qualora la dichiarazione sia scritta fa d' uopo suggellarla ed inviarla alla cancelleria del tribunale, nel quale pende la causa. L' ecclesiastico che ha ricevuto una rivelazione, è obbligato al più profondo secreto sopra quanto contiene.

Se fra le persone che hanno a manifestare dei fatti se ne trovassero d' ammalate, che non potessero recarsi al curato o al vicario, si dovrà andarle a sentire.

Si troverà nel Rituale le formule che dovranno impiegare i curati e vicari, sì per iscrivere le dichiarazioni fatte sopra il Monitorio, che per attestarne la pubblicazione.

Noi abbiamo osservati che tutti i Monitorii non hanno per oggetto di obbligare a render noti dei fatti incogniti, e che ve ne sono di quelli i quali ordinano di riparare dei torti, ovvero di restituire delle cose rapite, sopra questo genere di Monitorii si può fare le seguenti ricerche: chi è tenuto a restituire? Che cosa si deve restituire? Quali cause esentano dalla restituzione?

Le risposte a queste quistioni sono facili, ed appoggiate ai principii stabiliti sulla restituzione. Tutti coloro che saranno tenuti di restituire indipendentemente dal Monitorio, lo devono, se anche non lo avessero avuto, nè possono dispensarsi; e, al contrario, coloro che non sono tenuti alla restituzione, non incontrano alcuna obbligazione per causa del Monitorio. L' oggetto dei Monitorii sotto questo aspetto, non è d' imporre nuove obbligazioni, ma d' impegnare ad eseguir quelle che le leggi naturali, civili e religiose impongono. Ed altresì per giudicare se incorrono nella scomunica, non restituendo dietro al Monitorio, non resta che a vedere se erano tenuti a restituire avanti il Monitorio.

Lo stesso principio scioglie eziandio la seconda questione. Si deve, dopo il Monitorio, restituire ciò che si avrebbe dovuto restituire avanti il Monitorio.

Finalmente per la stessa ragione le cause che scusano della restituzione, scusano altresì allorchè siavi un Monitorio. Si può vedere i principii sopra la restituzione.

Quantunque i Monitorii prescrivano, sotto pena di scomunica, di manifestare o di restituire, non è scomunicato *ipso facto* colui che

trascuro di obbedire. Questa scomunica non è di *latae*, ma di *ferendae sententiae*. Fa d'uopo adunque, perchè questa pena sia incontrata, che venga emanata dal giudice ecclesiastico con una sentenza che dichiari scomunicati tutti coloro che hanno ricusato di obbedire. Succede spesso che il Monitorio non è seguito dalla sentenza di scomunica, e specialmente allorchè sopra il Monitorio si sono fatte delle rivelazioni, non si giudica necessario di scomunicare coloro che si sono astenuti dal farne. Ma se queste persone non sono scomunicate, devono sapere che hanno commesso un grandissimo peccato disobbedendo alla Chiesa, e ponendo in non cale le censure di lei.

Allorchè la pubblicazione del Monitorio non ha prodotto delle sufficienti rischiarazioni sopra l'esposizione che fece la parte querelante il ministro presenta una sentenza di scomunica, ed ordina che sia pubblicata come fu il Monitorio. I curati e i vicari debbono obbedire a questo ordine, benchè costi al loro cuore, non possono nè rifiutare nè differire questa pubblicazione. Le cerimonie usate altre volte per pubblicare le scomuniche non sono più in uso al presente, e non si dovranno introdurre senza un espresso permesso. La forma della pubblicazione si troverà nel Rituale. In occasione di questa pubblicazione, i curati faranno sapere al loro popolo, che con estremo dolore la Chiesa si vede obbligata di allontanar dal suo seno coloro che hanno sdegnato di obbedire ai suoi precetti, esorteranno i loro parrocchiani a piangere la disgrazia e l'infelicità dei loro fratelli, a placare per essi la collera di Dio, pregandolo nelle loro particolari preghiere di toccar a quelli il cuore ed evitare eglino stessi le censure della Chiesa, e non meritarsele coi loro peccati e colla loro disobbedienza. Cercheranno quei semplici che potessero credere che questa pubblicazione fosse funesta ad una parrocchia. Finalmente instruiranno i fedeli della natura e degli effetti delle censure della Chiesa.

La sentenza della scomunica è qualche volta seguita dalle sentenze del secondo Monitorio, e del cedolone od ultimo Monitorio. I curati devono pubblicarle come la prima. Nei tempi antichi, nei quali sembrava che si riconoscessero diversi gradi nella scomunica, da cui distinguevasi l'anatema, il secondo ed ultimo Monitorio potevano

aggiungere qualche cosa alla scomunica. Ma al presente che la scomunica priva quello, il quale ne è colpito, di tutti i beni spirituali, non si viene a concepire ciò che il secondo ed il terzo Monitorio possano aggiungere di pena. Noi pensiamo che si debba riguardarle come cerimonie impiegate dalla Chiesa per richiamare coloro che ha scomunicato la pena che sono incorsi, per far che meglio lo sentano, e per ispirare con queste reiterazioni più terrore della censura, sì ad essi che agli altri cristiani.

La scomunica pronunciata dietro un Monitorio, è una scomunica *ab homine*, e non *a jure*. Non bisogna confondere le scomuniche che colpiscono certe persone incognite, le quali hanno commesso un tal delitto, cogli ordini generali che impongono a tutti coloro che commetteranno un tal peccato, di assoggettarsi alla scomunica. Queste sono portate da ordinanze, che debbono essere riguardate come statuti, quelle vengono inflitte da vere sentenze. Le une sono assolutamente generali, le altre generali in quanto cadono sopra tutti coloro che hanno commesso il delitto; ma sono particolari in quanto portano sopra ciascun di loro in particolare ed a tutti immediatamente la censura. Coloro per altro che ne sono colpiti, non debbono essere riguardati come scomunicati denunziati, imperciocchè non sono personalmente nominati nella sentenza. Sono essi scomunicati, tollerati, e come tali devono essere trattati.

Poichè questa scomunica è *ab homine*, l'assoluzione è riservata al Vescovo, a cui nome è stata pronunciata. I curati che sono stati incaricati delle pubblicazioni, i privilegiati per qualunque privilegio che abbino, e gli altri Vescovi nelle loro diocesi, non hanno il potere di assolvere.

L'assoluzione da questa scomunica non deve essere data a coloro, i quali hanno una sincera contrizione per la disubbidienza in cui sono incorsi. Si deve esigere, prima di assolverli, che si sommettano, e che riparino, per quanto possono, al loro fallo. Ed inoltre, se vi è ancor tempo, si deve, prima di dar l'assoluzione, obbligarli a fare la dovuta rivelazione da loro ommessa; e con più forte ragione non si devono assolvere se non dopo che avranno riparato il danno, e restituito ciò che possiedono ingiustamente, e che formava l'oggetto del Monitorio.

C A S O 1.º

Damiano, arcivescovo di una certa diocesi, in un affare di somma importanza concesse all'eretico Betolfo il Monitorio. Poteva concederlo senza peccare?

Damiano gravemente peccò infrangendo le leggi della Chiesa, concedendo un favore a chi non professa la religione cattolica; locchè è vietato ancora dalle leggi civili. *L. Privil. cod. de Haereticis et Manichaeis, l. 2, tit. 5.* « *Privilegia quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse oportet; haereticos non solum ab his privilegiis alienos esse volumus: sed adversis muneribus constringi et subjici.* » Ciò che qui abbiamo detto degli eretici, dir si deve di tutti coloro che sono nominatamente e pubblicamente scomunicati.

PONTAS.

C A S O 2.º

Ampadio eretico ha una figlia, cui stava in cuore di abbracciare la religione cattolica. Quando seppe la cosa andò nelle furie e la cacciò di casa alle undici di notte. Quella figlia si rifugiò appresso Laura vedova cristiana, che la tenne nascosa al padre. Dopo qualche tempo Ampadio si lagnò col giudice essergli stata rapita e subornata la figlia, ed ottenne un Monitorio con cui era fatto l'invito ad ognuno di manifestare il luogo ove fosse la figliuola. Avendo Laura ciò udito la inviò in villa da una sua amica, affinchè la tenesse celata e la istruisce nelle verità cristiane. Laura è forse obbligata in coscienza ad obbedire alla Chiesa, e fuggire la scomunica espressa nel Monitorio, consegnandola in mano del padre, o manifestando dove si trovava?

Nè ad una nè all'altra cosa è Laura obbligata, perciocchè la volontà del giudice è quella di costringere alla denuncia coloro che avessero rapita o subornata od ingiustamente tenuta la figlia contro la volontà del padre. Ma Laura nulla fece di ciò. Dunque essa non disobbedisce alla Chiesa, nè è soggetta alla scomunica. PONTAS.

MONOPOLIO. *Ved.* CONTRATTI DI VENDITA E COMPRITA.



MONTI DI PIETÀ. *Ved.* CONTRATTI in fine della Teoria.



MORALITÀ. *Ved.* UMANE AZIONI OD UOMO.



MORIBONDO



C A S O 1.º

Eugenio, o perchè poco cura la sua vita, o perchè abborrisce le medicine, o perchè ama di risparmiare le spese, ricusa ostinatamente di prendere i rimedii dal medico prescritti, quantunque sia avvertito che la sua infermità è gravissima, e che, non prendendo i rimedii, si espone a pericolo manifesto di morire. Cercasi se in ciò pecchi gravemente?

Se i rimedii sono comuni ed ordinarii egli pecca mortalmente, essendo massimamente avvertito dal medico che sono necessarii per isfuggire la morte. La ragione è chiara, poichè in tal caso diviene reo di suicidio volontario, ch'è gravissimamente da Dio vietato e che è contro la carità ed il retto amore di noi medesimi. Nè vale che poco curi la sua vita, perchè, non essendo egli il padrone di essa, non può privarsene a suo piacimento: nè vale, che abborrisca le medicine perchè trattandosi della vita è tenuto a superarsi: nè vale, in fine, che voglia risparmiare le spese, perchè in tal caso è obbligato a farle non essendo straordinarie nè eccedenti la sua condizione.

Se poi i rimediî sono straordinarii, come certe squisite e costose medicine, l' amputazione di un membro, un lungo viaggio, una diuturna assenza dal proprio paese affine di cangiar aria, ec., i Teologi sono di comune opinione, che non sia in obbligo l' infermo di adattarsi, e per l' incomodo che portano siffatti rimediî, e molto più perchè sono incerti e non rade volte inutili.

Questa dottrina però non piace al Franzoja, il quale la limita al solo caso, in cui ai rimediî dispendiosi ed incomodi si possono sostituire degli altri di minor prezzo e più facili a praticarsi. Che se non vi sono sostituzioni che rendano moralmente certo il salvare la vita, egli è l' infermo obbligato a sottostare ai rimediî duri, malagevoli, aspri e faticosi, perchè come insegna Aristotele *« mortem subire ob paupertatem, aerumnasque fugiendas non est viri fortis, sed ignavi et mollis. »* E quindi conchiude lo stesso Franzoja, che chi ricusasse di assoggettarsi a tali medicine peccherebbe contro la carità: *« Ad hoc urget lex charitatis, quae jubet vitam praeferendam abscissioni unius membri, etiam cum vehementi dolore conjuncta. Porro legem charitatis violare peccatum est. »* Ma rispondiamo al Franzoja, che il testo di Aristotele parla di quei che, per evitare dei mali che temono, danno a sè stessi la morte, e non già di quei che ricusano di scansarla con mezzi acerbi e gravosi. Lo interpreta così il Molina, *de just. et jure. T. 4, disp. 7, num. 4*, scrivendo: *« Mortem sibi consciscere ad fugiendam paupertatem, aut molestum aliquid, non fortis est hominis, sed potius timidi. »* Adunque il testo riferito punto non appoggia la sentenza del Franzoja. Veniamo all' altro argomento preso dalla legge di natura e dal precetto di carità. La legge di natura ed il precetto della carità non obbliga egualmente, e quando trattasi di darsi la morte o di procurarsela, e quando si tratta di conservare la vita. Non è mai lecito il darsi la morte, ma v' è forse obbligo di conservarla con qualsivoglia mezzo? vi è obbligo di non esporsi ad alcun pericolo di perderla? Se questo obbligo vi fosse non sarebbero leciti certi viaggi disastrosi di terra e specialmente di mare, nè certe fatiche, nemmen certe penitenze, che, lungi dal conservare la vita, concorrono a logorarla e ad accelerarne la perdita. Pare adunque, che non violi la legge di natura ed il precetto di carità chi con retto fine e per giu-

sto motivo ricusa di conservare la vita con rimedii straordinarii, troppo difficili, acerbi e penosi.

Comunque sia l'opinione di Franzoja egli è certo, che sembra più probabile la contraria, come è pure certo, che nella pratica poco bisogno vi è di questionare su questo punto. Se v'ha speranza di ricuperare la salute, e fuggire la morte non v'ha chi non si assoggetti a dolori acerbi ed a spese per vederne il sospirato effetto: se poi questa speranza manca del tutto, pochi si trovano che si adattino a cose incerte per una speranza sì tenue di ricuperare l'eterna salute.

SCARPAZZA.

C A S O 2.°

Una concubina è in pericolo di morire nella casa stessa del concubinario, ed è chiamato con premura il parroco a confessarla. Cercasi come si debba ei regolare in tali critiche circostanze?

S'è possibile trasferire altrove la donna senza pericolo di accelerarle la morte, o di scandalo o d'infamia, deve il parroco prescriverle, che procuri di farsi trasportare in altra abitazione, aiutandola egli pure, per quanto può, e così ad oggetto di togliere lo scandalo del prossimo se mai fosse noto ad alcuno il concubinato, e di allontanare da lei il pericolo delle ricadute almeno mentali, cui sono soggette le persone che vivono in tale stato. Se la donna ricusa di allontanarsi, dessa è incapace di assoluzione, perchè indisposta: se poi eseguisce l'allontanamento, può in questo caso giudicarsi disposta a riceverla.

Se però la donna non può essere trasferita pel pericolo di accelerarle la morte, ovvero di scandalo, oppur d'infamia, il parroco allora deve procurare di congiungere i due concubinari in matrimonio. Se ciò non si può fare, o non è espediente di fare, od il concubinario non vuole sposarla; in questo caso si adopri con ogni diligenza, che egli non più la visiti, nè più si accosti al di lei letto, e nemmen si faccia vedere, procurando che l'inferma sia assistita nei suoi bisogni da qualche donna onesta e morigerata. Quindi la esorti alla contrizione, congiuntamente con un proponimento sincero e stabile di abbandonare al più presto possibile quella occasione di peccare, a rac-

comandarsi a Gesù Cristo, implorando con vera fiducia il di lui ajuto per istar lontana da ogni ricaduta, ed a far sì, che quella occasione divenga per lei rimota, schifando con ogni diligenza di parlare al concubinario e di vederlo. Nel cap. *Valet. dist. 81*, leggiamo: «*Locus in quo quisque prave vixit, hoc in aspectu mentis apponit, quod saepe ibi cogitavit vel gessit.*» Con qual maggior forza non potrà ciò operare la presenza del concubinario in una fragile concubina? Se la donna si adatta, preso quel po' di esperimento, che il male può permettere, ascolti la di lei confessione, e l'assolva. In tale circostanza si può credere, che la donna si trovi, non già più in occasione prossima, ma rimota, e se v'ha ancora qualche pericolo si può dire che non lo ama, ma che vi si trova involontariamente, e perciò che verrà assistita da Dio affinchè non perisca.

SCARPAZZA.

C A S O 3.º

Petronilla, non avendo più lusinga di rimanere in vita oltre ad una settimana, chiama il suo confessore e gli palesa di essere nel settimo mese di gravidanza per illecito commercio. Non volendo Petronilla scuoprire un tal fatto, il confessore ricusa di assolverla. Petronilla avanzandosi il male lo fa chiamare di nuovo, ma la ritrova incapace di articolare parola, sebbene però intenda quanto gli domanda, ed avendo soddisfatto con segni e collo stringer la mano alle interrogazioni del confessore, viene assolta. Quindi essendo morta tra poco si esegui l'operazione cesarea. Cercasi se il confessore si sia riportato a dovere?

Il confessore non assolse la prima volta Petronilla, e così doveva fare, perchè è ciò conforme a quanto abbiamo detto nell'articolo *Assoluzione* intorno a quei che non vogliono lasciar le occasioni, restituire la roba altrui, malamente percetta, riparare i danni al prossimo recati, risarcire all'onore e fama altrui ingiustamente tolta, ec. Difatti ricusando Petronilla di rendere pubblica dopo la sua morte la gravidanza reca al feto, che ha nel suo seno la maggior dell'ingiurie, qual è la morte temporale ed insieme e sicuramente l'eterna per la mancanza di Battesimo. Quindi rimanendo ostinata nel voler celare

l' accaduto era indisposta per l' assoluzione, nè per conseguenza poteva nè doveva il confessore assolverla. Che se la donna fosse in tale stato mancata di vita, non avrebbe dovuto il confessore far cenno della gravidanza attesa l' obbligazione del sigillo sacramentale, che non deve essere giammai violato, come avremo a darne ragione nell' articolo ove tratteremo di quella materia.

Ma dall' esposizione del caso si raccoglie che Petronilla diede licenza al confessore di palesare la sua gravidanza, e dico, che mediante questa licenza ha cessato in lui l' obbligo di custodire inviolabilmente il sigillo, e fece quindi bene a manifestarla. Così insegna S. Tommaso, 4 sent. quaest. 11, a. 4, dicendo: «*Potest confitens facere ut quod sacerdos sciebat ut Deus, sciat etiam ut homo, quod facit cum licentia eum ad dicendum. Et ideo si dicit non frangit sigillum confessionis.*» Inoltre racconta Matteo Parisio, che un sacerdote rivelò ad Innocenzo IV una congiura formata contro di esso, scoprendo nominatamente il soldato, che era stato subornato per ucciderlo, e ciò per averlo inteso dalla confessione di un complice della congiura, che indotto a penitenza negli estremi della vita, diè una tale licenza al suo confessore. Riferisce questo fatto anche Natale Alessandro, *de Sacram. Poenit.*, cap. 5, reg. 43. Adunque poteva anche il nostro confessore palesare la gravidanza di Petronilla mercè l' ottenuta permissione. È vero, che non si può servire della licenza del penitente senza una necessità, ma qual maggior necessità quanto quella di salvar la vita ad un feto, e rigenerarlo alla grazia pel Battesimo? È poi inconcludente l' obbiezione che venne fatta sul nostro caso, che il confessore stesso dovrebbe eseguire l' operazione cesarea, perciocchè il confessore primieramente non è il chirurgo, ed, in secondo luogo, se facesse egli il taglio, ne avverrebbe poi sempre, che il feto e rimanendo vivo ed anche morendo, non resterebbe occulto così che nessuno il sapesse.

Finalmente fece bene il confessore ad assolver Petronilla negli estremi della vita, perchè accordando al confessore la licenza di manifestare il suo stato, rimosse quell' ostacolo che impediva per lo innanzi di assolverla.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 4.°

Roberto, parroco, non può assistere a tutti i Moribondi della sua cura, e se ne vale dell' opera di un sacerdote buono sì, ma ignorante; il quale assistendo uno scrupoloso, che mostrò sino alla fine di disperare dell' eterna salute, gli disse quelle cose medesime che suggerì ad altro, la cui vita non fu che una catena di peccati, e morì asserendo, che dovea subito entrare in paradiso. Ciò avendo inteso il parroco, cercasi come debba istruirlo e correggerlo?

Veramente si dovea chiedere qui prima di tutto qual correzione meriti il parroco. Deve egli sapere, che a lui domanderà conto il Signore di quelle pecorelle del suo gregge, che per sua colpa si saranno perdute. Che egli si serva di un sacerdote buono ed ignorante per assistere quei Moribondi, che più non conoscono acciò reciti dei salmi od il rosario colle persone di famiglia, e le altre preghiere del Rituale Romano, per aspergere gli stessi morienti coll' acqua santa, o per rammentar loro i nomi santissimi di Gesù e di Maria, suggerendo loro ancora la detestazione dei peccati, e di utirsi a Dio, non avrà il parroco motivo di pentirsene, ma non così allora che gl' infermi sono in perfetta cognizione, e possono esprimere i loro sentimenti, perciocchè in tali casi, se non può egli prestarsi, deve supplirvi per mezzo di sacerdoti capaci di fare il loro dovere, cioè di far rimuovere i moribondi da quei sentimenti, che discordano dal Vangelo, inculcando l' opposto dei loro vizii, p. e., agli avari l' abbandono di tutto, ai lussuriosi la continenza, ecc.

Ma per non istare nelle regole generali osserviamo cosa avrebbe dovuto il sacerdote, di cui si parla, insinuare ai due moribondi che egli si è trovato ad assistere. Quanto allo scrupoloso, l' abito già contratto di dubitare, e la presunzione di far più di quello che non comportavano le proprie forze, è la causa che in morte mostra diffidenza, e se non viene assistito potrà coll' iniquo Caino chiamare irremissibile la sua iniquità, o darsi come Giuda alla disperazione, chiudendo la vita col maggior dei peccati. Quanto all' altro, egli è chiaro, che presume di salvarsi senza merito, e che attribuisce a sè stesso, e

non alla misericordia di Dio, quegli atti di religione, che si lusinga di fare negli estremi di sua vita, supponendo di evitare le pene del purgatorio, e che gli venga rimessa la pena dovuta a tanti anni di peccati. Può darsi pertanto, che vissuto sempre nella iniquità, sia pel suo abito indotto a commetterne delle nuove. È certo infatti che, come dice Sant'Agostino, tanto chi presume, quanto chi dispera è nello stesso precipizio, perchè ambedue trascurano di fare il proprio dovere, e sebbene chi dispera sia peggiore di chi presume, e facendo errano egualmente, oltreggiando l'uno la divina misericordia e l'altro la divina giustizia.

Ecco quanto conosceva dovea l'imperito nostro sacerdote. Gli ultimi istanti della vita sono preziosi, e sono i momenti che decidere possono di nostra sorte. Supposto che quello che disse ad uno dei due morienti gli abbia giovato, non può certamente aver giovato all'altro le di cui inclinazioni erano opposte, e che ricercano riflessi diversi. Che giova ad un attaccato alle cose di questo mondo di dirgli: *Sperate nel Signore, che vi userà misericordia*, se non si premette a questo discorso la virtù dei beni che deve lasciare, ed il fargli toccar con mano, che non possono ajutarlo nell'altro mondo? Che giova a chi presume magnificare la misericordia divina, se fa d'uopo invece dimostrargli la divina giustizia, che non può lasciare impuniti i peccati? Che giova atterrire con gagliarde pitture della giustizia di Dio chi dispera, se prima non gli si mostri, che la di lui misericordia è infinita, che non può essere superata dalle maggiori iniquità? Col dire a tutti: *Sperate nel Signore, che vi userà misericordia*, non si fa conoscere a chi dispera il peccato, ed il torto che fa alla divina misericordia, e si conferma il presuntuoso nella sua opinione. Queste parole non sono medicina per l'uno, e possono essere veleno pericolosissimo per l'altro.

Quanto a chi dispera si deve proporgli a considerare Iddio creatore, padre, redentore, la passione per lui sofferta, il sangue per esso sparso, e quanto Iddio operò per salvarlo. Fargli spessissimo ripetere, almeno col cuore se non può colle labbra qualche espressione della divina Scrittura capace ad eccitare in lui fiducia di salvarsi, per esempio: *Domine Deus meus, in te speravi . . . Deus meus, adjutor*

meus, sperabo in eo . . . In Domino sperans non infirmabor . . . Mihi adhaerere Deo bonum est, et ponere in Domino spem meam . . . Misericordiones ejus super omnia opera ejus . . . Misericordiarum ejus non est numerus . . . Quia apud Dominum misericordia, et copiosa apud eum redemptio. » Figlio, Dio non vi creò per condannarvi, avrà misericordia dell'opera delle sue mani, il prezzo del vostro riscatto è il sangue di Gesù Cristo; per esso voi foste mondato dai peccati; al demonio, che vi tenta, rispondete con fiducia, che non temete le sue insidie: « *Si consistant adversum me castra non timebit cor meum; si exurgat adversum me praelium, in hoc ego sperabo . . . Reposita est haec spes mea in sinu meo.* » Così avrebbe dovuto comportarsi il nostro sacerdote con quel Moribondo, che disperava, risparmiando quella generale medicina, ch'è inutile ad ogni male.

Deve poi avvertirsi chi presume, secondo l'insegnamento di San Bernardo, *serm. 87 de Diversis*, che quello, il quale si converte a Dio baciando i piedi divini nel principio del suo ravvedimento, deve in essi considerare la misericordia in un colla giustizia e verità: « *Si enim solam misericordiam sine veritate reciperet, per praesumptionem caderet. Rursum si veritatem sine misericordia per desperationem periret. Sed ut fiat salvus ad utrumque pedem humiliter provolvitur, ut per misericordiam veniam speret.* » Siccome non vi ha bisogno di aumentar la speranza, così deve impiegare quei preziosissimi momenti nella detestazione delle sue colpe, nel dolersi, che si tardi siasi dato a Dio, nel fare spessissimi atti d'amor di Dio. Il sacerdote in questo caso potrà pure servirsi dei testi della Scrittura, che comandano l'amor di Dio, l'abborrimento del peccato, la necessità della penitenza. Così il parroco istruirà il sacerdote, di cui si vale per l'assistenza dei Moribondi.

SCARPAZZA (Ediz. Rom.).

C A S O 5.º

Un parroco, mentre in giorno di festa va all'altare per celebrare la messa a vista di tutto il popolo, viene avvertito che un suo parrochiano, in distanza di circa due miglia, è in prossimo pericolo di morire. Cercasi che cosa debba fare mancando altro confessore?

Deve differire ed anche tralasciare la celebrazione della messa. Il precetto della confessione in punto di morte è più importante ed è superiore a quello di ascoltare la messa in giorno di festa. Di più. Chi non ascolta messa in giorno di festa senza sua colpa non soffre verun danno, laddove può sottostare ad un danno massimo quello che, per mancanza di ministro, non può confessarsi in punto di morte. Il parroco adunque, per impedire l'ammirazione del popolo, lo ammonisca della urgentissima necessità, che l'obbliga a differire oppur omettere la celebrazione della santa messa, esortandolo a portarsi altrove ed ascoltarla se può farlo senza grave incomodo, o ad attenderlo se prevede, che gli avanzi tempo di celebrarla, ed insieme l'avverta, che se per mancanza di sacerdote non ascoltasse la messa, non peccherebbe. Così deve il parroco regolarsi, ove mancasse altro confessore, ma se ve ne fosse deve supplire con esso al bisogno del Moribondo celebrando frattanto la messa, e se questi però non ricusasse di assistere il moriente, o se questi ricusasse, deve commettere ad esso la celebrazione della Messa (al che sarà egli senza meno obbligato) e quindi ad accorrere alla di lui assistenza.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

MUTILATORE. *Ved.* OMICIDIO.

MUTUATORE, MUTUO. *Ved.* CONTRATTI DI MUTUO.

Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

CONTRATTO

AVTORE. N.º 10000



AVTORE. N.º 10000

APPENDIX

DE

SACRAMENTO MATRIMONII.

Considerari Matrimonium potest sub triplici omnino ratione vel ut et contractus naturalis in officium naturae; vel ut contractus civilis; vel denique ut sacramentum novae legis: suum autem habet, distinctum quidem, sed idoneum et subordinatum huic triplici rationi correspondentem finem. Ut officium naturae, ad propagationem et conservationem humani generis ordinatur; ut contractus civilis, reipublicae paci et perennitati consulit, amicitias affinitates, foedera inter cives amplificando; ut sacramentum novae legis, conjuges gratia exornat, Ecclesiam ditat pia et fidei prolis educatione, concupiscentiae fraenum injicit ac procurat remedium. *Matrimonium quippe, ait Concil. Moguntinum an. 1649. c. 36, ab initio ad officium naturae institutum, tandem ex Dei benignitate infirmis hominibus ad remedium cessit, ut jam haec maris et feminae commixtio, qua alioqui, propter turpem concupiscentiae motum, peccato non careret, propter gratiam sacramenti, conjugibus ad peccatum non imputetur, sed sit honorabile conubium ac thorus immaculatus.* Sicut autem contractus civilis ad finem Matrimonii et reipublicae tranquillitatem, ita utramque ad nobiliorem longe sortem ac fortunam evehit dignitas et ratio sacramenti, quae Matrimonio ex Christi institutione accessit.

Cum vero ratio sacramenti praesupponat in Matrimonio, tamquam sui fundamento, naturalem vel civilem contractum, ordo et lex disputationis a nobis exigit, et eodem continenti spiritu de Matrimonio disseramus sub utraque consideratione.

Difficile porro esse, obscurum et implicatum maxime hocce praesens argumentum, non dissimulat ipsemet. S. August., lib., de Adulterinis conjugiiis, c. 25, *Quaestionem inquit, de conjugiiis obscurissimam et implicatissimam esse non nescio: nec audeo profiteri omnes ejus fines,*

vel in hoc opere, vel in alio me adhuc explicuisse, vel jam posse, si urgeat explicare. Quas non ausus est Augustinus, tam splendidum Ecclesiae lumen, a se explanatas expendere difficultates, vix esset, qui explanandas in se susciperet, nisi ipsi in tanta caligine facem praeferret Ecclesiae auctoritas, multis ab aetate S. Augustini ad haec nostra tempora editis circa Matrimonium decretis, instructionibus, constitutionibus, quibus innixi praesentem aggredimur disputationem. Quamquam et ipse Estius scribens, in 4 sent., dist. 27, §. 5, majorem adhuc exoptaret in hocce argumento elucidationem cujus, nodos omnes nondum satis evolutos et explicatos esse agnoscit.

Praesentem vero tractatum in novem quaestiones distribuemus.

Prima erit de nomine, definitione et essentia Matrimonii.

Secunda, de institutione Matrimonii, tum ut est in officium naturae, tum ut est verum legis novae sacramentum.

Tertia, de materia, forma et ministro sacramenti Matrimonii.

Quarta, de proprietatibus Matrimonii, nempe unitate, indissolubilitate, necessitate ac praecepto.

Sexta de solemnitatibus ad Matrimonium requisitis, sponsalibus, proclamationibus, parentum consensu, praesentia parochi et testium.

Septima, de impedimentis Matrimonii in genere.

Octava, de singulis impedimentis Matrimonii.

Nona, de ritibus Matrimonii.

QUAESTIO PRIMA.

De nomine, definitione et essentia Matrimonii.

Nomina Matrimonii.

Quatuor sunt potissimum hujus sacramenti nomina, Matrimonium, conjugium, connubium, nuptiae.

Matrimonii nomen a matre deducitur, et est quasi munus, seu officium matris. 1. Quia ait, S. Aug., lib. 19, contra Faustum, c. 26, non ob aliud debet foemina nubere, quam ut mater fiat. 2. Quia prolis certa mater est, non semper certus pater, nisi ex juris praesumptione;

filii enim est, quem nuptiae demonstrant. 3. Quia prolis cura praecipua ad certam usque aetatem matri potissimum incumbit; adulta vero ejus aetas proprie ad patrem pertinet cujus est providere de necessariis ad vitam, et educationem. « *Matri quippe, ait Gregorius IX, cap. ex litteris, de conversione infidelium, infans ante partum onerosus, dolorosus in partu, post partum laboriosus; ac ex hoc legitima conjunctio maris et feminae magis Matrimonium, quam patrimonium nuncupatur.* »

Dicitur 2. conjugium, quia nempe duos sub eodem jugo perpetuo conjungit: hinc dicti conjuges, quasi pares seu consortes ejusdem jugi; mutua siquidem ac reciproca est virum inter, et uxorem obligatio. « *Mulier enim, ait Apostolus, 1 Cor. 7, v. 4, sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.* »

Dicitur 3. connubium et consortium. Connubium, a verbo *nubo* seu *velo*; quo inauditur debere semper conjuges modestia, et pudore, quasi obducto quodam velo, ea inter se tegere et obvelare, quae christianam modestiam et pudicitiam offendere possunt. Consortium vero inde dictum, tum quod ejusdem sortis seu fortunae participes esse oporteat conjuges, tum quod intima debeat esse inter illos conjunctio.

Dicitur 4. nuptiae, a *nubendo*, eo quod velamine tegantur conjuges, cum benedictionem accipiunt, in signum pudoris ac modestiae. Quod quidem ad antiquissimam consuetudinem referendum esse ostendit id quod legitur, c. 20, Genes. Cum enim Abimelech Saram Abrahae uxorem sibi accepisset, ratus illius dumtaxat sororem esse, ac postea a Domino correptus errorem agnovisset, eamque viro suo restituisset, dixit, v. 16. « *Ecce mille argenteos dedi fratri tuo: hoc erit tibi in velamen oculorum ad omnes qui tecum sunt; et quocumque perrexeris, memento te deprehensam.* » Scilicet solutis crinibus incedebat more virginum Sara; quapropter ut non virgo, sed uxor esse cognosceretur, dedit Abimelech ad emendum ei velamen quo operiretur conjugatarum more, mille argenteos, ne forte alius sororem esse putans Abrahae deciperetur, eamque duceret in uxorem. De eodem velamine fit mentio, c. 24, Genes. v. 65, atque procul dubio inde factum, cum Jacob, Genes. 29, statim non agnoverit sibi Liam pro Rachele

suppositam fuisse, quod nempe velo esset obducta, pro more antiquo, quo abusus est Laban ut generum suum falleret. Apud Romanos quoque olim mulieres nuptas, et obvolutas tectasque velamine in domum mariti deduci solitas, testatur Plinius. Ex quo observant aliqui, nuptiarum nomen civile esse, ac potius solemnitatem ac celebritatem contractus conjugalis denotare, quam conjugium ipsum. Velamen illud dabatur etiam in signum subjectionis et obedientiae mulieris ad virum.

Definitio Matrimonii.

Matrimonium, prout est contractus civilis, et in officium naturae, vulgo definitur: « *Conjunctio maritalis viri, et feminae, inter legitimas personas individuum vitae consuetudinem retinens.* »

Dicitur 1. *conjunctio*, quae vox tenet locum generis. Nomine vero *conjunctionis* non intelligimus actum illum, quo primum vir et mulier per mutuum consensum verbis expressum junguntur, sed obligationem, vinculum et nexum illum mutuum, qui ex consensu intereo, et pactione externa virum inter, et mulierem resultat, in quo essentiam Matrimonii positam esse mox dicemus.

Dicitur 2. *maritalis*: tum ut distinguatur ab aliis conjunctionis speciebus, quae possunt esse inter virum et mulierem, qualis est, v. g., filialis, vel fraterna, etc., tum ut significetur finis et objectum contractus, mutua scilicet corporum traditio.

Dicitur 3. *viri et mulieris*; quibus verbis subjectum Matrimonii designatur; et quidem numero singulari *viri et mulieris*, ad excludendam polygamiam.

Dicitur 4. *inter legitimas personas*: hoc est, quae habiles sunt ad contrahendum Matrimonium, nec ullo sunt dirimente impedimento ligatae.

Dicitur denique, *individuum vitae societatem retinens*; id est, perpetuam ac perseverantem: quia nempe solvi non potest vinculum Matrimonii partium consensu, sicut solvuntur alii contractus.

Huic definitioni si adjunxeris ea quae Christi institutionem ac promissionem gratiae spectant, tum ad uniendos conjunctorum animos, tum ad prolem sancte et pie educandum in fide christiana, habebis definitionem Matrimonii, quatenus sacramentum est.

Matrimonium igitur quatenus sacramentum, definiri vel describi potest: « *conjunctio maritalis viri, et foeminae, inter legitimas personas individuum vitae consuetudinem retinens, divinitus instituta in signum conjunctionis Christi cum Ecclesia, habens promissionem gratiae ad uniuersos simul conjugum animos, et prolem pie ac sancte educandam in fide christiana.* » Expositione non indigent quae hic addita sunt priori definitioni; sunt enim per sese clara et manifesta, quibus et auctor sacramenti Matrimonii et finis et effectus designantur.

De essentia Matrimonii.

Obserua 1. In Matrimonio plura occurrere. 1. Est mutuus consensus. 2. Externa pactio seu contractus. 3. Mutua corporum traditio, quae immediatus est illius contractus effectus. 4. Nexus seu vinculum quodam resultans ex illo contractu. 5. Mutua obligatio ad reddendum debitum. 6. Jus, quod est in unoquoque ad alterum. 7. Denique usus et consummatio Matrimonii, quae in carnali copula consistit.

Obserua 2. Matrimonium, quatenus sacramentum est, spectari posse in duplici statu, vel in fieri, ut dicitur, vel in facto esse. Juxta priorem considerationem, habet esse dumtaxat fluens et transiens, et perficitur per consensum mutuum signis exterioribus manifestatum: juxta posteriorem habet esse fixum et permanens, et consistit in illo nexu seu vinculo perpetuo, quod resultat ex consensu interno, et pactioe externa.

Quaeritur igitur hic, qua in re, ex enumeratis, reponenda sit essentia Matrimonii.

Julianus Pelagianus eam reposuit in usu seu carnali conjunctione, ratus sine illa Matrimonium consistere non posse. Ita S. Aug., l. 5, contra Julianum, c. 16, n. 61: « *Nihil aliud dicis esse nuptias, inquit, quam corporum commixtionem.* » Idipsum censuit Wiclefus, referente Thoma Valdensi, t. 2 de Sacramentis, c. 130. Ad hanc sententiam inclinasse videtur Gratianus, caussa, 2 q., c. 2. *Quod autem, etc. Institutum*, ubi docet verum non esse Matrimonium ante consummationem.

Sunt etiam inter theologos nonnulli, quibus placet non esse perfectum ac verum Matrimonium sine copula, quamquam existiment illud ante consummationem contrahi. Hi consequenter docent, inter Josephum et B. Virginem non fuisse veri nominis Matrimonium. Ita Michael de Medina, l. 5, de continentia sacrorum hominum, c. 61.

Sunt qui volunt, copulam non quidem esse partem essentialem sacramenti Matrimonii, sed integram, qualis est, v. g., satisfactio in sacramento poenitentiae. Ita Bellarminus, l. 1 de sacramento Matrimonii, c. 5, in solutione sexti argumenti. Imponit hic haud dubie catholicis Calvinus, dum ait, l. 4 Institutionis, c. 19, §. 34, « eos docere coitum partem esse sacramenti: » atque ad marginem citati, l. 4. Sent., quasi magister ita docuisse. Expresse siquidem eodem, lib., dist. 17, littera G. ait, « errorem esse affirmare sine copula non posse contrahi Matrimonium, atque inter Mariam et Joseph non fuisse conjugium, vel non fuisse perfectum, quod nefas est sentire, inquit. » Et deinde exposit quo sensu aliqui e veteribus scripserint; « non esse perfectum conjugium sine commixtione sexuum, » perfectione scilicet accidentali, quia perfecte non repraesentat conjunctionem Christi naturalem cum Ecclesia per incarnationem, licet perfectum sit perfectione essentiali et integrali (sumpta integritate philosophorum sensu), quia animorum conjunctio ad individuam societatem vitae ordinata, significat unionem spiritualem Christi cum Ecclesia per charitatem.

Censent igitur communiter theologo, in Matrimonio radicaliter quidem includi jus ad copulam, propter mutuatam, quam includit, traditionem corporum: verum stare posse firmum conjugium et sine actuali copula, et sine consensu aut explicito aut etiam implicito in illam.

Sunt qui essentiam Matrimonii collocant in mutuo contrahentium consensu exterius manifestato.

Sunt denique qui eam reponunt in illo nexu seu vinculo perpetuo, quo conjuges formaliter uniti sunt, quodque oritur ex mutua traditione. Quae duplex postrema opinio videtur facile conciliari posse, si dicatur Matrimonium quidem in fieri consistere in mutuo contrahentium consensu interno et pactione externa; Matrimonium vero in facto esse, ut dicitur, consistere in illo nexu seu vinculo perpetuo.

Quae sit circa propositam quaestionem nostra sententia, patebit ex sequentibus conclusionibus.

PRIMA CONCLUSIO.

Essentia Matrimonii non consistit in usu carnalis copulae.

Probatur 1. Quia in eo formaliter non consistit ratio essentialis Matrimonii, sine quo verum est, ac proprie dictum Matrimonium: atqui sine carnali commixtione verum est, ac proprie dictum Matrimonium. Ita Adamum inter et Evam verum fuit Matrimonium, antequam commiscerentur; etenim in paradiso juncti sunt foedere conjugali; non accessit vero Adamus ad Evam, nisi postquam ex paradiso ejecti fuere, ut patet ex cap. 2 Gen. Pariter verum fuit inter Josephum et B. Mariam Matrimonium, sicut mox ostendemus; at nulla prorsus inter eos fuit carnalis commixtio. Verum quoque est Matrimonium inter senes, inter impotentes, qui secum habitare consentiunt; inter eos, qui ante consummationem solemniter profitentur in religione approbata; inter eos, qui ex voto, vel ex mutuo consensu ad continentiam se adstringunt: at in iis nulla intervenit copula. Denique manet vinculum Matrimonii inter conjuges, quorum unus per adulterium fidem conjugalem violavit: atqui tamen pars laesa dispensatur ab obligatione reddendi debitum: namque in contractu ea semper inest conditio: «*Si alter fidem et pacta servet.*» Inde est, quod permittitur separatio quoad thorum et cohabitationem, adulterii causa, non vero quoad vinculum, dicente Apostolo, 1 Cor., 7, v. 10: «*Iis autem, qui Matrimonio juncti sunt, praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere: quod si discesserit manere innuptam.*»

Probatur 2. Quia in definitione Matrimonii paullo ante adducta, nomine conjunctionis intelligitur potissimum animorum unio, consensio voluntatum, individua vitae societas, qua conjuges sese invicem obsequiis praesidio ac solatiis juvant. «*Matrimonia, inquit Quintilianus, declaratione 368, sunt ab ipsa rerum natura inventa: sic mares feminis junguntur, ut imbecillior sexus praesidium mutua societate sortiatur.*» Hinc vero et eleganter imperator Aelius Verus (referente in ejus vita Spartiano) pronunciavit: «*Uxor dignitatis nomen est, non voluptatis.*»

Probatur 3. Auctoritate S. Augustini supra memoratam Juliani sententiam impugnantis, lib. 5, c. 16, n. 62, ubi post relata Juliani verba, sic pergit: «*Numquid tamen negas, sibimet etiam adulteros appetitu mutuo et opere naturali, et corporum commixtione conjungi? Non est ergo ista definitio nuptiarum: aliud est enim, quod nuptiae sunt, et aliud est, sine quo etiam nuptiae filios propagare non possunt. Nam et sine nuptiis possunt nasci homines, et sine corporum commixtione possunt esse conjuges: alioquin non erunt conjuges, ut nihil aliud dicam, certo cum senuerint, sibi que misceri vel non potuerint, vel sine spe suscipiendae prolis erubuerint, atque noluerint.*»

Probatur 4. Quia verum et proprie dictum fuit Matrimonium inter Josephum ac B. V. atqui nulla prorsus inter eos intercessit carnalis conjunctio; ergo verum est essentialiter Matrimonium absque conjunctione carnali.

Minor certa est: mater enim Christi virgo semper fuit; sive ante partum, sive in partu, sive post partum; seipsam enim ad virginitatem perpetuo servandam voto obstrinxisse ostendit responsio, quam dedit Angelo incarnationis mysterium nuntianti. «*Ecce, dicebat Angelus, concipies et paries filium.*» Cui B. virgo: «*Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?*» id est, non possum cognoscere, propter votum virginitatis, quo obstricta sum. Alias si tantam innuere voluisset se hactenus virum non cognovisse, vana profecto, ne dicam inepta, fuisset responsio: quis enim non videat statim potuisse reponi: Si hactenus non cognovisti, cognosces postea ut prolem suscipias: praesertim cum jam viro foret desponsata? Ita docent communi suffragio SS. Patres: unus hic instar omnium sufficiat S. Augustinus, l. 1, de nupt. et con., c. 11: «*Neque enim, inquit, feliciter ab Angelo dictum est ad Joseph: Noli timere accipere Mariam conjugem tuam. Conjux vocatus est prima fide desponsationis, quam concubitu, nec cognoverat, nec fuerat, nec futura erat carnis illa commixtio.*» Et l. de sancta virginitate c. 4, «*Ipsa, inquit, quoque virginitas ejus ideo gratior et acceptior, quia non eam conceptus Christus viro violaturo, quam conservaret, ipse psaeipuit, sed priusquam conciperetur jam Deo dicatam, de qua nasceretur elegit. Hoc indicant verba, quae sibi foetum annuncianti Angelo Maria reddidit, Quomodo, inquit, fiet istud, quoniam virum non*

cognosco? Quod profecto non diceret, nisi Deo virginem se ante vovisset. Sed quia hoc Israelitarum mores adhuc recusabant, desponsata est viro justo, non violenter ablaturus, sed potius contra violentos custoditurus, quod illam jam voverat.» Et infra: «Poterat et juberi virgo permanere, in qua Dei Filius formam servi congruenti miraculo acciperet, sed exemplo sanctis futura virginibus . . . virginitatem Deo dicavit, cum adhuc quod esset conceptura, nesciret, ut in terreno mortalique corpore coelestis vitae imitatio voto fieret, non praecepto, amore eligendi, non necessitate serviendi.»

Et tract. 10, in Joan. ait: «In Maria tunc primum incepisse virginum dignitatem.» Idem affirmant sancti Ambrosius, l. de institutione virginum cap 5; Hieronymus, Epistola 18 ad Eustochium, q. 22. Quod quidem non eo sensu dictum ab illis fuit, quasi ante B. Virginem omnino incognita et peregrina fuisset apud Judaeos virginitas vel etiam probrosa, ut aliqui existimant (extitere enim nonnulli, quamquam infrequentes, qui virginitatem coluerunt), sed quia nullus ante B. Mariam voto se obstrinxerat ad perpetuam virginitatem.

Major vero propositio probatur,

1. Ex Scriptura, Matth. 1, v. 18. «Cum esset desponsata mater ejus (Christi) Maria Joseph.» et v. 20, Angelus ad Josephum: «Noli timere, ait, accipere Mariam conjugem tuam. Idem confirmant tum verba B. Virginis, quibus Josephum appellat patrem Christi, Lucae 2, v. 48. «Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te:» tum Evangelista v. 33, cum ait: «Et erat pater ejus et mater mirantes super his.» Neque vero sic loqueretur tum virgo ad filium suum, nisi Joseph vere fuisset conjux Mariae. Hinc communitis ac per vulgata Judaeorum opinio, qui Jesum et appellabant et putabant esse naturalem Josephi fabri filium, Matt. 13, Lucae 3, Jo. 6, cujus opinionis, tametsi falsae, non alia causa fuit, quam quod notum erat inter Josephum et Mariam verum contractum fuisse Matrimonium, alioquin suam procul dubio spuriam originem Christo Judaeis objecissent.

Probatur 2 ex SS. Patribus.

S. Ambrosius, in lib. de institutione virginum, c. 6, refellens objectionem eorum, qui nullum idcirco putant intercessisse Matrimonium inter Josephum et B. Virginem, quod commixti inter se carnaliter

non fuerint, sic scribit: «*Nec illud moveat, quod ait: Quia Joseph accepit conjugem suam. Cum enim initiatur conjugium, tunc conjugii nomen adsciscitur, non enim defloratio virginitatis facit conjugium, sed pactio conjugalis. Denique cum jungitur puella, conjugium est, non cum virili admixtione cognoscitur.*» Quae verba laudavit Hildebertus Archiepiscopus Turonensis, epistola 7, ut probaret non immerito uxorem fratris defuncti ab altero fratre ductam fuisse, quamquam prius Matrimonium consummatum non fuisset, quia sine tali consummatione verum et ratum fuerat Matrimonium, quod non facit coitus, sed voluntas, et citatur ab eodem S. Jo. Chrysostomus: unde concludit, «*fratrem fratri non succedere in conjugium, sed in incestum.*»

S. Augustinus, de bono conjugali c. 1: «*Poterat, inquit, esse in utroque sexu, etiam sine tali commixtione alterius regentis, alterius obsequentis amicabilem quaedam et germana conjunctio;*» et cap. 3, expendens cur conjugium sit bonum, sic loquitur: «*Quod mihi non videtur propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem: alioquin non jam diceretur conjugium in senibus, praesertim si vel amississent filios, vel minime genuissent. Nunc vero in bona, licet annoso conjugio, etsi emarcuit ardor aetatis, viget tamen ordo charitatis inter maritum et uxorem.*»

Lib. 23 contra Faustum, cap. 8: «*Neque enim, inquit, loquens de Josepho, quia concubitu non permixtus, ideo non maritus:*» et postea: «*Ut et Joseph Mariae maritus diceretur habens eam conjugem, non concubitu, sed affectu; non commixtione corporum, sed copulatione, quod est charius, animarum.*»

Lib. 4 de Nupt. et concup., c. 11: «*Quibus vere, inquit, placuerit ex consensu, ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum continere, absit, ut inter illas vinculum conjugale rumpatur: imo firmitus erit, quo magis ea pacta secum inierit, quae charius concordiusque servanda sunt, non voluntariis corporum nexibus, sed voluntariis affectibus animorum. Neque enim fallaciter ab Angelo dictum est;*» et caetera quae mox relata sunt. Si vero rationes et causas rogaveris, ob quas post emissum virginitatis votum B. Maria Matrimonii foedere juncta fuerit cum Josepho, varii varias adducunt, quas consule apud Estium in 4, dist. 30, q. 7.

SECUNDA CONCLUSIO.

Essentia Matrimonii, prout est naturae officium, non videtur reponenda aut in mutuo consensu, aut in contractu externo, aut in mutua traditione corporum, aut in mutua obligatione ad reddendum debitum, aut in jure, quod conjuges habent in invicem.

Probatur 1. quia mutuus consensus internus est causa efficiens Matrimonii; causa vero efficiens formaliter rei naturam et essentiam non constituit.

2. Consensus ille, sicut et externus contractus, transitorius est ac momentaneus, Matrimonium vero firmum ac stabile, nec nisi morte potest dissolvi; igitur essentialis ipsius ratio reponi non debet in actu fluente ac transitorio.

3. Non videtur quoque reponenda vel in mutua corporum traditione, vel in mutua obligatione ad reddendum debitum, vel in jure, quod conjuges habent in se invicem: tum quia mutua corporum traditio, et jus illud, seu obligatio mutua conjugum ad actus conjugales, est quid consequens ipsum Matrimonium formaliter jam constitutum: tum quia potest verum et ratum esse Matrimonium absque illa corporum traditione, et obligatione mutua ad usum Matrimonii, etiam confuse ac implicite spectata, in iis scilicet, qui ex libero, ac mutuo consensu obligant sese ad servandam continentiam.

TERTIA CONCLUSIO.

Essentia Matrimonii, quatenus est naturae, officium videtur reponenda in illo nexu seu vinculo perpetuo, quod ex consensu interno et pactione externa inter virum et mulierem resultat.

Probatur 1. quia in eo videtur reponenda Matrimonii essentia, per quod formaliter definitur: atqui definitur Matrimonium per conjunctionem: «*Est conjunctio maritalis, ait superius adducta definitio, viri et feminae, etc.*» Conjunctio autem illud «*vinculum est, quo conjuges*

ligantur formaliter, non effective, » ait S. Thomas in supplemento, qu. 44, art. 1, in responsione ad 1. Hoc est, conjunctio illa non est formaliter Matrimonium, quatenus efficit vinculum, per mutuum scilicet consensum ac contractum, quo conjuges inter se uniuntur. Videtur ipse S. Thomas sensum hunc innuere, ib. in corpore articuli. « *Constat, inquit, quod in Matrimonio est aliqua conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquid unum, et est Matrimonium;* » et in 4 sent., dist. 26, qu. 2, art. 3, in responsione ad 2, « *Actus, inquit, exteriores et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum Matrimonii.* »

Haec videtur pariter esse sententia Catechismi Concilii Trident., part. 2. de sacramento Matrimonii n. 5, ubi sic loquitur: « *Quamvis haec omnia in perfecto Matrimonio insint, consensus videlicet interior, pactio externa verbis expressa, obligatio, et vinculum, quod ex ea pactione efficitur, et conjugum copulatio, qua Matrimonium consummatur, nihil horum tamen Matrimonii vim et rationem proprie habet, nisi obligatio illa et nexus qui conjunctionis vocabula significatus est;* » et n. 6. « *Ex iis igitur, ait, patet, Matrimonii naturam et rationem in vinculo illo consistere. Nam quod aliae clarissimorum virorum definitiones hoc videntur tribuere: ut cum dicunt, conjugium esse consensum maris et feminae, hoc ita accipiendum est, consensum ipsum Matrimonii causam effectricem esse; quod patres in Concilio Florent. docuerunt. Etenim obligatio et nexus oriri non potest nisi ex consensu et pactione.* »

Probatur 2. quia in eo videtur reponenda formaliter Matrimonii essentia, quod firmum est ac stabile, quemadmodum firmum est ac stabile Matrimonium: atqui vinculum illud seu nexus utriusque conjugis est quid firmum, ac stabile, non fluxum, non transiens: Ergo, etc. vinculum autem illud est relatio realis fundata in actione externa et reali, scilicet contractu externo, per quem conjuges inter se obligantur mutuo in iis quae pertinent ad officia Matrimonii.

Quae de Matrimonio, quatenus est naturae officium, dicta sunt; accomodari facile possunt eidem, quatenus est sacramentum: nempe illud consistere in vinculo illo seu nexu, non quidem ut consideratur in facto esse (Matrimonium quippe, quatenus sacramentum, non habet esse permanens, quemadmodum habet Eucharistia), sed ut conside-

ratur in fieri; idest quatenus nexus ille in esse sacramenti resultat tum ex mutuo contractu conjugum, tum ex actione ministri ecclesiastici conjuges unientis. Videtur haec esse mens S. Thomae loco jam cit. in 4, dist. 26, q. 2, art. 3, in resp. ad 2: « *Dicendum, inquit, quod sicut aqua Baptismi, vel forma verborum non operatur ad gratiam immediate, sed ad characterem; ita actus exteriores et verba exprimentia, consensum, directe faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum Matrimonii: et hujusmodi nexus ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam.* »

Solvuntur objectiones.

Objicies 1, contra primam conclusionem: Apostolus, Ephes. 5, Matrimonium veluti definiens non obscuro significat corporum conjunctionem pertinere ad ejus substantiam. « *Erunt, inquit, v. 31, duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, et in Ecclesia.* »

Resp. his verbis, « *erunt duo in carne una,* » non actum seu usum Matrimonii, sed mutuam translationem dominii in corpus utriusque conjugis, quae tametsi suapte natura et radicali jure referatur ad usum seu consuetudinem conjugalem secundum carnem, ab illa tamen sejungi et separari potest: neque enim necesse est, ut quicumque jus et dominium habet in rem aliquam, eo utatur. Adde quod citatis verbis non tam voluit Apostolus imperare actum seu usum conjugii, quasi foret absolute necessarius; quam prohibere fornicariam vel adulteram conjunctionem; quia nempe conjuges duo sunt in carne una, non multiplici. Seipsum exponit Apostolus, 1 Cor. 6, v. 16: « *An nescitis, inquit, quoniam qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur? erunt enim duo in carne una. Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est. Fugite fornicationem.* »

Instabis 1. Matrimonium, quatenus est sacramentum, significare debet unionem Christi cum Ecclesia: atqui hanc unionem non significat nisi per carnis conjunctionem.

Resp. duplicem esse unionem Christi cum Ecclesia, unam moralem et spiritualement per continuum gratiae influxum, ac perennem

Spiritus Sancti assistentiam ; alteram physicam et naturalem per unionem hypostaticam cum humanitate. Priorem unionem significat unio conjugalium animorum per charitatem, per individuam vitae societatem, per mutua officia amoris, reverentiae, salutis quae conjuges sibi invicem suppeditant, in qua animorum conjunctione praesertim posita est ratio Matrimonii: posteriorem vero unionem significat consummatio Matrimonii. Haec porro significatio essentialis non est Matrimonio, sed accidentalis dumtaxat, et quamquam Matrimonium ratum et consummatum perfectius exprimat unionem tum moralem, tum physicam Christi cum Ecclesia, quam Matrimonium dumtaxat ratum et nondum consummatum, nihilominus Matrimonium ratum est ac verum ante ipsam consummationem, ac sufficienter repraesentat unionem Christi cum Ecclesia per charitatem et gratiae influxum.

Inst. 2. Si sola animorum conjunctio in individuam societatem vitae sufficit ad verum Matrimonium, non repugnabit naturae Matrimonium fratris cum sorore, inter quos intima potest et debet esse animorum consensus.

Respondent aliqui cum Basilio, Pontio, lib. 7, de Matrim. cap. 31 et 32, Matrimonium fratris cum sorore irritum non esse jure naturali; sed solo dumtaxat jure positivo tum civili, tum ecclesiastico.

Respondent alii negando sequelam majoris propositionis. Quamquam enim sit essentialiter ratum ac perfectum Matrimonium sine carnali commixtione, quia tamen ad eam suam naturam et radicali jure ordinem dicit, idcirco inter fratrem et sororem iniri foedus conjugale vetat naturae sensus, inter quos non potest esse ordo ille, seu jus saltem radicale ad carnalem commixtionem.

Instabis 3. sequitur ex nostra sententia, inter impotentes, etiam impotentia perpetua antecedente, ac cognita, posse firmum ac ratum stare Matrimonium: inter illos siquidem potest esse intima animorum consensus et traditio corporum, non quidem ad copulam, sed ad societatem et mutua vitae onera sustentanda, quod satis esse ad verum Matrimonium contendimus: atqui tamen certum est impotentiam perpetuam et antecedentem impedimentum esse dissolvens Matrimonium.

Respondent aliqui cum eodem Pontio, eodem, lib. 7, cap. 56 et seq., jure ipso naturali, imo et ecclesiastico rata esse hujusmodi

trimoniam, quando contracta fuere sine ullo pacto explicito vel implicito seu virtuali de futura copula. Adducit citatus scriptor in probationem decreta Ss. Pontificum, Lucii cap. *consultationis*, de frigidis. Coelestini III; cap. *Requisiti*; Alexandri III, in appendice Concilii Lateranensis, par. 6, cap. 24, quibus in locis statuitur, ut impotens, qui muliere non potest uti tamquam uxore, eam habeat tamquam sororem.

Addunt iidem theologi, impotentiam impedimentum quidem esse dirimens, sed eorum dumtaxat respectu, qui Matrimonium contraxere cum pacto saltem virtuali de futura copula: aliorum vero respectu, qui contraxere sine tali pacto, firmum stare conjugium in unione animorum et individua vitae societate.

Respondent alii, inter impotentes qui perpetua et antecedente laborant impotentia, nullum esse posse Matrimonium, propter rationem jam allatam; quia nempe licet usus actualis seu conjunctio carnalis non pertinent ad essentiam Matrimonii, nihilominus tamen radicale jus ad illam includitur in Matrimonio, quo certe jure privantur impotentes, de quibus loquitur objectio.

Instabis 4. Verum ac ratum non potuit esse Matrimonium inter B. Virginem et Josephum post emissum ab ipsa perpetuae virginitatis votum, quia Matrimonium, quod contrahitur post emissum votum virginitatis, omnino contrarium est ipsi nuptiarum bono, nempe proli susceptioni; erga aut B. Virgo perpetuam virginitatem non voverat, aut verum non fuit ejus cum Josepho Matrimonium.

Resp. nego ant. et ad probationem distinguo; Matrimonium quod contrahitur post emissum virginitatis votum, contrarium est bono nuptiarum primario ac principali, nempe unioni animorum, nego: secundario et minus principali, subdistinguo: contrarium est, si usus ipse seu carnalis conjunctio spectetur, concedo; si jus et potestas mutuae traditionis corporum, nego. Licet etenim B. Virgo ne implicite quidem in usum Matrimonii consenserit, non minus tamen verum et integrum fuit ejus cum Josepho Matrimonium, tum propter unionem animorum ad individuae vitae inter illos societatem, tum propter jus et potestatem mutuae corporum traditionis, circa quam ait S. Aug.: *Divinae dispositioni se subjecit dum proposuit se perseveraturam*

virginem, nisi Deus aliter ei revelaret. Porro, ait S. Thom. in 4, dist. 30, q. 2, art. 1, quaestiunc. 2 ad 3: «*Potentia ad carnalem copulam non contrariatur virginitati, nec diminuit aliquid de puritate ipsius, nisi ratione actus, qui quidem nunquam fuit in proposito B. Virginis.*»

Objicies 2. Gratianus caussa 27, q. 2, cap. 16, *Non est dubium, et 17 Cum societas nuptiarum*, docet ex Ss. Augustino et Leone, quos laudat, non esse verum ac ratum Matrimonium sine carnis commixtione. «*Non est dubium, ait S. Aug. a Gratiano et Magistro citatus, cum mulierem non pertinere ad Matrimonium, cum qua commixtio sexus non docetur fuisse;*» et S. Leo, epist. 92, c. 4: «*Cum societas, inquit, nuptiarum ita a principio sit instituta, ut praeter commixtionem sexuum non habeat in se Christi et Ecclesiae sacramentum, non est dubium illam mulierem non pertinere ad Matrimonium, in qua docetur non fuisse nuptiale mysterium.*»

Resp. 1. Gratianum eadem caussa et questione, cap. 1, 4, 5, 6 et 9, referre testimonia veterum, quae plane nostram confirmant sententiam, ac mirum videri debet, quod eorum tam cito immemor factus, contraria laudaverit ex Ss. Augustino et Leone.

Resp. 2. Testimonia quae laudat Gratianus, aut genuina non esse, aut ab eo perperam legi et intelligi.

Caput *Non est dubium*, nullibi legitur apud S. Augustinum, qui noster totus est, ut patet ex probationibus adductis. S. Leonis textum perperam legit Gratianus cum negativa particula *non*, quae certe non extat apud S. Doctorem, cujus haec genuina sunt verba: «*Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta, ut praeter commixtionem sexuum haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum,*» etc., certe lectio et nostram confirmat sententiam, et objectionem plane inutilem reddit. Et vero mens S. Doctoris est eo in loco ostendere, mulierem quae carne jungitur cum viro uxorem jam habente, vere non esse Matrimonio copulatam: «*Non enim, inquit, initio capitis, omnis mulier juncta vivo uxor est viri quia nec omnis filius haeres est patris.*» Unde concludit, talem unionem mulieris cum viro uxorato, non esse vere Matrimonium, quia non hic Christi mysterium repraesentat; idest, non potest repraesentare unio illa fornicaria vel adultera, unionem Christi cum Ecclesia.

Objicies 3. Finis Matrimonii est conservatio speciei per susceptionem proles; ergo actus seu usus Matrimonii videtur essentialis.

Resp. dist. ant. finis secundarius Matrimonii, concedo: primarius et essentialis, nego.

Objic. 4. Matrimonium ratum et non consummatum dissolvi potest; ergo ante consummationem non est verum et ratum Matrimonium.

Resp. nego antec. Matrimonium quippe, sive ratum dumtaxat, sive ratum et consummatum, ex se perpetuum est, firmum ac indissolubile, quamquam dispari gradu: major quippe est firmitas Matrimonii consummati, quod sola dumtaxat morte potest dissolvi, quam rati tantum, quod potest dissolvi per solemnem religionis professionem, ut dicemus postea.

Ex his itaque duo inferes.

Primum: in Matrimonio distingui debere jus radicale ad usum seu actum conjugalem, et usum ipsum. Prius essentialia quidem est Matrimonio, quo fit, ut qui sua utitur uxore, non accedat ad alienum corpus, ne reus fiat fornicationis et injustitiae; posterius vero non est essentialia Matrimonio, quia fieri potest, ut dominium corporis non liberum et expeditum ad usum, sed perpetuo impeditum conferatur, ut contingit inter conjuges, qui ex mutuo et libero consensu ad continentiam voto se obstrinxerunt; ut contingit etiam inter impotentes, seu senes ad prolem suscipiendam plane incapaces; ut etiam contingit inter B. Virginem et Josephum, quos inter tamen verum censeri debet connubium.

Inferes 2. Ad essentialia Matrimonii non pertinere vel explicitum vel etiam implicitum consensum in copulam. Ratio est, quia sine tali consensu verum fuit Matrimonium Josephi cum B. V., quae a tali consensu plane revocabatur per votum, quod emiserat perpetuae virginitatis.

Objic. 5. Adversus tertiam conclusionem: Vinculum seu nexus ille perpetuus quo conjuges inter se colligantur, est effectus consequens Matrimonium: ergo in tali nexu non videtur reponenda essentialia Matrimonii.

Resp. nego ant. est quidem vinculum illud effectus mutui consensus seu contractus, non vero effectus Matrimonii; imo potius est

formaliter ipsum Matrimonium. « *Est enim Matrimonium, ait S. Thom. antea citatus, vinculum, quo conjuges ligantur formaliter, non effective.* »

Instabis 1. Matrimonium est verus contractus, sed contractus consistit formaliter in consensu mutuo contrahentium verbis vel nutibus expresso: ergo Matrimonium formaliter consistit in contracta seu mutuo conjugum consensu exterius manifestato.

Resp. dist. maj. est verus contractus praesuppositive, vel causaliter et effective, quia scilicet contractus seu consensus mutuus praesupponitur ad Matrimonium, cujus est efficiens causa, concedo; est verus contractus formaliter, quasi in eo forma seu essentia Matrimonii consistat, nego: et nego cons. Argumentum enim peccat in forma, ac videtur in eo duos dumtaxat esse terminos: in majori siquidem propositione, terminus *contractus*, ponitur quasi distinctus esset a consensu, de quo in minori, a quo tamen non distinguitur, nisi quatenus contractus exterior, consensus vero interior est. Unde si in majori propositione dictum fuisset: Matrimonium est verus formaliter contractus, neganda fuisset propositio: licet enim contractus sit formaliter consensus, ut fert minor propositio: contractus tamen seu consensus non est formaliter Matrimonium, sed effective tantum seu causaliter.

Instabis 2. Si Matrimonium ut est naturae officium, formaliter consistit in vinculo seu nexu illo perpetuo, quo ligantur inter se conjuges, sequitur Matrimonium, etiam quatenus sacramentum est, in eodem vinculo formaliter esse reponendum; Christus etenim naturam contractus conjugalis non mutavit, cum ei dignitatem addidit sacramenti. Ex quo rursus sequitur, sacramentum Matrimonii formaliter consistere in re aliqua fixa et permanente, nempe vinculo, quod firmum est ac perpetuum: atqui tamen hoc falsum est, tum quia usus sacramenti quod in re permanenti consistit, gratiam producit, ut patet in usu Eucharistiae; at usus Matrimonii non producit gratiam: tum quia communis est theologorum sententia, proprium esse solius Eucharistiae, ut in re fixa, et permanente collocetur: ergo sacramentum Matrimonii in actione quadam flnente, et transeunte debet reponi, non vero in illa unione seu nexu constanti ac perpetuo.

Responderi 1. posset, negando primam consecutionem: neque enim necesse videtur, ut eo ipso formaliter reponatur essentia Matrimonii, quatenus sacramentum est, in quo reponitur essentia ejusdem quatenus est officium naturae; sed satis est quod Christus Matrimonium, quod olim dumtaxat erat in naturae officium, evexerit ad dignitatem sacramenti, eique indiderit vim efficacem ad gratiam producendam finibus Matrimonii consentaneam, non mutata natura contractus, sed ei tantum superaddita dignitate sacramenti: unde dici posset naturam quidem conjugalis contractus, quatenus est in officium naturae, positam esse in vinculo seu nexu permanenti ac perpetuo; naturam vero Matrimonii, quatenus sacramentum est, positam esse in actione fluente et transitoria per quam conjuges inter se uniantur foedere conjugali. Et ratio est, quia Matrimonium, ut contractus humanus, praecipue consideratur secundum suum, ut dicitur, factum esse; ut vero sacramentum, consideratur in suo fieri: sed quidquid sit de hac responsione.

Resp. 2. nego sequi ex nostra sententia Sacramentum Matrimonii in re aliqua permanenti formaliter consistere. Namque, ut observatum antea fuit, sacramentum Matrimonii non reponitur in illo vinculo considerato in suo facto esse, sed in suo fieri, quatenus nempe resultat vinculum illud, tum ex mutuo contractu conjugum, tum ex actione ministri conjuges unientis; adeoque habet esse fluens et transiens. sicut alia sacramenta, una excepta Eucharistia.

Q U A E S T I O S E C U N D A .

De institutione Matrimonii.

Cum Matrimonium spectari possit, vel ut est naturae officium, vel ut sacramentum, de ipsius institutione sub utraque ratione agendum nobis est.

ARTICULUS PRIMUS.

De institutione Matrimonii, ut est naturae officium.

Quaeritur hic, utrum Matrimonium lege naturali ac divina positiva sit institutum.

· **Observa 1.** ex S. Thoma, in supplem., qu. 44, art. 1, in corpore, aliquid dici posse homini naturale duobus modis: primo, quia ex principiis, et ex necessitate naturae fuit; ita moveri sursum est naturale ignis; secundo, quia ad id natura inclinat quod ipsi consentaneum est; hoc sensu virtus homini naturalis dici potest.

· **Jus naturale**, ajunt vulgo juris interpretes ac theologi, illud est, quod convenit homini, spectatis naturae principiis secundum se, et ex principiis naturae rationabilis optima ratione deducitur, sive spectatus homo secundum se, sive vitam socialem agens. Hoc vero jus naturale duplex est: alterum justitiae, sive necessitatis; alterum utilitatis. Justitiae quidem vocant, quod non tantum permittit fieri, sed ita jubet, ut oppositum non liceat, velut non furari, non occidere, etc. Jus autem utilitatis vocant, quod quidem non jubet, itaut oppositum peccatum sit, sed liberam facultatem concedit utendi re aliqua tamquam utili vel honesta; tale est jus naturale Matrimonii.

· Nonnulli Graeci, inter quos S. Jo. Damascenus, l. 2 fidei orthodoxae 30 et l. 4, c. 25; Euthymius in Psal. 50, ad ista verba: «*Ecce in iniquitatibus conceptus sum,*» etc., existimant nuptias non esse ex prima naturae institutione ante peccatum, sed ex peccato dumtaxat originem traxisse.

· **Observa 2.** considerari Matrimonium posse: 1. quatenus est officium naturae; 2. quatenus est remedium contra peccatum: «*Propter fornicationem,* ait Apostolus, 1 Cor. 7, vers. 2, *unusquisque suam uxorem habeat;*» 3. quatenus est, contractus civilis inter viram et uxorem; 4. quatenus est sacramentum. His praemissis sit.

CONCLUSIO.

Matrimonium ut est officium naturae, ex ipsa naturae lege ducit originem, quam deinde lex Dei positiva confirmavit.

· Prima pars probatur quia, ut optime hic ratiocinatur Estius in 4, dist. 26. 2, 1: «*Natura etiam, secluso peccato, inclinat hominem ad prolis generationem, et ad eum finem sexuum diversitas est ordinata, ut quae extra conjugium nullum alium usum habeat. Atqui proles sicut concepta in lucem edi debet, ita in lucem edita per nutritionem, et*

educationem ad perfectum perduci secundum corpus et animam, idque eadem natura dictante, quae non tantum generationem rei, sed et promotionem et perfectionem ejus intendit. Haec autem, necessaria nutritionis et educationis officia certos requirunt parentes, eosque vinculo quodam indissolubili colligatos, qua in re Matrimonii ratio constituta est. » Ita Estius, qui paullo elegantioribus verbis expressit mentem et doctrinam S. Thomae loco mox citato.

Secunda pars probatur.

I. Quia quidquid est a natura institutum, ad Deum naturae auctorem referri merito potest.

II. Quia Deus ipse ea fecit et dixit, quae positivae institutionis Matrimonii vim et rationem referunt. Siquidem 1. juxta naturae intentionem masculum et feminam creavit; 2. finem, et utilitatem conjugii designavit, Gen. 2, v. 18. « *Non est bonum, inquit, hominem esse solum: faciamus ei adjutorium simile sibi;* » 3. ut ostenderet arctius esse vinculum Matrimonii inter homines, quam societatem, generationis causa inter brutos animantes: cum in istis mares et feminas seorsim condidisset, in hominum genere; non seorsim ambos, sed alterum ex altero, feminam scilicet ex viro formavit, neque aliunde; quam ex latere ipsius, Genes. 2, nimirum ut significaret, inter utrumque sexum per Matrimonium arctissimam debere esse societatem; 4. hoc ipsum divini Spiritus instinctu intelligens primus homo, a somno seu exstasi, in qua de latere ipsius formata fuerat Eva, expergefactus, in haec verba prorupit, Gen. 2, vers. 23: « *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea... Quamobrem relinquet homo patrem suum, et matrem, et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una;* » quibus verbis, ait Concil. Trid., sess. 24, cap. unico, de Matrimonio, « *perpetuum, et indissolubilem esse Matrimonii nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronunciauit.* »

Porro Christus, Matth. 19, ad utramque Matrimonii institutionem, tam eam, quae ex natura est, quam quae ex Dei Verbo, respexisse videtur, cum ait, v. 4: « *Non legistis, quia qui fecit hominem ab initio, masculum et feminam fecit eos? et dixit: propter hoc dimittet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una... Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet.* » Ita Christus

Pharisaeos maligne interrogantes an liceret dimittere uxorem suam, revocat ad primam Matrimonii originem et institutionem.

Ex quibus compertum esse debet, in paradiso ante peccatum institutum et initum fuisse Matrimonium Adamum inter et Evam, illamque nuptiarum legem, quam ipsa dictaverat natura, a Deo ratam et confirmatam fuisse. Ita vulgo sentiunt scriptores ecclesiastici; Tertull., lib., de anima, c. 11, et lib. de exhortatione castitatis, c. 3; S. Hier., in c. 5 Epistolae ad Ephesios; S. Aug., l. de bono conjugali, c. 13, lib. de Gen. ad litt., c. 19, et l. 4, dist. 26. Ita pariter Conc. Mogantinum initio hujus tractatus laudatum; Coloniense, part. 7, c. 41. «*Matrimonium enim, inquit, ante lapsum Adae propter procreandos liberos institutum, ac benedictione Dei firmatum, qua dixit: Crescite et multiplicamini, et replete terram: peculiariter autem homini, eruat duo in carne una, etc. Nec ratio conjunctionis seu benedictionis post lapsum deficit, sed tantum quod sanis potuit esse officium, id aegrotis etiam factum sit remedium.*» Matrimonium igitur, quod ante peccatum fuit in officium naturae, post peccatum factum est in remedium concupiscentiae; «*non ulla, inquit, Maldonatus, de Matrimonio ad quartum argumentum secundae sententiae, pag. 434, nova constitutione, sed sola mutatione rerum.*» Tandem a Christo ad dignitatem sacramenti fuit in nova lege evecum, quod articulo sequenti demonstrandum nobis est.

ARTICULUS SECUNDUS.

De institutione Matrimonii, quatenus sacramentum est.

Sex hic occurrunt exponendae quaestiones.

Prima, an Matrimonium in lege naturae, aut scripta fuerit verum sacramentum.

Secunda, an in lege Evangelica Matrimonium sit verum sacramentum a Christo institutum, et quando.

Tertia, ad quodlibet fidelium Matrimonium sit sacramentum, itaut ratio contractus se jungi et separari numquam possit a ratione sacramenti.

Quarta, an Matrimonium contractum per procuratores sit verum sacramentum.

Quinta, an in lege Evangelica Matrimonium infidelium inter se, vel fidelis cum infideli, aut catechumeno, aut haeretico sit sacramentum, et licite contrahatur.

Sexta denique, an Matrimonium inter infideles contractum, accedente utriusque conjugis baptismo, evadat sacramentum.

An Matrimonium in lege naturae aut scripta fuerit verum sacramentum.

Observa 1. Vocem sacramenti apud auctores ecclesiasticos usurpari vel proprio et stricto sensu, vel lato et improprio. Quodlibet signum rei alicujus sacrae, sacramentum fate dicitur: signum vero rei sacrae practicum seu efficax gratiae sanctificantis, proprie ac stricte sacramentum est.

Observa 2. Duplicem in sacramentis distingui posse significationem, unam mere speculativam seu, objectivam, alteram vero practicam, v. g., Eucharistia duo significat, mortem Christi et gratiam nutrientem. Prior significatio pure speculativa est, neque enim Eucharistia efficit mortem Christi; posterior vero efficax est ac practica, producit enim seu efficit gratiam, quam repraesentat. In Matrimonio pariter duplex distingui potest significatio, una simpliciter speculativa et objectiva, qua dumtaxat repraesentatur unio Christi cum Ecclesia, sive per incarnationem, sive per charitatem et gratiae influxum, altera practica, qua producit gratia sacramenti uniens conjuges ad effectus seu fines proprios Matrimonii. Porro ad verum et proprie dictum sacramentum non sufficit significatio illa pure ac simpliciter speculativa seu objectiva, sed necessaria est practica, et efficax; sacramentum enim debet esse signum efficax et operativum gratiae sanctificantis. His praenotatis.

Sunt inter theologos nonnulli, quibus videtur Matrimonium in lege naturae ac scripta verum fuisse sacramentum, eo ipso modo, quo jam est in lege Evangelica, ita Alphonsus a Castro, l. 11, adversus haereses, verbo *Nuptiae*; Petrus Soto, lectione 2 de Matrimonio; Maldo-

natus, de Matrimonio ad quartum argumentum secundae sententiae, p. 434, ubi ait: « *Hanc esse opinionem omnium antiquorum auctorum,* » quam argumentis quinque confirmare ac demonstrare ibidem nititur. His accedit Launojus, in lib. quem scripsit de regia in Matrimonium potestate, part. 1, art. 2, c. 113, pag. 183 et seq., ubi proponens sibi argumentum eorum, qui dicunt idcirco principes christianos jus non habere statuendi impedimenta Matrimonium dirimentia, quod Matrimonium fuerit a Christo institutum in verum novae legis sacramentum; respondet plane nullum et infirmum esse argumentum; siquidem in lege naturae ac scripta longe ante Christum Matrimonium fuit verum etiam sacramentum, in quod tamen principes auctoritatem suam exercuisse nullus est, qui dubitare merito possit; unde concludit rationem sacramenti non obstare, quin possint principes leges condere Matrimonium irritantes. Assumptum vero istud, Matrimonium in lege naturae ac scripta ante Christum, fuit verum sacramentum, multis, more suo, in unum crude congestis veterum, et recentiorum testimoniis ostendere conatur Launojus, quae nullo negotio exponens, si attenderis ad distinctionem mox factam, sacramenti stricte et proprie, vel late et improprie sumpti.

Alii igitur communiter theologi docent, Matrimonium in lege naturae ac scripta non fuisse sacramentum veri nominis, sed latiori dumtaxat sensu, quatenus signum erat futurae unionis Christi cum Ecclesia; atqui contrariam opinionem tutam non esse judicat Bellarminus, l. 1, de sacramento Matrimonii, c. 5, in responsione ad secundum Lutheri argumentum. Hanc expresse damnatum fuisse dicit Vasquez, disp. 2 de Matrim., c. 3, itaque sit.

PRIMA CONCLUSIO.

Si sacramentum generatim et latiori quodam sensu sumatur pro signo rei sacrae, potest hoc sensu dici Matrimonium fuisse sacramentum in lege naturae aut scripta.

Probat: quia Matrimonium ex primaria et divina sui institutione facta in paradiso, id habet, ut sit signum conjunctionis Christi

cum Ecclesia; atque idcirco prophetasse Adamum, affirmant veteres, cum dixit Gen. 2, v. 23: «*Hoc nunc os ex ossibus meis ... Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae.*» Non aliud certe volunt scriptores, quos citato loco congressit Launojus. Ita

Tertull., lib. de anima, cap. 11. «*Adam, inquit, statim prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et Ecclesiam, dicens: Hoc nunc os ex ossibus meis,*» etc.

S. Hier., in cap. 5 ad Ephesios: «*Primus homo, inquit, et primus vates Adam, hoc de Christo, et de Ecclesia prophetavit.*»

S. Aug., lib. 9 de Gen. ad litteram, cap. 19: «*Evigilans, inquit, Adamus (ex extasi) tamquam prophetiae plenus, cum ad se adductum costam mulierem suam videret, eructavit continuo. quod magnum sacramentum commendat Apostolus: Hoc nunc os,*» etc.;

Concilium quoque Trid., sess. 24 cap. unico de Matrimonio, eodem prophético spiritu inspiratum fuisse Adamum affirmat.

Porro hujus prophetiae objectum et finis non alius fuit, quam praevisa Christi cum Ecclesia futura conjunctio, tum naturalis per incarnationem, tum moralis ac spiritualis per characterem et influxum gratiae; cujus quidem futurae unionis signum ac sacramentum fuit maritalis Adami et Evae conjunctio, interprete Apostolo, Eph. 5, v. 32: «*Sacramentum hoc magnum est, inquit, in Christo et in Ecclesia.*» Seu juxta textum graecum: «*In Christum et in Ecclesiam.*» Ita ut alios innumeros omittam. Innoc. III S. P, Epist. 192 libri 3: «*Matrimonium, inquit, quod ante peccatum in paradiso a Domino institutum, propter propagationis humani generis fructum, illud ineffabile sacramentum conjunctionis scilicet ad sanctam Ecclesiam Dei ad fidelem animam, et ipsius verbi ad humanam naturam noscitur figurare, Apostolo testante, qui de bono matrimonii agens, inquit; ego autem dico magnum in Christo et Ecclesia sacramentum.*»

Potest igitur hoc sensu lato et minus proprio Matrimonium in lege naturae ac scripta vocari sacramentum, quia signum fuit ac symbolum futurae unionis Christi cum Ecclesia, ex qua mystica significatione suam firmitatem ac indissolubilitatem etiam inter infideles trahere Matrimonium plures existimant Theologi, eo nempe quod representet unionem Christi cum Ecclesia perpetuam et indissolubilem.

Et certe inesse Matrimonio, praeter humanum contractum, aliquid divini, quod ad religionem certo quodam ritu pertineat, vel ipsi Gentiles agnovisse videntur, qui non sine sacrificiis ac religionis caeremoniis nuptias celebrabant: « *In conjugalia foedera, inquit Arnobius, l. 4 adversus gentes, conditionibus veniunt ante quaesitis: usu, farre, coemptione, genialis lectuli Sacramenta conducunt: habent separatas, habent pactas, habent interpositis stipulationibus sponsas.* » At veri Dei cultores longe clarius atque distinctius divinam in Matrimonio benedictionem ac gratiam necessariam confessi sunt. Sic Tob., 7 c. vers. 15: Raguel tradens Tobiae filiam suam in Matrimonium, apprehensa utriusque manu dixit: « *Deus Abraam, et Deus Isaac, et Deus Jacob vobiscum sit, et ipse conjungat vos, impleatque benedictionem suam in vobis. Et accepta charta fecerunt conscriptionem conjugii.* »

SECUNDA CONCLUSIO.

Matrimonium in lege naturae, aut scripta non fuit proprie sacramentum, quale in lege Evangelica Christus instituit.

Probatur 1. quia ad verum et proprie dictum sacramentum non sufficit, ut observavimus, quod sit signum rei alicujus sacrae, sed necesse est, ut sit signum practicum et efficax; idest ut habeat annexam promissionem gratiae, quam efficiat ex opere, ut dicitur, operato; atqui tale non erat Matrimonium apud veteres in lege naturae aut scripta. Quamquam enim non defuerit aliqua divina gratia Matrimonio fidelium: « *Qui, ait Angelus ad Tobiam, c. 6, v. 17, conjugium ita suscipiunt ut Deum a se et a sua mente non excludant, nec libidini suae ita vacent, sicut equus et mulus, quibus non est intellectus,* » nihilominus tamen nec tam copiosa, nec tam efficax, nec signo sensibili alligata erat, nec ipsius vi et efficacia, sicut nunc, producebatur illa gratia.

Probatur 2. auctoritate conciliorum Florentini et Tridentini.

Concil. Flor. in Decreto recenset inter Sacramenta novae legis Matrimonium, eaque a sacramentis veteribus eo potissimum titulo distinguit, quod vetera gratiam non conferrent, sicut eam conferunt nova.

Conc. Trid., sess. 24, c. unico, de Sacramento Matrimonii, conceptis verbis ait: «*Matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestare, atque merito inter sacramenta novae legis a Patribus, Conciliis et universa traditione Ecclesiae annumerari.*» Hoc idem definit Canon 1, ejusdem sess., quibus certe significat synodus, Matrimonium apud veteres non ejusdem virtutis, dignitatis et efficaciae fuisse cum Matrimonio christianorum, quod Christus tamquam verum et proprie dictum Sacramentum instituit. Cum hac Concilii doctrina quomodo conciliari possit supra memorata opinio Alphonsi a Castro, Launoji et aliorum, non satis, fateor, intelligo.

Probatur 3. ex communi ac pervulgata theologorum doctrina post S. Thomam, in 4, dist. 26, qu. 2, art. 2 et 3, ubi docet «*Matrimonium institutum fuisse in officium naturae in statu innocentiae; deinde in statu naturae corruptae fuisse illi additum ut esset in remedium; et tandem in lege nova a Christo institutum fuisse sacramentum. Sanis est ad officium; aegrotis vero ad remedium,*» ait S. Aug. a Magistro laudatus, lib. 9, de Gen. ad litt., cap. 7. Idem plane docet Conc. Moguntinum, an. 1549, cap. 56, et Coloniense, an. 1536, part. 7, cap. 40.

Dices 1. cum Maldonato loco antea citato: Nos non ex alio fere Scripturae loco probamus Matrimonium esse Sacramentum, quam ex cap. 5 Epistolae ad Ephesios, v. 52: «*Sacramentum hoc magnum est,*» etc. Atqui Apostolus manifeste loquitur de Matrimonio, quale fuit ante Christum: ergo aut Matrimonium non est sacramentum, quod falsum est, aut etiam in veteri Testamento verum fuit sacramentum.

Resp. neg. min. loquitur enim praecipue Apostolus de Matrimonio quod «*magnum est sacramentum in Christo et in Ecclesia,*» quale solum est inter christianos; quamquam, ut diximus Conclusionem primam, Matrimonium lato quodam et minus proprio sensu, dici etiam potest fuisse apud veteres sacramentum. Sed de sensu et interpretatione illorum Apostoli verborum plenius dicemus paullo post.

Dices 2. cum eodem: D. Paulus putat naturam sacramenti Matrimonii in eo praesertim esse positam, ut et vir et uxor sint una caro: nullus autem vir magis fuit una caro cum sua uxore, quam Adam, cum ceteri omnes dicantur esse una caro ad imitationem illius.

Resp. nego maj. in omni quidem Matrimonio istud essentielle est,

quod vir et mulier sint una caro; at non in eo solo posita est tota ratio Matrimonii, prout est sacramentum proprie dictum; requiritur enim praeterea ut sit signum efficax gratiae sanctificantis, quam ex promissione et institutione Christi habet annexam, quod ultimum occurrit dumtaxat in Matrimonio christianorum.

Dices 3. cum eodem: Matrimonium non ob aliam causam est sacramentum, nisi ob significationem Christi et Ecclesiae: atqui haec significatio maxime propria fuit Matrimonio Adam cum Eva.

Resp. dist. maj. non ob aliam causam est sacramentum, improprio et latiori sensu, concedo: proprio ac stricto, nego. Vel aliter distinguo, quam ob significationem practicam et operativam, jam est in nostro Matrimonii sacramento, concedo: ob significationem mere speculativam et inefficacem, nego.

Dices 4. si Matrimonium vetus non fuisset sacramentum, profecto haberemus aliquam novam institutionem illius in novo Testamento: atqui non habemus.

Resp. nego min. habemus etenim novam institutionem Matrimonii, non quidem simpliciter ut est in officium naturae, sed ut est verum ac proprie dictum sacramentum, sicut ex dicendis modo patebit. Nihil hic dicimus de quarto Maldonati argumento; incidit enim in tertium; et eodem modo solvitur.

Dices 5. ex S. Leone, epist., alias 92, c. 4. « *Societas nuptiarum ab initio ita fuit constituta, ut praeter sexuum conjunctionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum.* »

Resp. S. Leonem eo loci usurpare nomen sacramenti latiori sensu, pro signo rei sacrae, nempe unionis Christi cum Ecclesia; ex quo infert quod susceperat eo loci probandum, Matrimonium ingenui cum serva non libera, nullum esse, quia scilicet praeter voluntariam sexuum conjunctionem, necesse est ut Matrimonium habeat Christi et Ecclesiae sacramentum; hoc est, ut repraesentet unionem Christi cum Ecclesia. Sicut autem Christus liberam duxit Ecclesiam, seu docendo et redimendo liberam fecit, ita necesse est, ut mulier libera sit, dum assumitur in uxorem, vel libera reddatur, dum a sciente assumitur et redimitur.

Quotquot vero congressit Launojus veterum testimonia, si unum

aut alterum excipias hoc unum dumtaxat attente legenti demonstra-
bunt, nempe vel Matrimonium in lege naturae et scripta fuisse si-
gnum unionis Christi cum Ecclesia, et consequenter latiori sensu sa-
cramentum; vel Matrimonium quod jam sacramentum est, olim in
paradiso institutum, in officium scilicet naturae; quae duo non inviti
agnoscimus et fatemur.

*An Matrimonium in lege evangelica sit verum et proprium
sacramentum a Christo Domino institutum, et quando.*

Errores et opiniones.

Circa primum, an nempe Matrimonium sit veri nominis sacra-
mentum, duo errarunt haeticorum genera.

Primo, ii de quibus Apostolus, 1 ad Tim. 4, vers. 1, ait: «*In no-
vissimis temporibus discedet quidam a fide, attendentes spiritibus er-
roris et doctrinis daemoniorum ... prohibentium nubere, abstinere a ci-
bis,*» etc. Hi haeretici nuptias damnabant tamquam malas, illicitas,
inductas a daemone. Tales fuere Simoniani, Nicolaitae, Tatiani, Sa-
turniani, Marcionitae, Encratitae, Manichaei, Adamitae, Apostolici,
Hieracitae; de quibus lege veteres Ss: Irenaeum, Epiphanium, Au-
gustinum, Theodoretum in libris, quos scripsere adversus haereses.
Observat S. Aug., scribens contra Faustum, quod etsi Manichaei nu-
ptias dampnarent, tolerarent tamen ex suis eos, qui naturae necessitate
superati nubebant: «*Nec ideo, inquit, l. 30, c. 6, vos dicatis non pro-
hibere, quia multos vestros auditores in hoc obedire nolentes vel non
valentes salva amicitia toleratis. Illud enim habetis in doctrina vestri
erroris, hoc in necessitate societatis.*»

Secundo posteriores temporum novatores Joannes Hus saeculo XIV, Lutherus et Calvinus saeculo XVI, licitas quidem, ac in se honestas esse nuptias confessi sunt, at veram et propriam sacramenti rationem ipsis eripuerunt. «*Matrimonium, sjebat Lutherus, non est sacramentum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum.*» Et Calvinus, l. 4 Inst., c. 19, n. 34: «*Matrimonium, inquit, quod ut a Deo institutum fatebantur omnes, ita pro sacramento datum nemo usque ad Gregorii*

tempora viderat. » Et « *Cui unquam sobrio, pergit, venisset in mentem?* » Sunt tamen inter ipsos Novatores qui, ut fucum faciant et fallant incautos, Matrimonio nomen et appellationem sacramenti non recusant; at sacramentum non proprie et stricte pro signo efficaci et practico, sed late et improprie pro simplici signo usurpant. Ita Spalatensis, l. 5, de Republica ecclesiastica, c. 11, n. 28 et seq.

Nonnullorum ex nostris catholicis doctoribus patrocínio gloriantur Novatores, in primis Magistri sententiarum et Durandi.

Magister, l. 4 sententiarum, dist. 2, litt. A. Matrimonium recenset quidem inter sacramenta novae legis; at ipsi vim efficacem ad producendam gratiam detrahere videtur. « *Quorum (sacramentorum), inquit, alia remedium contra peccatum praebent, et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus: alia in remedium tantum sunt, ut conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut Eucharistia et Ordo.* » Eodem, lib., dist. 26. Conjugium sacramentum esse et rei alicujus sacrae signum demonstrat: an vero sanctificantem conferat ex sese gratiam, silet omnino.

Durandus, in eodem lib., dist. 26, q. 2, docet duo dumtaxat esse circa Matrimonium, quae sine periculo erroris negari non possunt: primum est, Matrimonium esse licitum; secundum, Matrimonium esse sacramentum: « *Eo modo quo, inquit, sacrae rei signum dicitur sacramentum,* » idest improprie « *seu aequivoce,* » ut ait postea. « *Praeter autem, ea duo praedicta, pergit Durandus, sunt alia duo circa Matrimonium, circa quae sine periculo haeresis licitum est contraria opinari: quorum unum est theologicum, scilicet utrum in Matrimonio conferatur gratia ex opere operato, sicut in aliis sacramentis novae legis; secundum est logicum, videlicet utrum Matrimonium habeat plenam univocationem cum aliis sacramentis.* » In decursu vero hujus quaestionis utrumque negat Durandus, et adducit suae opinionis consortes aliquos canonicos, ac praeterea Glossam. cap. *Honorantur*, caussa 52, qu. 2, quae dicit: « *Ideo in sacramento Matrimonii, potius quam in aliis intervenire posse pecuniam, quia in hoc sacramento non confertur gratia Spiritus Sancti, sicut in aliis.* » Nihilominus, ibidem, n. 8, testatur Durandus oppositam sententiam longe communioem fuisse inter theologos sui temporis. « *Moderni autem, inquit, theologi quasi communiter tenent, quod*

per sacramentum Matrimonii confertur gratia; nisi contrahentes ponant obicem, sicut fit in aliis sacramentis, quibus aequiparatur sacramentum Matrimonii.

Cum Durando sentit Guillelmus Peraldus Durandi coetaneus in Summa vitiorum, et eo antiquior Jacobus de Vitriaco, I occidentalium Historiae, c. 36. Eandem opinionem magistro, ac praeposito Antisiodorensi tribuit Gerso in Compendio Theologiae, quod extat 1 tomo operum ipsius, part. 2, p. 66, titulo de sacramento conjugii, p. 104.

Atque hinc est quod S. Thomas, Bonaventura, Scotus et alii, qui veram et catholicam tuebantur sententiam, eam dumtaxat ut probabilior, non ut ex fide certam et omnibus tunc temporis credendam proponant: quia nempe, licet res ea in se, ac materialiter esset de fide; nondum tamen distincte, ac clare definita fuerat ab Ecclesia, sicut postea fuit; unde contrarium opinari error quidem erat, sed non haeresis. Immerito novatores Alphonsum a Castro, Petrum Soto et alios nonnullos ad se trahere nituntur: ii quippe conceptis terminis docent, Matrimonium esse verum sacramentum, quamquam velint illud eadem dignitate et efficacia fuisse exornatum in lege sive naturae, sive scripta; in quo certe capite a ceteris theologis recedant; a quibus deseruntur.

Dissentiunt pariter nostri theologi in assignandis Scripturae testimoniis, quibus demonstrari possit Matrimonium esse verum, ac proprie dictum sacramentum, cui sit ex institutione Christi annexa gratiae promissio. Vasquez, disp. 2, de Matrim., cap. 6 et 8, negat ex Scriptura posse efficaciter demonstrari Matrimonium esse verum sacramentum et ad solam traditionem, ut id evincat, confugit. Pariter Estius in 4, dist. 26, §. 7; Pontius, l. 1 de Matr., c. 5, et alii nonnulli recentiores existimant ex una traditione probari posse per Matrimonium gratiam sanctificantem conferri, aliis e contra nonnulla Scripturae testimonia ad id probandum idonea et efficacia videntur.

Circa secundum, nempe tempus, quo Christus instituit sacramentum Matrimonii, discordes adhuc sunt inter se theologi. Sunt qui in paradiso primum a Deo institutum, a Christo autem confirmatum dumtaxat in Evangelio fuisse affirmant. Ita docent quibus placet in lege naturae ac scripta Matrimonium verum fuisse sacramentum. Sunt

qui putant institutum a Christo, cum Matth. 19, dixit: « *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* » Alii institutionis tempus referunt, cum Christus adfuit nuptiis in Caua Galileae, eisque benedixit. His prae-
missis, sit.

PRIMA CONCLUSIO.

*Matrimonium ex se bonum est, honestum, ac licitum. Est adversus
veteres haereticos.*

Probantur manifestis⁵ Scripturae testimoniis, 1 Cor., v. 27: « *Alligatus es uxori? noli quaerere solutionem;* » et vers. 28: « *Si acceperis uxorem non peccasti, et si nupserit virgo, non peccavit;* » et vers. 38: « *Qui Matrimonio jungit virginem suam, bene facit;* » Hebraer. 13, v. 4: « *Honorabile connubium in omnibus et thorus immaculatus.* » Christus ipse, Matth. 19, v. 6, de prima origine Matrimonii ait: « *Quod Deus conjunxit, homo non separet;* » et Joan. 1: « *Præsentia sua nuptias corroboravit, eisque benedixit.* »

Ipsam quoque usum conjugii ex se bonum esse ac licitum probat S. Paulus, 1 Cor. 7, vers. 3: « *Uxori, inquit, vir debitum reddat, simile autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier. Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi;* » et v. 2, dixerat: « *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat.* »

Hanc perpetuo fuisse Ecclesiae fidem demonstrant Ss. Patres quotquot veteres haereticos nuptiarum hostes suis scriptis debellaverunt. Damnant illi quidem interdum excessum conjugum in usu Matrimonii, at usum ipsum iis circumscriptum terminis, quos assignat christiana religio, nusquam improbarunt; unde in statu ipso innocentiae fuisset conjugii usus: « *Certum est, ait S. Aug., l. 14 de Civ. Dei, c. 22 et 23, masculum et feminam ita primitus institutos, ut nunc homines duos diversi sexus videmus et novimus Quisquis autem dicit non fuisse coituros, nec generaturos, nisi peccassent, quid dicit, nisi propter numerositatem sanctorum necessarium haminis fuisse peccatum?* »

SECUNDA CONCLUSIO.

Matrimonium est verum ac proprie dictum legis evangelicæ sacramentum. Est contra Lutheranos et Calvinistas.

Ex duplici fonte catholici dogmatis probationes hauriemus, ex Scriptura scilicet et traditione Ss. Patrum.

Prima probatio ex Scriptura.

Probatur. Quia ad verum et proprie dictum novæ legis sacramentum requiritur, ut sit signum sensibile rei sacrae, et efficax gratiæ sanctificantis, a Christo Domino institutum, in religione christiana constans ac perpetuum: atqui conditiones illæ omnes Matrimonio recte conveniant.

Primo, in mutuo conjugum consensu seu contractu externo habemus signum exterius ac sensibile.

Secundo, contractum illum et conjunctionem conjugalem esse signum rei sacrae, hoc est unionis Christi cum Ecclesia, sive naturalis per incarnationem, sive spiritualis per charitatem, patet ex dictis paullo ante conclusione prima et secunda, ac evidentur colligitur ex Apostolo, Ephes. 5, ubi commendans mutuam conjugum inter se dilectionem, exemplo Christi, qui Ecclesiam sponsam suam ita dilexit, ut seipsum tradiderit pro ea, inter alia primævæ Matrimonii institutionem adducit, ac intimam conjugum unionem. «*Propter hoc, inquit, v. 31, relinquit homo patrem et matrem suam, et adheret uxori suæ, et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia.*» Quasi diceret: Tametsi conjunctio maritalis, si in se spectetur, res non magna videatur, in genere tamen signorum magna res est, quia magnum aliquid significat, Christum videlicet et Ecclesiam, eorumque inter se conjunctionem. «*Per hoc enim, ait Estius, in 4, dist. 26, q. 5, quod homo relictis parentibus adheret uxori suæ, et cum ea una caro efficitur, mystice significatur Filium Dei e signi Patris, ac quasi relicto Patre in terras descendisse, ut*

Ecclesiae conjungeretur, unumque cum ea corpus per incarnationem efficeretur. Matrimonium igitur est sacramentum, hoc est symbolum signum unionis Christi cum Ecclesia.

Ita vulgo interpretantur SS. Patres Jo. Chrysost. hom. 57 in Genesim: «*An non audis, inquit, Paulum dicentem: sacramentum esse nuptias et imaginem dilectionis Christi, quam erga Ecclesiam exhibuit?*» Et hom. 20 in c. 3. Epist. ad Ephesios, hanc ipsam profert expositionem, quam descripsit mox citatus Estius. Ita etiam Hier. in citatum locum Apnstoli; Greg. Nazianz. Orat. 31, quam interpretationem secuti sunt Patres Tridentini, sess. 24 cap. unico de Matrimonio.

Duo hic reponunt Novatores.

1. Non ipsum Adami et Evae conjugium appellari ab Apostolo magnum sacramentum, sed ipsam potius unionem Christi cum Ecclesia per incarnationem, quae in rei et veritate magnum est sacramentum, hoc est mysterium. «*Et sane, inquit, Calvinus lib. 4. Institutionis, c. 19, §. 55, «vere magnum mysterium est, quod sibi Christus costam detraxi passus est, unde formarentur: hoc est, cum fortis esset, debilis esse voluit, quo sua fortitudine roboraremur; ut jam non vivamus ipsi, sed vivat ipse in nobis.»* Sacramentum igitur, in textu Apostoli, non refertur ad Matrimonium Adami et Evae, sed ad unionem Christi cum Ecclesia per incarnationem. «*Non subjective sed objective sacramenti vocem usurpat hic Apostolus,*» ait Spalatensis, l. 5 de Republ. christiana, c. 11, n. 17. Hoc est, eodem interprete: «*S. Paulus non ab humano conjugio, veluti a signo, procedit ad Christi conjugium cum Ecclesia, tamquam ad rem signatam; sed, e contrario, a conjugio unionis hypostaticae verbi cum carne nostra, et ab unionem Christi sponsi cum Ecclesia sponsa, et capitis cum membris, deduci documentum, cur et quomodo debeant et mulieres suis viris subjici, eisque tamquam proprio capiti obsequi, et viri fideles diligere uxores suas, eo videlicet modo, quo Christus diligit Ecclesiam.*» Ita Spalatensis.

Reponunt. 2. ex citato loco Apostoli colligi ad summum posse, Matrimonium primorum parentum (de quo uno loquitur Apostolus) signum fuisse unionis Christi cum Ecclesia, non autem quodcumque hominum Matrimonium.

Verum haec postrema responsio priorem evertit; supponit etenim

voce*m sacramenti* referri ad unionem conjugalem Adami et Evae, tamquam ad signum unionis Christi cum Ecclesia. Loqui porro Apostolum de omni humano conjugio, demonstrant haec verba: «*Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam et adhaerebit uxori suae:*» quae certe universalia sunt, et magis ad posteros Adami quam ad Adamum ipsum pertinent, qui parentes, quos relinqueret uxoris suae amore, non habuit ipse primus omnium parens. At vero Christus, Matth. 19, ad omnem legitimum conjugium refert verba mox citata.

Quantum autem ad primam responsionem, patet manifeste ex serie contextus Apostoli, verba ista «*Sacramentum hoc magnum est,*» referri ad Matrimonium Adami et Evae, tamquam ad signum. Refertur enim ad id, quod antecedit, et designatum per demonstrativum pronomen *hoc*: at verbis antecedentibus loquitur Apostolus de Matrimonio Adami et Evae: «*Propter hoc, inquit, relinquet homo patrem,*» etc. «*Sacramentum hoc magnum est.*» Quid? unio scilicet conjugalis Adami et Evae. Favet graecus textus, juxta quem legimus: «*Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christum et in Ecclesiam:*» quia nempe unio illa Christi cum Ecclesia terminus est, seu objectum significatum per unionem conjugalem Adami et Evae. Falso supponit Spalatensis Apostolum non ab humano conjugio, tamquam a signo, sed ab unione Christi cum Ecclesia, tamquam a re significata, hortari conjuges ad mutuam amorem: ab utroque etenim motivum et rationem ducit Apostolus, cur et quomodo viri debeant uxores suas diligere; nempe tum ab ipsa Matrimonii natura, quae in individuae vitae societate posita est; tum a ratione signi et rei significatae, quia significat unionem Christi cum Ecclesia, quae intima est et tanta, ut seipsum pro ea tradiderit.

At, inquit Spalatensis, sacramentum ex nobis efficit id, quod significat: atqui Matrimonium non efficit unionem Christi cum Ecclesia: ergo eam non significat.

Verum huic objectioni jam occurrimus supra initio hujus secundi articuli, ubi duplicem distinximus in sacramentis significationem, unam pure objectivam et speculativam, alteram vero practicam et efficacem; ac diximus matrimonium quidem simpliciter representare unionem Christi cum Ecclesia, et hanc ipsius significationem pure

objectivam esse ac speculativam, verum aliam quoque diximus esse significationem ipsius practicam qua significat et simul efficit ac producit gratiam animorum conciliatricem, propriamque sacramenti.

Tertio, legitimum conjugium signum esse non pure speculativum et otiosum, sed practicum et efficax, probatur ex eodem Apostoli textu, Ephes. 5, ubi hortatur conjuges ad mutuam dilectionem exemplo Christi. « *Viri, inquit, v. 25, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam:* » idque probat ex eo quod unio maritalis signum sit seu sacramentum unionis Christi cum Ecclesia: « *Sacramentum hoc magnum est, in Christo et in Ecclesia.* » Quae certe probatio vim habet maximam, si supponat signum illud seu sacramentum efficax esse et productivum gratiae quam significat; e contra infirma prorsus ac nulla, si supponat signum illud sterile esse, ac vacuum. Ita ex textu Apostoli argumentantur Patres Trident., sess. 24, c. unico de Matrimonio: « *Gratiam vero, inquit, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, conjugesque sanctificaret, ipse Christus venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit. Quod Paulus innuit, dicens: Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea: mox subjungens, sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* »

Frustra reponunt Novatores in graeco textu Apostoli pro sacramento legi *mysterium*. Quis enim tam rudis ignorat, idem apud graecos significari per *mysterium* quod apud latinos per sacramentum.

Frustra quoque admonet hic Bellarminus l. 1, de Matrimonio, c. 2, ex sola sacramenti voce qua utitur Apostolus, non posse deduci Matrimonium esse signum practicum seu operativum sanctificantis gratiae, ac proprie dictum sacramentum; quamdoquidem vox ea rebus plurimis accommodatur, quae vera non sunt, ac proprie dicta sacramenta. Quis enim hoc negat inter orthodoxos? Nullus profecto. Verum sacramenti appellationem hic non sejungimus ab iis circumstantiis, in quibus Apostolus eam humano conjugio adaptavit et accommodavit, quae certe eo tendunt omnes, ut nobis exhibeant veri nominis sacramentum, seu signum efficax gratiae unientis conjugum animos.

Frustra denique reponet aliquis, inde sequi omnem humanum

conjugium, etiam quod inter infideles contrahitur, verum esse ac proprie dictum sacramentum; siquidem Apostolus generatim loquitur de omni humano conjugio, de quo dicitur: *«Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem suam, et adhaerebit uxori suae.»* Porro certum est Matrimonium inter infideles longe abesse a conditione et dignitate veri sacramenti.

Frustra, inquam, id reponeretur; quamquam enim de omni humano ac legitimo conjugio generatim loquatur Apostolus, cui communis quaedam sacramenti seu signi ratio convenit, ut antea diximus, unum tamen christianorum conjugium id habet, ut sit verum et proprium sacramentum, atque verba Apostoli per distributionem accommodata, exponere necesse omnino est: solus etenim christianus capax est sacramentorum, quae Christus instituit, atque satis est ad institutum nostrum si ex verbis Apostoli inferamus conjugium humanum a Christo in nova lege evectum fuisse ad dignitatem veri sacramenti.

Non desunt alia apud S. Paulum testimonia, quibus ostenditur Matrimonio, tamquam vero sacramento, annexam esse gratiae promissionem.

1. Cor. 7, v. 14: *«Sanctificatus est vir infidelis per mulierem fidelem; et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem.»* *«Quo loco manifestum est, ait Maldonatus de Matrimonio, D. Paulum non agere de sanctitate personarum propria: nam infidelis, propterea quod sit Matrimonio conjunctus fidei, non accipit ullam veram sanctitatem gratiae. Neque loquitur de spe, quasi sensus foret, spes est, ut vir infidelis sanctificetur per mulierem fidelem, id est convertatur ad fidem: quia statim addit Apostolus; Alioqui filii vestri immundi essent, nunc autem sancti sunt: ubi filios vocat sanctos, quasi natos de legitimo Matrimonio. Cum ergo de illis generaliter loquatur, et tamen non omnes filii unius parentis christiani, et alterius infidelis fierent christiani, necesse est ut loquatur de Matrimonio, quod semper erat ex se sanctum, quomodo alter conjux esset infidelis. Sensus ergo Apostoli est: Non debent mariti fideles continuo relinquere infideles uxores, existimantes esse immundum et illegitimum hoc genus Matrimonii. Non enim immundum est et illegitimum, sed sanctum, quia, quomodo conjux sit immunda, tamen a meliore parte totum Matrimonium sanctum est: propterea filii ex eo geniti sancti sunt.»*

Ibidem v. 59: « *Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit: quod si dormierit vir ejus, liberata est; cui vult, nubat, tantum in Domino.* » « *Id est, ait ibid. Maldonatus, non nubat tamquam gentilis, sed tamquam christiana, non propter libidinem, sed propter sacramentum.* » Quae interpretatio est S. Jo. Chrysostomi et aliorum Graecorum. Alii verba haec, *in Domino* interpretantur, *in Christo*, hoc est, christiana permaneat, sed Christi religionem occasione novi conjugii non deserat. Alii cum Tertulliano, lib. 2, *ad uxorem*, cap. 2, sic exponunt *Tantum in Domino*: id est *in nomine Domini*, quod est *indubitate christiana.* » Et lib. de Monogamia, c. 7: « *In Domino habet nubere, inquit, id est non ethnico, sed fratri.* » Utramque postremam expositionem refert S. Augustinus, lib. de adulterinis conjugiiis, c. 25: « *Illud in Domino, inquit, duobus modis accipi potest, aut christiana permanens aut christiano nubens.* »

Colossensium 3, v. 19: « *Mulieres subditae estote viris, sicut oportet in Domino.* » « *Graeca phrasis, pergit Maldonatus, hunc sensum prae se fert: sicut decet eas mulieres, quae contraxerunt Matrimonium: non ut gentiles, sed in Domino, id est sancte, rite, sacramentaliter.* »

In eundem sensum adducit id Theologus haec verba Apostoli 1 ad Timoth. 2, v. 15: « *Mulier salvabitur per filiorum generationem, si permanserit in fide et dilectione, et sanctificatione, cum sobrietate. Quasi velit significare, inquit, mulierem per ipsum Matrimonium salvam esse* » accedente scilicet gratia sanctificante propria hujus sacramenti.

Quarto, Matrimonium esse a Christo Domino institutum in verum sacramentum, patebit ex tertia conclusione.

Quinto denique, Matrimonium esse signum sacrum in religionem constans, ac perpetuum patebit ex mox referendis traditionis ecclesiasticae monumentis: fuit etenim, et erit semper Matrimonium christianorum sacra religionis caeremonia, certo ritu coram Ecclesiae ministro celebrata; ac secus peractum semper prohibuit, ac detestata est Ecclesia, ait Concil. Trident., sess. 24, c. 1 de Reformatione Matrimonii.

Secunda probatio ex constanti ac perpetua Ecclesiae traditione.

Primum hujus probationis argumentum ex eo petitur, quod apud christianos Matrimonium semper locum habuerit inter res sacras religionis certo ritu a ministris Ecclesiae celebrandas. Ita testantur veteres bene multi.

S. Ignatius vir Apostolorum temporum, in epistola ad Polycarpum: «*Decet, inquit, ut sponsi et sponsae de sententia Episcopi conjugium faciant; quae nuptiae sint secundum Dominum, et non secundum cupiditatem. Omnia ad honorem Dei fiant.*» Si autem Matrimonium apud christianos res mere profana aut humana fuisset, ad quid sententia Episcopi fuisset necessaria? Fuit autem juxta S. Ignatium, ut nuptiae forent secundum Dominum, hoc est, eam consequerentur benedictionem seu gratiam, quae a Christo annexa est christianorum conjugio.

S. Justinus Martyr, dialogo cum Triphone, ait: «*Connubia Jacobi rei per Christum perficiendae figuram fuisse. Nam, inquit paullo superioris, magnorum sacramentorum oeconomiae et dispensationes, in quolibet ejus generis facta celebratae;*» in veteri scilicet testamento.

Tertullianus, lib. 2 ad uxorem versus finem: «*Unde, inquit, sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus Matrimonii, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, Angeli renunciant, Pater ratum habet.*» Tria eo in testimonio sunt observatione digna. 1. Ecclesiam Matrimonium conciliare inter fideles christianos; 2. Matrimonium illud oblatione confirmari, hoc est intra missarum sollemnia, oblato ipso incruento sacrificio, perfici; 3. Illud benedictione Ecclesiae obsignari seu ratum fieri.

Et libro de pudicitia, c. 4: «*Penes nos, inquit, occultae quoque conjunctiones, id est, non prius apud Ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur.*» Quibus certe verbis rursus confirmat Tertullianus, hanc semper fuisse Ecclesiae mentem, ac praxim, ut Matrimonium non occulte et clanculum, sed publice in facie Ecclesiae, ritu et benedictione consueta celebraretur; ac secus inita Matrimonia in suspicionem moechiae et fornicationis venisse.

S. Clemens Alexandrin., l. 3 paedagogi, ejusdem benedictionis videtur mentionem fecisse. Reprehendens quippe mulieres, quae alienis et ascitiis capillis caput suum exornant, seu potius dedecorant, inter alia sic invehitur. « Cui, inquit, manum imponet presbyter, cui benedicet? non mulieri, quae est ornata, sed alienis capillis, et per ipsos alii capiti. »

S. Basilius, Hom. 7 in Exameron: « Jugum, inquit, per benedictionem impositum, distantium sit conjunctio. »

Concil. Carthaginense IV, cui interfuit S. August., an. 398, c. 13, de sponso et sponsa benedicendis sic habet: « Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis vel paranymphis offerantur. Qui cum benedictionem acceperint, eadem nocte pro reverentia ipsius benedictionis in virginitate permaneant. »

S. Ambros., epist. 19 ad Vigilium, alias 23, n. 7. « Cum, inquit, ipsum conjugium velaminè sacerdotali, et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium dici, ubi non est fides? »

Innocentius I in epistola ad Vitricium Rothomagensem, cap. 6, postquam dixit primos parentes in paradiso a Deo benedictos cum Matrimonio juncti sunt, addit: « Quam formam etiam sacerdotes omnes servare usus ipse demonstrat Ecclesiae. Satis enim absurdum est, pergit; aliquem credere uxorem ante baptismum acceptam, post baptismum non computari: cum benedictio quae per sacerdotem super nubentes imponitur, non materiam delinquendi dedisse, sed formam tenuisse legis a Deo antiquitus institutae, dicatur. »

Siricius S. P. in epistola ad Himerium Tarraconensem, c. 4: « De conjugali, inquit, violatione requisiti, si desponsatam alii puellam alter in Matrimonium possit accipere. Hoc ne fiat, omnibus modis inhibemus, quia illa benedictio, quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles ejusdem sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur. »

Isidorus, Hisp., l 2., de Offic., Eccl., cap. 15. « Quod, inquit, in ipsa conjunctione connubii a sacerdote benedicuntur, hoc est a Deo in ipsa prima conjunctione hominis factum. Sic enim scriptum est: Fecit Deus ad imaginem suam masculum et feminam: fecit eos et benedixit eis dicens: Crescite et multiplicamini. Hac ergo similitudine fit nunc in Ecclesia quod tunc factum est in paradiso. »

Plurima subsequentium ætatum in rem eandem omitta hic facimus testimonia; quotquot enim de Matrimonio egerunt scriptores ecclesiastici, benedictionis, et ministerii sacerdotalis mentionem fecerunt. Sic an. 1536 Patres Concilii Coloniensis, part. 7, c. 40, ajunt: *« Quod sacramentum, si quis, sicut decet, acceperit, accedente sacerdotali precatone confert donum Spiritus, quod vir diligat uxorem amore casto, sicut Christus dilexit Ecclesiam. »*

Porro ad quid illa obligatio, ad quid preces et benedictio sacerdotalis ritu tam antiquo et constanti supra conjuges usurpatae, nisi ut significetur Matrimonium christianorum sacram et divinam esse caeremoniam, verumque sacramentum ad gratiam sanctificantem nubentibus impertiendam destinatum?

Secundum argumentum petitur ex testimoniis veterum, qui Matrimonium appellant sacramentum, non lato, sed stricto et proprio sensu.

S. Ambrosius, l. 7 de Abraam, c. 7: *« Cognoscimus, inquit, præsulem custodemque conjugii esse Deum, qui non patitur alienum thorum pollui; et si quis fecerit, peccare eum in Deum, cujus legem violet, gratiam solvat. Et ideo quia in Deum peccat, sacramenti coelestis amittit consortium. »*

S. Augustinus pluribus in locis idem saepius inculcat, L. de bono conjugali, cap. 24. *« Bonum igitur nuptiarum, inquit, per omnes gentes atque homines in caussa generandi est, et in fide castitatis. Quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir ejus vivit, nec saltem ipsa caussa pariendi. »* Opponit ibi sanctus Doctor Matrimonium christianorum Matrimonio infidelium, eoque praesertim titulo distinguit, quod nostrum Matrimonium praeter vinculum et caussam generandi, dignitatem etiam contineat sacramenti: non ea quidem tantum de caussa, quod signum aliquod sit unionis Christi cum Ecclesia (hoc quippe cuilibet humano conjugio proprium est), sed praesertim quod signum sit efficax gratiae quam significat. Eandem oppositionem adducit sanctus Doctor, L. de fide et operibus, c. 7. *« In civitate Domini, ait, in monte sancto ejus, hoc est, in Ecclesia nuptiarum non solum vinculum, sed etiam sacramentum commendatur. »*

L. 9 de Gen. ad litt., cap. 7: *« Hoc nuptiarum bonum, inquit,*

verum tripartitum est: Fides, proles, sacramentum. In fide attenditur, ut praeter vinculum conjugale cum altera vel cum altero non concumbatur: in prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur, in sacramento ut conjugium non separetur, et dimissus aut dimissa, etiam repudio intercedente, alteri non conjungatur.»

L. de bono conjugali, c. 18 : « *In christianorum nuptiis plus valet sanctitas sacramenti, quam foecunditas uteri.* »

Lib. 1 de nuptiis et concupisc., cap. 10: « *Sane, inquit, non tantum foecunditas, cujus fructus in prole est, nec tantum pudicitia, cujus vinculum est fides; verum etiam quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus conjugatis,* » et cap. 21 : « *Quod ergo, inquit, est in Christo et in Ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque viris, atque uxoribus minimum, sed tamen conjunctionis inseparabilis sacramentum.* » Minimum dicit in viris et uxoribus sacramentum, ob rebellionem carnis, ac membra, quae post peccatum pudenda sunt, qualia non erant ante peccatum. Hunc sensum indicat series contextus. Aliqui volunt appellari *minimum* a S. Augustino, comparatione ad alia sacramenta, inter quae ultimum locum occupat; quod ajunt veteribus scholasticis occasionem dedisse existimandi, gratiam sanctificantem non conferri per Matrimonium, quod tantum est in remedium concupiscentiae. Deinde comparat Matrimonium baptismo in eo, quod sicut baptimus manet nec deleri potest, etiam cum unus conjugum transit ad haeresim, ita quoque utitur exemplo et comparatione sacramenti Ordinis, ejus character semper remanet, etiam in illo, qui a suo officio suspenditur, sicut remanet firmum ac constans vinculum conjugale in eo, qui vivente sua priori uxori cum altera contrahit.

Probare hic non possumus Vasquesium, cum ait, disp. 2 de Matrimonio se an. 1588, perfectis et attente consideratis hisce S. Doctoris testimoniis, manifeste depredendisse ipsum non loqui de sacramento propria et stricta, sed latiori significatione, prout nempe signum quoddam est unionis Christi cum Ecclesia: adeoque non posse se illius auctoritate uti contra haereticos. Absit enim, ut tanti doctoris praesidio causam catholicam defraudari consentiamus. Quamquam enim Vasquesio demus, sacramenti nomen ab Augustino usurpari interdum sensu improprio ac latiori; sic tamen ab eo dumtaxat usur-

patum fuisse, cum citatis in locis de Matrimonio egit, nec probavit ipse Vasquez, nec nos concedimus, tum quia distinguit S. Doctor Matrimonium christianorum a Matrimonio infidelium, eo praecipue titulo ac nomine, quod prius sit sacramentum, non posterius, licet et istud etiam significet unionem Christi cum Ecclesia. Tum quia decet majorem inesse Matrimonio fidelium firmitatem et indissolubilitatem, quam Matrimonio infidelium; prius enim, si consummatum fuerit, sola morte dissolvi potest, alterum vero dissolvitur per conversionem conjugis infidelis ad fidem christianam, cum nempe alter conjux renuit habitare cum fidei absque injuria Creatoris: ac rationem hujusce discriminis non aliunde repetit S. Augustinus, quam quod conjugium christianorum et supponat sacramentum Baptismi, et sit ipsum verum sacramentum. Tum quia confert Matrimonium fidelium cum sacramentis Baptismi et Ordinis; recesset igitur illud inter vera et proprie dicta legis novae sacramenta. Tum denique quia agnoscit in Matrimonio vim effectricem gratiae, ut ex testimoniis mox citandis patebit: ergo agnoscit Matrimonium esse verum sacramentum.

Eandem post S. Augustinum doctrinam et fidem propugnare et Ss. Pontifices et Concilia.

Lucius III, qui duodecimo floruit Ecclesiae saeculo, in cap. *Ad abolendam, de haereticis*, Matrimonium caeteris Ecclesiae sacramentis accensuit: « Qui, inquit, de sacramento corporis et sanguinis Domini J. C. vel Baptismate, seu de peccatorum confessione, Matrimonio, vel reliquis ecclesiasticis sacramentis aliter sentire, aut docere non metuunt, quam sacrosancta Romana Ecclesia praedicat et observat, vinculo perpetui anathematis innodamus. »

In Concilio Constantiensi, sess. 15, septem esse Ecclesiae sacramenta adversus Joannem Hus supponitur. Unde Martinus V jubet, ut qui sunt, interrogentur: « An credant, quod christianus contemnens susceptionem sacramentorum Confirmationis, vel Extremae Unctionis, vel solemnizationis Matrimonii, peccet mortaliter. »

In decreto Eugenii expresse in numero septem sacramentorum recensetur Matrimonium; neque ea in parte a latina Ecclesia unquam recessere Graeci, sicut compertum est ex censura Confessionis Augustanae, quam tulit Jeremias patriarcha Constantinopolitanus.

Denique in Conc. Trid., sess. 24, can. 1. sic definitur : « *Si quis dixerit Matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre, anathema sit.* »

Tertium argumentum petitur ex testimoniis Ss. Patrum, quibus agnoscunt Matrimonio annexam esse gratiae promissionem. Ita

S. Athanasius, epistola ad Amunem, comparans virginitatem cum Matrimonio, majorem quidem illi, quam isti gratiam tribuit, sed tamen gratiam aliquam Matrimonio annexam esse clare significat : « *Si quis, inquit, nuptias elegerit, culpa quidem vacat, sed tot tantaque non consequeretur dona. Consequenter tamen aliqua, siquidem et ipse fert fructum tricesimum.* »

S. Ambrosius, et cum ipso Patres Concilii Mediolanensis in epistola ad Sirioium S. P. : « *Non negamus, inquit, sanctificatum esse a Christo conjugium, divina voce dicente: Erunt ambo in una carne et in uno spiritu.* »

S. Cyrillus Alexandrinus, Commentario in Joan. Evangelium, l. 2 : « *Ipse (Christus), inquit, invitatus venit (ad nuptias), ut generationis humanae principium sanctificaret, quod ad carnem nimirum attinet. Conveniebat enim, ut qui naturam ipsam hominis renovaturus erat . . . non solum iis, qui jam in ortum vocati erant, benedictionem impertiretur, sed et iis quoque, qui postea nascituri essent, gratiam praestrueret, et eorum ortum sanctum efficeret Praesentia sua nuptias cohonestavit, ipse gaudium et laetitia cum sit universorum, ut veteris partus tristitiam depelleret.* »

Innocentius I, epistola 9 ad Probum : « *Statuimus, ait, fide catholica suffragante, illud esse conjugium, quod primitus erat divina gratia fundatum; conventumque secundae mulieris, priore superstite, nec divortio ejecta, nullo pacto posse esse legitimum.* »

S. August., in lib. de bono conjugali, totus est ut sacramenti Matrimonii dignitatem, utilitatem et efficaciam demonstret : « *Ad hoc, inquit, c. 5, nuptiae sunt, ut illa concupiscentia reducta ad legitimum vinculum, non deformis, et dissoluta fluctuaret, habens de se ipsam irrefraenabilem carnis infirmitatem, de nuptis autem indissolubilem fidei societatem; de se ipsa progressum immoderate coeundi, de nuptiis modum caste procreandi.* »

Est igitur, iudice S. Augustino, sacramenti Matrimonii propria et specialis haec gratia, nempe ut vinculum seu fraenum concupiscentiae injiciatur, ac servetur thori conjugalis castitas: unde Apostolus, Hebr. 13, vers. 4, « *honorabile connubium, appellat, et thorum immaculatum.* »

Et l. 4 de nuptiis et concupisc., c. 17, gratiam christiani conjugii ad hoc concedi affirmat, « *ut proles non nascatur tantum, sed etiam renascatur,* » nempe per Baptismum, quem pii parentes procurant.

Lib. denique jam citato de Gen. ad litteram g, c. 7, ait « *religiosam educationem prolis* » fructum esse ac finem Matrimonii, qui certe sine gratiae beneficio obtineri non potest.

Conc. denique Trid., sess. 24, cap. unico de Matrimonio, gratiam huic sacramento annexam esse agnoscit verbis antea relatis. Proprius vero et singularis hujus sacramentalis gratiae effectus est, 1. ut conjuges seipsum diligant amore casto, sicut Christus dilexit Ecclesiam; 2. ut non amore libidinis, sed prolis suscipiendae convenient; 3. ut prolem sancte educant in fide christiana, Dei timore, ac bonis moribus; 4. ut sibi invicem solatio sint, ferant opera, onera, et labores conjugii pariter tolerant; 5. ut caste utantur jure Matrimonii, etc.

Quartum argumentum petitur ex communi Ss. Patrum doctrina, qui asserunt idcirco Christum voluisse sua praesentia coonestare nuptias in Cana, eisque benedicere, ut significaret eas in nova lege sacras esse debere. Verba Ss. Patrum referemus Conclusionem tertiam mox sequenti.

His omnibus momentis congruas quasdam addunt theologi rationes, quas consulere poteris apud Estium, in 4, dist. 26, §. 7.

TERTIA CONCLUSIO.

Probabilius nobis videtur, tunc a Christo institutum fuisse sacramentum Matrimonii, cum sua praesentia nuptias coonestavit, eisque benedixit; Joan. 2.

Probatur. Quia haec videtur esse communis Ss. Patrum sententia. Patres Ephesini ajunt: « *Christum dispensatorie ipsis tunc benedi-*

xisse nuptiis, cum in Cana Galilaeae cum sanctis vocatus Apostolis adesse dignatus est.»

S. Cyrillus, in epistola ad Nestorium, eadem verba repetit, et l. 2 in Joan. exponens miraculum conversionis aquae in vinum in nuptiis Cana, docet Christum sanctificasse conjugium, et gratiam nuptiis praeparasse, ut aditus hominum in hanc vitam benediceretur.

S. Epiphanius, haeresi 67: «*Venerabiles esse, inquit, ac Dei aspirante gratia coeleste regnum obtinere, quis vel ex eo non agnoscat, quod ad nuptias invitatus Salvator ipse fuerit ut iis benediceret?*»

S. Augustinus, Tractatu 9 in Joan., evangelicam de nuptiis exponens historiam, docet, ideo Christum nuptiis interesse voluisse, «*ut castitatem conjugalem firmaret.*»

S. Maximus, Hom. 1 de Epiphania Domini, sic loquitur: «*Vadit ad nuptias Dei Filius, ut quas dudum potestate constituit (supple in ratione humani contractus) nunc praesentiae suae benedictione sanctificet,*» quatenus scilicet humano contractui adjunxit dignitatem et efficaciam sacramenti.

Adversus doctrinam Ecclesiae hactenus duplici priori Conclusionem expositam insurgunt haeretici, tum veteres, tum recentiores; quin et nonnulli etiam inter nostros theologos, quamquam animo et consilio longe dispari.

I. Veteres haeretici impugnant nuptiarum honestatem ac bonitatem.

II. Lutherani et calvinistae impugnant in Matrimonio rationem seu dignitatem sacramenti.

III. Durandus et Catharinus quibusdam scholae argutiis et ratiociniis conantur efficere, Matrimonium non esse verum ac proprie dictum sacramentum, cui sit a Christo annexa gratiae promissio. Eorum omnium objectiones separatim proponendae sunt ac diluendae.

Solvuntur objectiones veterum haeticorum adversus bonitatem et honestatem nuptiarum.

Objicies 1. Res ea, cujus usum nonnisi ex indulgentia seu venia concedit Apostolus, culpa non caret, nec consequenter in se bona et

licita videtur. « *Evidenter dum tribuit veniam, denotat culpam,* » ait S. August, l. de peccato originali, c. 38. Atqui conjugii usum non nisi ex indulgentia seu venia concedit Apostolus, 1 Corinth. 7, v. 6: « *Hoc autem dico, inquit, secundum indulgentiam, non secundum imperium.* »

Huic argumento respondent theologi.

I. Usum quidem conjugii, qui vel propter fugiendam incontinentiam et fornicationem, vel animo explendi voluptatem fit, culpa non carere, saltem veniali; cum vero, qui ex naturali ac divina lege simpliciter ordinatur ad generationem prolis, ab omni prorsus culpa immunem ac liberum esse. « *Non peccat, si nubat,* » ait idem Apostolus. Distinctionem hanc agnovit S. Aug., citato cap. 38 libri de peccato originali. « *Quando, inquit, conjuges, non propagandi voluntate operam creandis filiis impendunt, sed lasciviendi voluptate et exsaturandae cupidini inserviunt.* » Et L. de bono conjugali data opera idem momentum versans, postquam initio capitis 10 dixit: « *Eos dumtaxat, qui se non continent, conjugari oportere, secundum illam Apostoli sententiam: Quod si se non continent, nubant: melius enim est nubere quam uri;* » statim addit: « *Nec ipsis tamen peccato sunt nuptiae, quae si in comparatione fornicationis eligerentur, minus peccatum essent quam fornicatio, sed tamen peccatum essent. Nunc autem quid dicturi sumus adversus evidentissimam vocem Apostoli dicentis: Quod vult, faciat; non peccat, si nubat? Hinc certe jam dubitare fas non est, nuptias non esse peccatum. Non itaque nuptias secundum veniam concedit Apostolus: nam quis ambigat absurdissime dici, non eos peccasse, quibus venia datur? Sed illum concubitum secundum veniam concedit, qui fit per incontinentiam, non sola causa procreandi, et aliquando nulla causa procreandi; quem nuptiae non fieri cogunt, sed ignosci impetrant.* » Ita S. Augustinus.

II. Alii respondent, conjugii usum, etiam propter fugiendam incontinentiam et fornicationem, in se bonum esse, honestum ac licitum, tum ex parte objecti, tum ex parte medii: ex parte quidem objecti; quia bonum est, imo et plane sub poena damnationis nobis impositum, ut fugiamus fornicationem. « *Propter fornicationem autem,* inquit Apostolus, 1 Cor. 7, v. 2, *unusquisque suam uxorem habeat.* » Ex parte etiam medii; quia nuptiae, eorumque usus ex se licitae sunt,

ab auctore naturae institutae. Ratio a priori est, quod post peccatum nuptiae non tantum ex ordinatione divina sunt in officium naturae ad generationem proles, sed etiam in remedium concupiscentiae. « *Hanc ob causam*, ait S. Jo. Chrysost., hom. 3, *vidi Dominum, data est illi (viro) mulier adjutrix, ut effervescentem naturam coerceat, ut concupiscentiae fluctus sedet.* » Ita docent vulgo theologi post Concilia Moguntinum, an. 1549, cap. 36; Coloniense, an. 1556, p. 7, cap. 40; S. Th., in 4, dist. 26, q. 2, art. 2 et 3. Indulgentia igitur in citato textu Apostoli, non rem in se malam arguit, sed rem, quam concedit quidem Apostolus, ut in se bonam, sed quam non imperat quasi absolute necessariam: « *Indulgere ibi*, ait Pontius, l. 1 de Matrim., c. 21, n. 3, *non est veniam dare pro culpa, sed concedi aliquid debere.* » Scilicet ex indulgentia concedit Apostolus tamquam minus bonum comparate ad virginitatem, ut unusquisque, fornicationis vitandae causa, suam uxorem habeat. Ita exponunt Altissioderensis, Durand., Paludanus, Capreolus, Cajetanus Sylvester, Joannes Eckius, Fridericus Nausea, Dominicus Soto, Pontius, etc.

III. Respondent aliqui, usum Matrimonii propter voluptatem et delectationem ex se, ac genere suo culpam non habere, nequidem venialem, quia delectatio haec intra limites casti conjugii nihil habet mali in genere morali, cum sit lege naturali necessaria: addunt nihilominus, frequentissime veniali culpa non carere actum hujusmodi, non quidem praevisse, propter ipsam delectationem; sed propter ejus excessum, quem unum a S. Augustino, locis antea citatis, damnatum fuisse contendunt. Ita Pontius, loco mox citato, num. 7, ubi prolixum refert Almaini testimonium; et rursus, l. 10, c. 8, n. 8, idem versat argumentum.

Instabis: Voluptatis ac libidinis sensus separari non potest ab usu conjugii, cui a natura ipsa inditus est: atqui voluptas haec et libido semper ex se culpam habet, saltem venialem, repugnat enim legi Dei, seu legi mentis, teste Apostolo, Rom. 7, et Galat. 5. Igitur usus conjugii, adeoque et conjugium ipsum per se licitum non est.

Respondent 1. nonnulli distinguendo majorem. Voluptatis ac libidinis sensus separari non potest ab usu conjugii quoad actum ipsum, concedunt: quoad intentionem agentis, negant. Quia, inquam, potest

voluntatis consensus ferri in solum actum, ejusque finem, qui est generatio, non vero in libidinem actui conjunctam: quicumque enim in actum aliquem consentit non continuo in id omne consentit, quod est actui conjunctum, ut v. g. claudus in progressionem consentit, non in claudicationem. Cum igitur in usu Matrimonii non quaeritur, neque tamquam finis proponitur voluptas et libido, omnis ex hac parte culpa etiam venialis excluditur.

Respondent 2. alii negando minorem. Sensus enim voluptatis a natura ipsa huic actioni inditus est, nec quidquam in se habet, quod mali moralis rationem induat, quamdiu continet se intra praescriptos sanae rationis ac casti conjugii limites. Non alio igitur sensu voluptas illa seu libido materialiter scilicet, quia ad malum inclinatur pro ea, quae in nobis est post peccatum, infirmitate ac naturae depravatione, non vero mala est formaliter, nec culpae imputatur; nisi cum sola eo in actu tamquam finis proponitur. Excessum igitur voluptatis et libidinis, ad quam proclivis est homo lapsus, damnant in usu conjugii SS. Ecclesiae Doctores, non usum ipsum: «*Neque enim potest homo in impetu libidinis sancta cogitare,*» ait S. Aug., l. 5 contra Julian., c. 10; et l. 1 Soliloquiorum, c. 10, ait: «*Nihil magis ex arce sua virilem animam dejicere, quam blandimenta feminea.*»

Quamquam autem moraliter malus in se absolute non sit usus conjugii, habet tamen aliquid turpe ac deforme, ob rebellionem concupiscentiae adjunctam, quo fit ut S. Hieronymus scribens contra Vigilantium, fatebatur non audere se basilicam martyrum intrare, ac totum se animo et corpore contremiscere, si forte «*nocturnis phantasmatibus delusus fuisset.*»

Agnovit S. Aug., l. 14 de Civit. Dei, c. 17, esse quidem in usu conjugii turpe aliquid physicum, non vero morale: «*Quid, inquit, concubitus conjugalis, qui secundum matrimonialium praescripta tabularum, procreandorum fit causa liberorum, nonne et ipse quamquam sit licitus et honestus remotum ab arbitris cubile requirit? . . . Unde hoc? nisi quia sic geritur, quod deceat ex natura, ut etiam quod pudeat, comitetur ex poena.*» Turpitude igitur, quae annexa est actui conjugali, culpae non est turpitude, sed poenae.

Iustabis: Nonne actus ille malus est moraliter, qui impedit, ne

Deo conjungamur, ne de ipso cogitemus? At talis certe est actus conjugii, ipso teste S. Augustino, lib. 6 contra Julianum, c. 10, citato: non modo enim actus ille corpus polluit; verum etiam mentem deprimit et obnubilat.

Resp. dist. ant. actus qui impedit ne Deo conjungamur habitum excludendo scilicet charitatem, est moraliter malus, concedo; qui impedit ne Deo conjungamur actu, nego. Rem sic explicat Durandus: «*Dicimur, inquit, Deo conjungi dupliciter: uno modo secundum habitum gratiae et charitatis, et illud, quod separat hanc conjunctionem, est peccatum, etiam mortale: alio modo, secundum actum contemplationis et dilectionis: et haec conjunctio potest separari per aliquid, quod non est peccatum, seu per solam occupationem animi circa res exteriores, quantumque licitas. Prima conjunctio non separatur per actum Matrimonii, sed secunda tantum.*» Haec Durandus.

Objicies 2. Ex Apostolo, 1 Cor. 7, v. 7: «*Melius est nubere quam vri.*» Ergo nubere malum est.

Resp. rectam non esse consequentiam: concludi enim dumtaxat potest: ergo nubere minus bonum est. Ita S. Aug. l. 6, de bono conjugali, c. 8: «*Non ergo, inquit, duo mala sunt connubium et fornicatio, quorum alterum pejus: sed duo bona sunt connubium et continentia, quorum alterum est melius.*»

Idem ante S. Aug, Marcioni reposuerat Tertull., l. 4 adversus ipsum, c. 29: «*Sanctitatem (nempe continentiae) sine nuptiarum damnatione novimus, inquit, et sectamur, et praeferimus, non ut malo bonum, set ut bono melius. Non enim projicimus, sed deponimus nuptias; nec praescribimus, sed suademus sanctitatem servantes et bonum (nempe conjugium) et melius (continentiam scilicet) pro viribus cujusque sectando: tunc denique conjugium exerte defendentes, cum inimice accusatur spurciliae nomine.*»

Objicies 3, ex eodem Apostolo, Rom. 8, v. 8: «*Qui in carne sunt, Deo placere non possunt.*» At conjuges in carne sunt juxta S. Hieronymum, l. 4 contra Jovinianum: Ergo, etc.

Resp. dist. maj. Qui in carne sunt, hoc est secundum carnem, et non secundum spiritum vivunt, ut ait idem Apostolus, v. 4 et 5, ii placere Deo non possunt, concedo: qui simpliciter in carne sunt, hoc

est, utuntur legitime Matrimonio, nego. Unde et nego min. S. autem Hieronymus, suo instituto sententiam Apostoli accommodans, non aliud vult, quam conuges, dum carnali vacant operi, non posse simul vacari orationi et rebus divinis; quod etiam significat ipse Apostolus, 1 Cor. 7, monens conjuges, v. 5, *«ne fraudent invicem, nisi ex consensu ad tempus ut vacent orationi.»*

Objicies 4. eadem 1 Epistola ad Corinth., cap. 7. Apostolus hortatur quantum potest ad continentiam: ergo innuere videtur Matrimonium non esse quid bonum et honestum.

Resp. nego consequentiam. Honorabile enim est connubium et thorus immaculatus, ex eodem Apostolo; sequitur ergo dumtaxat Matrimonium esse minus bonum virginitate ac continentia, quod quidem profitetur expresse ibidem, Apostolus, v. 38: *«Qui Matrimonio, inquit, jungit virginem suam, bene facit: et qui non jungit, melius facit;»* rationem reddiderat, v. 33: *«Qui cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi quomodo placeat uxori et divisus est. Et mulier innupta et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu.»*

Objicies 5. ibidem v. 1, Apostolus ait: *«Bonum est homini mulierem non tangere.»* *«At, inquit S. Hieronym., l. 1 contra Jovinianum, si bonum est mulierem non tangere, malum est eam tangere: nihil enim bono contrarium est, nisi malum. Si autem malum est, et ignoscitur; conceditur, ne malo quid deterius fiat.»*

Resp. Apostolum hoc unum velle, melius scilicet esse atque perfectius servare continentiam, quam nubere. S. Hieronym., eo loco, per malum intelligit minus bonum: *«Neque vero nos, inquit, Marcionis et Manichaei dogma sectantes nuptias detrahimus; nec Tatiani principis Encratitarum errore decepti, omnem coitum spurcum putamus . . . Non ignoramus honorabiles nuptias et thorum immaculatum . . . sed ita nuptias recipimus, ut virginitatem, quae de nuptiis nascitur, praeferamus.»*

Objicies denique ista verba Davidis ex Psal. 50, v. 7: *«Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.»* Ergo ab actu conjugii separari non potest iniquitas et malitia

Resp. eo loco iniquitatem et peccatum intelligi non matris concipientis, aut patris generantis, sed ejus, qui concipitur, qui nascendo labem originalem contrahit.

Solvuntur objectiones Novatorum adversus sacramentum Matrimonii.

Objicies 1. Nulla est annexa gratiae promissio Matrimonio: ergo non est verum sacramentum.

Resp. Patere ex probationibus conclusionis, quam falsa sit haec Novatorum suppositio.

Objicies 2. Non ideo Matrimonio asserenda est conditio, ac natura veri sacramenti, quod sit signum rei sacrae; quam multa sunt hujusmodi signa, quae vera non sunt sacramenta?

Resp. ex dictis compertum illud ac certum esse, nos non ea tantum de causa Matrimonio rationem veri sacramenti vindicare, quod sit signum rei sacrae, sed quod sit signum practicum seu efficax, cui sit ex institutione Christi annexa gratiae promissio.

Instabis 1. cum Spalatensi omne signum rei sacrae habens etiam annexam gratiam, non est consequenter verum et proprie dictum sacramentum; sic v. g. martyrium, de quo dicitur: *« Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego illum coram Patre meo. »* Et: *« Qui perdidit animam suam in hoc mundo, servabit eam. »* Pariter castitatis professio, quae, Apostolo teste, melior est Matrimonio, non habet rationem veri sacramenti: ergo nec Matrimonium.

Resp. non solam rei dignitatem aut gratiam ipsi annexam sufficere, ut res ea sacramentis evangelicis accenseatur, sed praesertim necessariam esse Christi institutionem; in his etenim rebus tota ratio facti est voluntas facientis. Licet igitur martyrium sit nobilior Poenitentia et Uctione Extrema, non est tamen verum sacramentum; quia non fuit a Christo Domino institutum tamquam instrumentum ordinarium ac perpetuum communicandae gratiae sanctificantis. Eadem de causa continentia seu professio castitatis, quamquam nobilior et perfectior Matrimonio, non habet tamen dignitatem et efficaciam veri sacramenti: neque hic aliam discriminis rationem quaeras, quam ex voluntate Christi repetitur.

Instabis 2. Sacramentum est signum efficiens id, quod significat: atqui Matrimonium non efficit quod significat, siquidem significat unionem Christi cum Ecclesia, quam non efficit.

Hæc objectioni jam supra abunde satisfacimus.

Instabis 3. nullum verum sacramentum potest suscipi ante Baptismum: at, juxta Innocentium III, etiam ab infidelibus suscipitur Matrimonium tamquam sacramentum.

Resp. dist. min. tamquam sacramentum improprie et late sumptum concedo: proprie et stricte, nego. Solutio patet ex dictis antea.

Objicies 3. omne sacramentum debet esse caeremonia exterior religionis: atque nihil tale occurrit in nostro Matrimonio.

Resp. neg. min. ipsa enim externa et visibilis conjunctio viri et mulieris, quæ per solemnia verba coram Ecclesiae ministro fieri solet, nonne exterior est religionis caeremonia?

Instabis 4. Quod in sacramentis habet rationem signi, debet esse a Christo primum institutum: atqui mutuus contrahentium consensus verbis aut signis exterius manifestatus non est signum a Christo primum institutum; erat enim ante Christum talis contractus conjugalus.

Resp. dist. maj. debet esse a Christo primum institutum, in ratione signi efficacis et practici, seu in ratione veri sacramenti, concedo, in ratione signi simpliciter, nego. Quod enim jam erat signum, potuit a Christo assumi ut esset sacramentum: sicut quod antea signum non erat assumi potuit ut signum esset. Sic Deus itidem, quæ ante diluvium erat, sed signum non erat, in signum erexit atque instituit post diluvium, Gen. 9, pariter mutuus contractus conjugalus, qui ante Christum erat nudum ac simplex signum, a Christo evehctus est ad dignitatem veri sacramenti.

Instabis 2. in omni sacramento tria vulgo distinguunt nostri Scholastici, nempe sacramentum tantum, rem sacramenti, et rem ac sacramentum simul: atqui in Matrimonio tria hæc distingui non possunt.

Resp. neg. min., namque æctus contrahentium sunt sacramentum tantum, gratia vero est effectus seu res sacramenti; vinculum autem, quod resultat ex mutua contrahentium pactione, atque perpetuum est, simul et sacramentum, et res est sacramenti.

Objicies 4. usus conjugii est pars sacramenti, ergo gratiam confert: at hoc absurdum plane videtur.

Resp. neg. maj., usus enim ille est quidem officium, sed non est

pars aut essentialis, aut etiam integralis sacramenti. Gratia quidem conceditur ad illum usum intra terminos christianae modestiae et castitatis retinendum, at usus ipse gratiam non confert, tamquam pars sacramenti.

Objicies 5. unum sacramentum non pugnat cum alio sacramento, cum sint ab eodem auctore Christo: atqui Matrimonium pugnat cum sacramento Ordinis; non potest enim in uno eodemque homine simul esse utrumque istud sacramentum: ergo, etc.

Resp. neg. min. ad probationem, dico causam hujus incompatibilitatis non oriri ex aliqua pugna, quae sit inter sacramentum Ordinis et Matrimonium, sed ex statu seu conditione eorum, qui sacris Ordinibus sunt initiati, qui cum voto se obstrinxerint ad servandam continentiam, sunt omnino inhabiles facti jure ecclesiastico ad contrahendum Matrimonium.

Objicies 6. in omni sacramento novae legis distingui potest materia, forma et minister; atqui nihil tale potest assignari in Matrimonio: ergo, etc.

Resp. neg. min., quamquam enim discordes sint inter se nostri theologi in iis assignandis, assignant tamen aliquid, quod in hoc sacramento rationem habeat materiae et formae; assignant pariter ministrum, sive sit ipse sacerdos, sive sint ipsi contrahentes, quam quaestionem solvemus postea.

Objicies 7. nonnulli ex nostris theologis negant Matrimonio annexam esse gratiam sanctificantem. Ita Magister sententiarum et Durandus locis antea notatis: ita pariter nonnulli canonistae, quos ipse appellat Durandus.

Respondent aliqui ex nostris, opinionem Magistri et Durandi excusari posse et benigne explicari. Magistri quidem, qui absolute non negavit per Matrimonium gratiam conferri, siquidem illum veteris legis evangelicae sacramentis accensuit; sed hoc unum videtur ille contendere, nempe gratiam, quae propria est Matrimonii, magis esse in remedium concupiscentiae, seu ad fugiendum malum, quam ad positivam justificationem, quale confert, v. g., Baptismus vel Poenitentia. Durandus vero videtur illis rem assertive non proposuisse, sed dubitanter et inquirendo.

Respondent alii, et nostro quidem iudicio melius, absque praeiudicio rei catholicae, deseri hic posse Magistrum et Durandum, eorum iudicio atque sententia, ut et privatorum quorumcumque, aestimari non debet veritas catholici dogmatis, sed ex communi Ss. Patrum traditione, Conciliorum decretis, ac publicis fidei professionibus ab Ecclesia universa receptis et approbatis. Interim exponendae sunt ac solvendae difficultates, quas objicit Durandus.

Solvuntur objectiones Durandi.

Objicit 1. sacramentum novae legis stricte et proprie sumptum est signum non ex natura sua, sed ex institutione divina; atqui Matrimonium natura sua signum est, unionis scilicet indissolubilis, quae est inter conjuges.

Resp. neg. inq., mutuus enim contrahentium consensus ex divina institutione, non suapte natura significat: 1. Unionem Christi cum Ecclesia; 2. Gratiam, per quam animi et voluntates conjugum ununtur inter se; 3. Ipsum firmum, perpetuum et constantem conjugii nexum. Quamquam enim mutuus consensus aut mutua traditio corporum ex se quamdam habeat inchoatam saltem ad ea tria significanda proportionem, sicut habet, v. g., aqua in Baptismo ad significandam animae munditiam, ea tamen actu significare sive speculative, sive practice non potest, sine speciali Christi institutione.

Objicit 2. caetera sacramenta consistunt in re aliqua sacra, quae applicatur extrinsecus a ministro: at nihil tale deprehenditur in Matrimonio: ergo, etc.

Resp. 1. ad essentiam sacramenti non pertinere quod sit res seu substantia quaedam, quae applicetur suscipienti, sicuti, v. g., est aqua in Baptismo, oleum in Confirmatione: siquidem in Poenitentia, quam non negat Durandus esse verum sacramentum, nulla occurrit res exterior, seu substantia quae poenitenti applicetur; totum enim istud sacramentum constat essentialiter actibus poenitentis et absolutione sacerdotis. Igitur ad essentiam sacramenti satis est, si occurrat signum aliquod exterius et sensibile, sive res sit et substantia quaedam, sive actio exterior. Unde

Resp. 2. neg. mia. in Matrimonio quippe mutuus contrahentium consensus signum est exterius; atque inter christianos ritu sacro et legitimo celebratus rationem habet et efficaciam veri sacramenti.

At, inquit Durandus, mutuus ille consensus non applicatur suscipienti Matrimonium, sicut aliis sacramentis applicatur res sacra per ministrum Ecclesiae; namque ipsimet contrahentes sibi invicem administrant Matrimonium.

Resp. difficultatem hanc spectare quaestionem de ministro Matrimonii, de quo paullo post. Interim dicimus hanc Durandi instantiam parum urgere: si enim sacerdos est minister, ut multis placet, obiectio locum non habet; sacramentum enim per Ecclesiae ministrum confertur viro et mulieri exterius contrahentibus; si vero ipsi contrahentes sunt ministri, dicemus istud peculiare esse, ac singulare Matrimonium, Deo ita statuente. Neque inde licet inferre, Matrimonium non habere univocam cum aliis sacramentis rationem, Christus quippe sacramenta, ut voluit, instituit. Sic in Baptismo voluit materiam esse elementum naturale; in Confirmatione, non elementum, sed substantiam aliquam; in Poenitentia, nec elementum, nec substantiam, sed actus poenitentis: an inde recte concluditur, sacramenta haec inter se unica ratione sacramenti non convenire? Minime profecto. Ita de Matrimonio sentiendum.

Objicies 3. Matrimonium non confert gratiam: ergo non est verum sacramentum.

Antecedens probat Durandus: 1. quia non confert primam gratiam; non enim institutum est in remissionem peccatorum, sicut Baptismus et Poenitentia; 2. non confert secundam gratiam, hoc est augmentum gratiae primae justificantis, quia si secundam conferret gratiam, sequeretur fore ut iis, qui antea in gratiam Dei continentiam et castitatem servabant, si contraherent Matrimonium, relicto statu perfectiori continentiae, augetur gratia, quod, inquit Durandus, credibile non est; potius enim videtur fore, ut eis minueretur gratia magis quam augetur, cum a perfectiori statu ad imperfectiorem deficerent.

Resp. neg. ant. ad probationem, quae mera est argutia, respondet Bellarminus, l. 1 de Matrim., cap. 5: «*Per Matrimonium conferrit*

gratiam, quae prima et secunda dici potest. Nam etsi hoc sacramentum non sit principaliter institutum ad remittenda peccata, ea tamen remittere potest eo modo, quo a sacramentis Eucharistiae, Confirmationis et Ordinis remittuntur: et si quidem id fiat, erit prima gratia; sin autem, erit secunda.

• *Neque obstat, quod continentia sit excellentior Matrimonio. Nam aliud est comparare statum cum statu, aliud statum cum sacramento: status continentiae altior est et perfectior statu Matrimonii, et majoris gratiae ac meriti; sacramentum nihilominus semper auget gratiam, in quocumque statu suscipiatur. Quare continens, dum contrahit Matrimonium, crescit in gratia: sed si idem continens propter Deum nuptias humanas contempsisset, plus gratiae apud Deum invenisset, quam sit illa, quae per sacramentum Matrimonii datur.* Ita Bellarm.

Objicit 4. in Matrimonio contrahentes de pecunia et dote paciscantur, quod tamen minime liceret, si esset sacramentum conferens gratiam esset quippe manifestum simoniae peccatum.

Resp. pactum illud non spectare Matrimonium, quatenus sacramentum, sed quatenus contractus est civilis, atque referri ad onera Matrimonii, non ad gratiam sacramenti.

Objicit 5. Absque Baptismo nemo capax est sacramenti: atqui infideles sine Baptismo possunt contrahere Matrimonium.

Resp. ut antea, Matrimonium infidelium non esse proprie sacramentum, sed improprie et latiori significatione.

Objicit denique: nihil potest Ecclesia in substantiam sacramentorum: atqui tamen potest Ecclesia declarare nullum esse Matrimonium in certo gradu consanguinitatis contractum, adeoque nullam facere substantiam Matrimonii: ergo Matrimonium non est sacramentum.

Resp. equidem nihil posse Ecclesiam in substantiam sacramentorum, mutando materiam vel formam; at posse in iis sacramentis, quorum materia consistit in aliquo morali, certas quasdam leges, ac conditiones praescribere, quibus omissis inhabiles declaratur aut minister ad conferendum, aut suscipiens ad percipiendum sacramentum. Sic inhabiles ad contrahendum declaravit Conc. Trid. eos, qui non contraherent coram proprio parochio et testibus.

An quodlibet fidelium Matrimonium sit sacramentum, itaut ratio contractus sejungi et separari non possit a ratione sacramenti. :

Sensus propositae quaestionis iste est, utrum fieri possit esse inter fideles christianos verum ac ratum in ratione contractus Matrimonium, quod tamen non sit verum sacramentum.

Negat Thomas Sanchez, l. 2 de Matrim., disp. 10, n. 6, ratus ex institutione Christi rationem sacramenti sic alligatam esse nexu inseparabili conjugali contractui, ut in potestate hominis non sit eam divellere ac distrahere. Ad hanc opinionem accedit cum aliis non paucis Isambertus noster, de sacramento Matrimonii, disp. 3, art. 3, propositione ultima. E contra affirmat Basilius Pontius, l. 1 de Matrim., c. 9. Ratio praecipua haec ipsi est, quod contrahentes hujus sacramenti ministri carere possint debita intentione administrandi sacramentum, quo casu valeret quidem Matrimonium, quatenus contractus est humanus et civilis, careret tamen dignitate et virtute sacramenti. Opinionem hanc sequuntur ex theologis quotquot existimant et sacerdotem ministrum esse sacramenti Matrimonii, et Matrimonium contractum per procuratorem ratum quidem esse in ratione contractus, sed non esse verum sacramentum. Ita Canus, Durandus, Cajetanus, etc.

Observa, in praesenti argumento aliud esse teneri fideles christianos eo ritu ita celebrare semper Matrimonium, ut sit sacramentum, ejusque gratia frui possint; et aliud reipsa ita semper ab illis celebrari: prius verum est, non posterius. Itaque sit

CONCLUSIO.

Potest esse inter fideles christianos ratum ac validum Matrimonium quoad foedus et vinculum perpetuum, quod tamen non sit verum et proprie dictum sacramentum.

Probatur 1. quia nulla satis firma in contrarium videtur opponi ratio theologica. Potissima haec solet adduci, quod nempe non sit penes hominem separare a contractu conjugali eam dignitatem quam

Christus institutione sua ipsi concessit perpetuo duraturam: at haec ratio tantum attendenti demonstrabit, scilicet, nec esse in potestate hominis efficere ut Matrimonium ritu legitimo celebratum non sit inter christianos verum sacramentum, nec christianos ritu nuptias inire debere, quam qui necessarius est ut celebretur sacramentum, quae duo ultro concedimus. At longe aliud est, ut jam observavimus, ad aliquid teneri christianos, et illud ab ipsis semper observari. Tenentur quoties Matrimonium contrahunt, eo ritu contrahere, qui verum efficiat sacramentum, et penes ipsos non est efficere, ut eo ritu legitime posito, non sit verum sacramentum; at reipsa ritum hunc non semper observant. Valet tamen initum Matrimonium in ratione contractus humani et civilis, quoad foedus et vinculum: quemadmodum, vice versa, valere posset Matrimonium in ratione sacramenti coram Deo et Ecclesia, quod tamen nullum foret in ratione contractus civilis, quoad effectus civiles et temporales, proles, scilicet, legitimationem, dotem, successionem et alia huiusmodi, si nempe Matrimonium illud ritu legitimo Ecclesiae celebratum quidem fuisset, verum contra legem principis tale Matrimonium prohibentis sub tali poena civili et temporali.

Probatur 2. quia patebit ex dicendis postea, sacerdotem esse huius sacramenti ministrum, atque verba, quibus contrahentes in Matrimonium conjungit, esse formam. Ex qua opinione sequitur 1. Matrimonia clandestina, quae ante Decret. Trid., celebrata sunt, vera et rata fuisse quoad contractum, ex quo resultat nexus indissolubilis; non autem vera fuisse sacramenta, cum nec per ministrum Ecclesiae, nec forma consueta administrata fuerint. Sequitur etiam post Concil. Trid. Matrimonium quod contrahitur, praesente quidem parcho, sed benedictionem nuptialem recusante, validum esse quoad foedus et vinculum, non tamen verum esse sacramentum. Separari igitur potest inter fideles cristianos a Matrimonio ratio contractus et ratio sacramenti, ita ut validum sit Matrimonium ratione contractus, quamquam non sit verum sacramentum efficiens sanctificantem gratiam: quoties nempe non celebratur eo ritu sacramentali, quem Christus instituit et usurpat Ecclesia. Qui vero inter theologos seu veteres, seu recentiores, (pauci autem non sunt) existimant, ipsos contrahentes

ministros esse sacramenti Matrimonii, illi consequenter docent, a contractu rato et legitimo disjungi posse veram sacramenti rationem, ac Matrimonium clandestinum, ante Concil. Trid., verum fuisse sacramentum, de qua quaestione nihil hactenus Ecclesia pronunciavit.

An Matrimonium inter fideles christianos absentes per procuratorem contractum sit verum sacramentum.

Observa 1. usu Ecclesiae recepto posse valide contrahi Matrimonium inter absentes, per procuratores: qui enim absentes sunt, tam certo possunt consensum suum mediis internunciis significare, ac si praesentes forent.

Observa 2. in procuratoribus has jure canonico desiderari condiciones, ut possint aliorum nomine Matrimonium celebrare.

Prima est, ut procurator habeat speciale mandatum ad Matrimonium contrahendum; nec sufficeret generalis deputatio ad procuranda et gerenda negotia mandantis. «*Procurator, ait Bonifac., VIII, cap. Procurator de procuratoribus in sexto, non aliter censetur idoneus ad Matrimonium contrahendum, quam si ad hoc mandatum habuerit speciale.*»

Secunda est, ut procurator illud onus per seipsum exequatur, dempta ipsi facultate alium in sui locum substituendi. «*Et quamvis alias, pergit ibid. S. Pontifex, is qui constituitur ad negotia procurator, alium dare possit; in hoc tamen casu propter magnum, quod ex facto tam arduo posset periculum imminere, non poterit deputare alium, nisi hoc ei specialiter sit commissum.*»

Tertia conditio est, ut procurator non sit revocatus, quo tempore contrahit alterius nomine Matrimonium. «*Si procurator antequam contraxerit, ait ibidem Bonifacius VIII, a Domino fuerit revocatus, contractum postmodum Matrimonium ab eodem (licet tam ipse, quam ea, cum qua contraxit, revocationem hujusmodi penitus ignorarent) nullius momenti existit, cum illius consensus defuerit, sine quo firmitatem habere nequit.*»

Quarta conditio est, ut mandatum illud sit ad contrahendum cum

certa persona, nec sufficit haec clausula «ad contrahendum cum quacumque» ut patet ex lege generali «Digestis de ritu nuptiarum.»

Quinta ut procurator non excedat fines sui mandati: si enim eos excederet, non praesumitur mandans consentire, adeoque nullus foret contractus, ut habetur lege *Diligenter. Digestis: Mandati.*

Sexta denique, ut procurator contrahat observato ritu, quem praescribit Synodus Tridentina, ut nempe coram parochi et testibus celebret conjugium, alias nullum futurum et irritum in iis saltem locis, in quibus viget decretum Tridentinum.

Quid si contingat mandantem post datum mandatum in phrenesim vel amentiam cadere, an stabit conjugium ea perseverante per procuratorem contractum?

Respondet Sanchez, lib. 2 de Matr., disp. 11, n. 12, stare ejusmodi conjugium: «*Quia, inquit, virtute manet prior consensus, cum non sit revocatus; perinde ac Baptismus furiae tempore receptus, petitus ante furiam, validus est.*» Cap. *Majores, de Baptismo.* Idem asserit Joan. Cabassutius juris Canon. Theoria et praxis, l. 3, c. 19: «*Non enim, inquit, requiritur, ut qui mandavit, ratione utatur, dum procurator mandatum exequitur; alioqui si tunc temporis dormiret ac ebrius esset, dicendum quoque esset irritum esse id omne quod a procuratore gereretur, quatenus qui mandaverat, jam usu rationis caret; sufficit enim quod rationis compos mandaverit, et procurator ipse, dum exequitur, ratione utatur.*»

Respondet Pontius, lib. 2 de Matr., cap. 5, n. 14, non valere: «*Quia, inquit, pro forma et causa contractus est consensus expressus per verba procuratoris: at eo tempore impossibilis est consensus: ergo nullum Matrimonium. Adde, si moreretur mandans eo tempore, nihil ageret procurator, ipsa enim morte cessaret consensus; ergo etiam amentia, quae aequiparatur morti quoad consensum.*» «*In quo, pergunt auctor ille, videtur longe diversam esse rationem de mandante, si in amentiam incidet, aut si dormiat: ille enim incapax est habendi consensum, hic vero minime. Neque simile est quod Baptismus petitus ante amentiam, valide conferatur in amentia: nam ut Baptismus effectum habeat, satis est voluntatem praecessisse, neque revocatam; eo enim ipso posita materia et forma, ponitur effectus; at in Matrimonio neces-*

sarius est affectus perseverans, etiam in ipso fieri contractus. » Ita Pontius.

His praemissis, varia est theologorum ad propositam quaestionem responsio.

Prima negat Matrimonium inter absentes contractum per procuratorem, verum esse sacramentum. Ita Durandus, in 4, dist. 26, q. 3, n. 11; Can., n. 8 de Locis, c. 5 ad 5; Cajetanus, tom. 1 opusculorum, tract. 12, quaest. 2, ad quos inter recentiores accedere videtur Estius in 4, dist. 29, §. 5. Fundamenta hujus sententiae ista sunt:

I. Quia perficere vel recipere aliquod sacramentum, importat personalem actum.

II. Quia verba ista: « *Ego te accipio in meam, vel in meum.* » videntur exprimere personam praesentem, quae loquitur: idcirco etenim non potest consecrari absens hostia, aut absolvi poenitens absens, quia in forma consecrationis Eucharistiae adhibetur pronomen demonstrativum, *hoc*, quo materia praesens denotatur; et in forma absolutionis exprimitur persona, quae absolvitur: « *Ego te absolvo.* » At pariter in forma, qua conjuges in Matrimonium junguntur, sacerdos ait: « *Ego vos conjungo.* » Vel si dicas contrahentes esse ministros, quilibet eorum ait: « *Ego te accipio in meum:* » et: « *Ego te accipio in meam.* »

III. Quia etsi sacramento Poenitentiae, quatenus est quoddam iudicium, non repugnet perfici inter absentes, repugnat tamen ea praesertim de causa, quod sacramentum sit. Esto pariter, non repugnet Matrimonio, quatenus contractus est, perfici inter absentes per procuratorem, repugnabit saltem eidem quatenus est sacramentum.

IV. Quia alias fieri posset, ut qui dormiret, vel peccaret, vel gratiam sacramenti perciperet: si nempe quo tempore procurator contrahit, ille, cujus nomine contrahit, dormiret et esset in statu peccati mortalis, quo casu peccaret actu mortaliter percipiendo indigne sacramentum; vel si esset in statu gratiae, dormiendo sacramentalem Matrimonii gratiam perciperet, quae duo videntur his theologis plane absurda.

V. Quia sacramentum est causa physica gratiae: at Matrimonium per procuratorem contractum non potest esse causa physica, quia

nempe consensus eorum, quorum nomine contrahitur, est materia et forma hujus sacramenti; consensus vero ille non amplius physice subsistit, sed effluxit.

VI. Denique, quia doctores oppositae sententiae fatentur laudabile esse, imo necessarium, si postea in praesentia renovetur consensus: at si prius Matrimonium fuit sacramentum, sacrilegum foret illud iterare, cum non adsit nova materia vel forma.

Secunda responsio, quae est Catharini contra Cajetanum, lib. 5, cap. 3; Dominici Soto, in 4, dist. 36, q. 1, art. 3; Navarri, in cap. *Fratres de poenitentia*, dist. 5, num. 95; Isamberti de sacramento Matrim., disp. 3, art. 4, et aliorum multorum, affirmat Matrimonium inter absentes contractum per procuratorem esse verum sacramentum, juxta quos sit

CONCLUSIO.

Matrimonium inter absentes christianos contractum ritu legitimo per procuratorem verum est sacramentum.

Probatur 1. Quia cum Ecclesia hujusmodi Matrimonium ratum habet, non distinguit inter contractum et inter sacramentum; contractus vero conjugalis ritu ecclesiastico celebratus verum est sacramentum.

2. Quia Ecclesia de his Matrimoniis judicat: ergo non sunt intra terminos puri contractus civilis, sed habent aliquid sacri et divini.

3. Quia in Matrimonio hujusmodi nihil desideratur eorum, quae ad verum sacramentum sunt necessaria, nempe Christi institutio, materia et forma legitima, minister Ecclesiae, parochus scilicet, coram quo ex decreto Tridentino celebrari debet Matrimonium ut ratum sit ac firmum.

4. Matrimonium est contractus quidam: sed contractus recte initus inter absentes per procuratorem. Neque ratio sacramenti, quae ad contractum accedit, mutat illius naturam, sed servat integram et ad meliorem sortem evehit.

5. Favet jus canonicum, Innoc. III, in cap. *Ex parte 14 de convers. conjugatorum*; Bonifacius VIII, in cap. *Procurator*, in sexto. Favet et usus apud nos receptus, maxime vero inter viros principes ac primarios.

6. Denique, momenta prioris sententiae negantis adducta satis firma non videntur.

Non primum: Fatemur enim ad personam pertinere perficere vel recipere sacramentum: at in Matrimonio, de quo loquimur, id locum habet; sacerdos enim tamquam minister Ecclesiae perficit, mandantes vero, quorum consensum procurator exhibet, vere percipiunt sacramentum, non ipse procurator, qui tantum est instrumentum: unde non peccat, si dum contrahit alterius nomine, conscius sibi sit alicujus mortalis culpa.

Non secundum: Ex usu enim recepto in Matrimonio quod per procuratorem celebratur, verba haec: *« Ego accipio in meam, aut in meum, »* significant non procuratorem, sed mandantem, cujus nomine loquitur. Ita fert communis usus in contractibus, qui aliorum nomine per procuratores ineuntur. Confirmari potest sumpto argumento a forma consecrandi Eucharistiam, in qua cum celebrans repraesentet Christum Dominum, recte ait: *« Hoc est corpus meum; Hic est sanguis meus, »* licet non sit proprium corpus et proprius sanguis sacerdotis loquentis, sed Christi Domini, cujus vices agit ac repraesentat personam. Ad exempla adducta hostiae, quae debet esse praesens ut consecratur, et poenitentis qui pariter debet esse praesens ut absolvatur, facile reponitur. Ad primum: Sicut hostia quae consecratur debet physice esse praesens, ita consensus illorum, quorum nomine procurator contrahit, debet moraliter adesse, sicut de facto praesens exhibetur et significatur per procuratorem. Ad secundum: Ostendimus in tractatu de Poenitentia, non esse contra naturam hujus sacramenti, ut inter absentem ministrum et poenitentem perficiatur; adeoque valeret absolutio absenti data, nisi obstaret Ecclesiae prohibitio, quae potest inhabiles declarare et sacerdotes ad absolvendum, et poenitentes ad recipendam absolutionem, nisi sint praesentes: eo enim in casu sacerdotes privat jurisdictione necessaria ad valide absolvendum.

Atqui hinc patet solutio ad tertium: Ecclesia quippe voluisset esse

irritum sacramentum Pœnitentiæ inter absentes, non vero sacramentum Matrimonii.

Non quartum: Nihil enim videtur absurdi, si qui mandatum dedit procuratori ad contrahendum, dormiens vel peccet mortaliter, vel percipiat gratiam sacramenti, prout nempe affectus erit, quo tempore ipsius nomine Matrimonium contrahitur; ita ut peccet mortaliter, si tunc temporis sit in statu peccati mortalis; vel percipiat gratiam, si sit debite praeeparatus ad illam percipiendam. Ratio est, quia consensus illius antea datus nec revocatus moraliter perseverat et praesens est; ac sufficit ut homo ille etiam dormiens Matrimonio jungatur, reus sit peccati, vel gratiam sacramenti percipiat: sicut contingit in eo, qui postquam suum de percipiendo Baptismo desiderium significavit, baptizatur, vel dormiens vel in phrenesim versus; censetur quippe perseverare consensus illius antea datus et cognitus.

Non quintum: sacramenta enim non sunt causae physicae, sed morales dumtaxat gratiae, sicut manifestum est in Baptismo fide suscepto, qui recedente fitione operatur, etsi jam physice transierit actio baptizantis.

Non sextum. In dubio etenim recte consulitur, et usus obtinet, ut qui absentes contraxerunt, renovent consensum, cum praesentes erunt, coram parochio benedictionem impertiente: ita omnis scrupulus et anxietas amovebitur; nihil enim in praesenti quaestione certum et definitum habemus ab Ecclesia.

An in lege evangelica Matrimonium infidelium inter se, vel fidelis cum infideli, aut cathecumeno, aut etiam haeretico, sit sacramentum licitum.

Consideramus hic Matrimonium quod contrahitur ab utroque conjugate infideli, vel ab uno fidei et altero gentili, aut cathecumeno, aut etiam haeretico, et quaeritur:

1. An, post Christum licitum sit, ratum, et validum matrimonium quod infideles contrahunt inter se et an sit verum sacramentum.
2. An Matrimonium fidelis cum infideli sit quoque sacramentum, saltem ex parte fidelis, sicut existimat Catharinus.

3. An Ecclesia prioribus saeculis toleraverit Matrimonia fidelium cum infidelibus vel cathecumenis.

4. An Ecclesia semper prohibuerit Matrimonia christianorum cum infidelibus, tamquam illicita, propter adjunctum subversionis periculum: et an jure ipso divino positivo sint illicita et prohibita.

5. An jure naturali et ecclesiastico illicita sint Matrimonia orthodoxorum cum haeticis.

PRIMA CONCLUSIO.

Verum est, ratum ac firmum Matrimonium inter infideles legitime contractum, non tamen sacramentum, nisi sensu latiori ac improprio.

Dico legitime contractum, idest servata lege naturali ac civili principum, quibus subditi sunt, contrahendi forma.

Probatur prima pars: quia infideles possunt contractum conjugalem inire inter se, qui nisi aliqua lege principum, quibus subditi sunt, irritetur, ratus est ac firmus. Unde Apostolus, 1 Cor. 7, v. 12, jubet, ne infidelis, qui ad fidem convertitur, dimittat uxorem quam in infidelitate duxerat, si consentiat illa pacifice habitare cum ipso: at id non permetteret Apostolus, nisi supponeret verum et ratum fuisse quod praecesserat Matrimonium: «*Si quis frater, inquit, uxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam.*» Ita pariter statuit Innoc. III, cap. *Gaudemus, et quanto. De divortiis*: «*Per sacramentum Baptismi, inquit, non solvuntur conjugia, sed dimittuntur peccata.*»

Altera conclusionis pars ex dictis antea manifesta est, quibus adde neminem ante Baptismum capacem esse veri sacramenti.

Majorem difficultatem patitur secunda quaestio, utrum, scilicet, Matrimonium fidelis cum infidelis sit sacramentum. Ubi observa, quaestionem in ea hypothesis proponi, in qua per Ecclesiae dispensationem liceret tale inire Matrimonium; certum quippe est, jam a multis saeculis cultus disparitatem unum esse ex impedimentis Matrimonium dirimentibus. Non igitur jure divino, nec consequenter naturali invalidum est Matrimonium fidelis cum infideli, et reipsa mox patebit,

quinque prioribus saeculis Ecclesiam saltem tolerasse aliquarum mulierum sanctarum contractas cum infidelibus nuptias: ergo jure tantum civili aut canonico subsequentibus temporibus nulla et irrita declarata sunt. Legibus scilicet Valentiniani et Valentis, l. 3. Cod. Theodos., tit. 15, et l. 9, tit. 54, ubi ejusmodi connubia christianorum cum infidelibus poena capitis plectuntur. Quae quidem leges ita sensim obtinuerunt, ut ante duodecimum saeculum, ejusmodi conjugia ubique pro irritis haberentur, ut constat ex Magistro. Sent., l. 4, dist. 39. Rata igitur et valida praecedentibus saeculis fuere, quamdiu nulla lege aut civili aut ecclesiastica irrita leguntur.

Existinant igitur nonnulli cum Catharino, et Dominico Soto, Matrimonium fidelis cum infideli sacramentum esse, saltem ex parte conjugis fidelis.

SECUNDA CONCLUSIO.

Nulla satis firma ratione demonstratur, Matrimonium fidelis cum infideli ritu legitimo contractum non esse sacramentum ex parte fidelis.

Prob. 1. Apost., 1 Cor. 7, v. 14: «*Sanctificatus est vir infidelis per mulierem fidelem; et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem,*» quae verba nos cum Maldonato supra exposuimus de sanctitate ipsius matrimonii, non de sanctitate sola personarum. Eundem textum in confirmationem conclusionis adducit Catharinus. Respondet quidem Vasquez, disp. 2 de Matrimonio, c. 10, solvens istud Catharini argumentum, non loqui Apostolum de Matrimonio, quod contrahit fidelis cum infideli, sed de illo quod fuerat contractum ab utroque conjugate infideli, et quod dissolvi non debere docet Apostolus, per conversionem unius ad fidem, modo pars altera consentiat pacifice et sine injuria Creatoris habitare. Idem quoque respondet Estius, in 4, dist. 39, §. 2, in responsione ad 3. Verum patebit textum Apostoli attente legenti, nullum esse hujusce responsionis fundamentum.

Prob. 2. Quia aequum non videtur ut quo tempore Ecclesia saltem toleravit, ob publicam utilitatem, Matrimonia fidelium cum infidelibus debite contracta, fideles privati fuerint sacramento Matrimonii, ejusque fructu.

Prob. 3. Quia «*nulla absurditas est,* ait Dominicus, Soto, in 4, Vol. XIV.

dist. 28, q. 2, art. 2, in fine, *si dicatur esse sacramentum ex parte viri, qui capax est illius recipiendi, nec tamen ex parte feminae, quae illius incapax est.* Et vero praecipua et fere unica ratio adversae sententiae haec est, tum quia Matrimonium debet esse inter duas personas; sicut ergo non potest esse contractus ex una parte, quin vicissim sit ex altera; ita pariter non potest esse sacramentum ex parte unius, quin simul sit ex parte alterius; at certum est ex parte infidelis conjugis Matrimonium non esse verum sacramentum; ergo neque ex parte fidelis. Tum quia materia hujus sacramenti est mutuus consensus; at consensus ille ex parte conjugis infidelis non potest habere rationem materiae sacramentalis.

At duplex ista ratio satis firma non videtur. Non prima: quia cum uterque conjux sit capax Matrimonii, quatenus contractus, necesse prorsus est ut contractus ille sit mutuus ac reciprocus; e contra, cum pars infidelis non sit capax sacramenti, sicut pars fidelis, non repugnat conjugalem illum contractum esse sacramentum ex parte unius, et non esse ex parte alterius. Non secunda: licet enim consensus conjugis infidelis non sit materia sufficiens ut ipse percipiat sacramentum, est tamen materia sufficiens ex parte fidelis: potest enim quis idonea materia erga seipsum carere ad sacramentum, cujus est incapax, et eam alteri sufficientem exhibere, qui capax est percipiendi sacramenti.

Quaeres 1. an infidelis, qui ante Baptismum semel Matrimonio junctus fuit, et iterum mortua priori uxore post Baptismum alteram ducit, vere sit bigamus et irregularis ad sacros Ordines.

Resp. variam esse Graecorum et Latinorum eam in rem disciplinam; Graeci vere bigamum non putant, nec irregularem; secus vero Latini, quia revera duas ille successive uxores habuit.

Quaeres 2. quid, sentiendum de Matrimonio, quod duo apostatae religionis christianae apud infideles ritu infideli contrahunt, an ratum sit, et si ad Ecclesiam redierint, sit iterandum.

Resp. nullum illud esse, ac iterandum si ad Ecclesiam redeant. Ratio est, quia cum illi sint baptizati legibus Ecclesiae obstricti tenentur, ac nullum est eorum conjugium, quod, secundum Ecclesiae leges, non contrahitur,

TERTIA CONCLUSIO.

Ecclesia prioribus quinque saeculis toleravit legitima Matrimonia fidelium cum infidelibus, vel cathecumenis, ubi nullum aderat certum subversionis periculum.

Probatur 1. Exemplo sanctarum mulierum, quae primis temporibus absque ulla ecclesiastica censura gentilibus nupserunt.

Ipsa tempore Apostolorum Eunice Thimotei mater fidelis erat, quam laudat S. Paulus, 2 ad Tim. 1, v. 5 et tamen nupserat gentili, teste S. Luca, Actorum 16, v. 2.

S. Caecilia virgo romana Valerianum infidelem sponsum habuit; sancta pariter Monica Augustini mater virum duxit infidelem, referente ipsomet Augustino l. 9 Confess., cap. 9. S. Clotildis christiana nupsit Clodovaeo Francorum regi ethnico, teste Gregorio Turonensi, l. 2 Hist., c. 28. Idem legere est de multis aliis piis christianis mulieribus, Bertha, Dingonda, Theodelinda, quae memorantur a Beda Venerabili, l. 1 Historiae Anglorum, c. 25, et l. 2. c. 9.

Probatur 2 testimonio S. Hieronymi et Augustini, qui non dissimulat frequentissima fuisse suo tempore conjugia fidelium cum infidelibus: « *Nunc, inquit, S. Hier., lib. 1, contra Jovinianum, pleraeque junguntur gentilibus,* » quod quidem improbat S. Aug., lib. de fide et operibus, cap. 19, licet tam usitata sua aetate testetur ejusmodi connubia: « *Ut nostris, inquit, temporibus, jam non putentur esse peccata, quoniam revera in novo Testamento nihil inde praeceptum est; et ideo aut licere creditum est, aut velut dubium derelictum.* » Agnoscit his verbis S. Doctor in novo testamento nullum extare contra hujusmodi connubia praeceptum.

Ante illos Tertullianus eundem viguisse morem testatur, quem totis impugnat viribus in lib. ad uxorem. Toleravit ergo saltem quibusdam in circumstantiis Ecclesia hujusmodi mulierum piarum cum viris infidelibus conjugalia foedera; neque tamen eas omnes in hoc peccasse, Estio concedimus; merito enim praesumimus, omni prorsus remoto periculo subversionis et nonnisi injecta maxima spe

promovendae rei christianae, mulieres illas fideles ad tales nuptias convolasse. Hac etenim via utilitatis plurimum religioni christianae accedere poterat, sive per conversionem infidelium, quomodo Monica Patricium, Caecilia Valerianum, Clotildis Clodovaeum Christo acquisivere, sive gratiam, auctoritatem et protectionem, qua viri gentiles causam catholicam aut promovebant, aut saltem non laedebant, in gratiam scilicet suarum uxorum. Similibus de causis in veteri lege Esther Judaea nupsit Assuero idololatrae. Samson Dalilae Philistaeae, quamquam lege generali Deutoronomii 7, v. 3, Deus prohibuisset, ne filii Israel Matrimonio jungerentur cum Chanaanais, ceterisque alienigenis idololatriis.

Tolerasse pariter Ecclesiam Matrimonia fidelium cum cathecumenis nondum baptizatis, ostendit manifeste priorum temporum necessitas, cum nempe usus invaluerat nonnisi tarde et ad propectam aetatem accedendi ad Baptismum, quod factitatum, legimus a Constantino Magno, Valentiniano juniore, S. Ambrosio, et aliis bene multis. Hoc sensu Conc. Agathense an. 506, Can. 67, statuit: « *Quoniam, inquit, non oportet cum omnibus haereticis miscere connubia, et vel filios dare, sed potius accipere; si tamen profitentur christianos futuros se et catholicos.* » Videntur Patres illi haereticorum nomine infideles etiam complecti, siquidem christianos et catholicos distinguunt, haeretici autem sunt christiani. Itaque, juxta decretum istud agathense, fidelis potest cum non christiano seu infideli conjugio copulari, si promittat ille se futurum christianum: atqui tales erant cathecumeni Baptismatis candidati; ergo fidelium cum cathecumenis connubia saltem toleravit prioribus temporibus Ecclesia. .

QUARTA CONCLUSIO.

Ecclesia generatim semper prohibuit Matrimonia christianorum cum infidelibus propter adjuncta pericula; an vero ipso jure divino positivo sint illicita et prohibita, res videtur incerta et dubia.

Prima pars conclusionis probatur 1 ex Apostolo, 1 Cor. 7, v. 40, ubi de vidua christiana dicit: « *Cui vult, nubat tantum in Domino;* »

idest, christiano. Sic interpretantur Tertull., l. 2 ad uxorem, cap. 2, S. Hier., lib. 1 contra Jovinianum, cap. 5; Auctor Commentariorum in Epist. S. Pauli; Theodoretus, etc. 2 Cor. 6, vers. 14: «*Nolite, ait idem Apostolus, jugum ducere cum infidelibus: quae enim participatio justitiae cum iniquitate? aut quae societas lucis ad tenebras?*» Quae verba de Matrimonio cum infideli non contrahendo exponunt Ss. Cyprianus, lib. 5, testimoniorum ad Quirinum, Hier., lib. 1 contra Jovinianum, c. 5, Jo. Chrysost. et Theodoretus in hunc locum. Dubium quidem est inter theologos, an Dei mandatum, an suum dumtaxat vel consilium vel mandatum eo loco exprimere voluerit Apostolus: sed ea jam seposita lite, de qua mox, saltem his verbis efficitur, votum Apostoli esse, ut fideles christiani abstineant a nuptiis cum infidelibus contrahendis.

Probatur 2. multis Conciliorum Canonibus, quibus prohibentur ejusmodi nuptiae. Ita Conc. Eliber., Can. 15: «*Propter copiam puellarum, inquit, gentilibus minime in Matrimonium dandae sunt virgines christianae, ne aetas in flore tumens, in adulterio animae resolvatur;*» et Can. 16: «*Sed neque Judaeis, neque haereticis dari placuit; eo quod nulla possit esse societas fidelis cum infideli. Si contra interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet.*»

Similis prohibitio legitur facta a Conc. Laodiceno, can. 10; Carthaginensi 3, can. 12; Chalcedonensi Oecumenico can. 14; Agathensi, can. 67; Burdigalensi anno 1583, c. 15, et aliis bene multis.

Caussam et rationem hujus prohibitionis repetunt ex gravissimis periculis, quibus subjacere solent ejusmodi connubia, quo fit ut jure naturali prohibita sint: tenetur etenim quisque, ipsa dictante lege naturae, tum suae, tum prolis incolumitati ac saluti consulere: 1. propter periculum subversionis in fide. «*Non ingrediemini ad eas (filias gentilium) certissime enim avertent corda vestra ut sequamini deos earum,*» ait Deus, l. 3, Regum, c. 11, v. 2. Eadem ratio indicatur Deuteronomii 7, v. 3; 2. Propter periculum perversae educationis filiorum; 3. propter rixas et contentiones, quae in religionis causa ardentiores sunt et frequentiores; 4. propter impedimenta, quae maritus infideli opponet exercitiis pietatis christianae quae mulier fidelis obire tenetur, quae incommoda vivide exponit ac urget; Tertull., l. 2

ad uxorem, c. 2. Multa in rem eandem adduci hic possent Ss. Patrum testimonia; unus sufficiet S. Ambr., epist. 19, quae est ad Vigilium, alias 25: « *Nihil gravius, inquit, quam copulari alienigenae, ubi et libidinis et discordiae incentiva, et sacrilegii flagitia constantur. Nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium dici, ubi non est fidei concordia? Cum oratio communis esse debeat, quomodo inter dispares devotione potest esse conjugii communis charitas? Saepe plerique capti amore feminarum fidem suam prodiderunt;* » et lib. 1, de Abraham, cap. 9: « *Cum sancto, inquit, sanctus eris, et cum perverso perverteris. Si hoc in aliis, quanto magis in conjugio, ubi una caro et unus spiritus est? Quomodo autem potest congruere charitas, si discrepet fides? Et ideo cave, christiane, gentili aut judaeo filiam tuam tradere. Cave gentilem, judaeam atque alienigenam, hoc est, haereticam et omnino alienam a fide tua, uxorem accersas tibi.* »

Licet vero generatim loquendo pericula haec annexa sint ejuscemodi connubiis, adeoque generatim haec prohibita sint, nihilominus quia fieri potest, et aliquando contingit, ut iis periculis careant in certis circumstantiis, inde potuere aliquando, illaesa conscientia, ita permittente vel saltem tolerante Ecclesia, fideles Matrimonio jungi cum infidelibus, ut diximus superiori conclusione: neque vero necesse est, ut casus illos peculiare excepterint in sua prohibitione Canones, lex quippe attendit potissimum ad id quod vulgo et communiter contingit, non ad casus singulares.

Secunda pars conclusionis probatur testimonio S. Augustini, lib. de fide et operibus, cap. 19, ubi ait: « *S. Cyprianum in epistola de lapsis inter malos christianorum mores computare, jungere cum infidelibus vinculum Matrimonii, quod nihil aliud est, assererat, quam prostituere gentilibus membra Christi: quae nostris temporibus, (pergit S. Aug.) jam non putantur esse peccata, quoniam revera in novo Testamento nihil inde praeceptum est; et ideo aut licere creditum est, aut velut dubium derelictum.* » Quod confirmat ibid. S. Doctor aliquibus aliis exemplis rei incertae, nec satis liquido per Scripturam definitae. Idem rursus testatur, l. 1 de adulterinis conjugiiis, cap. 25, ubi exponens ista verba Apostoli: « *Cui voluerit nubat, tantum in Domino.* » Quod,

inquit, duobus modis accipi potest; aut christiana permanens, aut christiano nubens. Non enim tempore testamenti revelati novi in Evangelio vel ullis Apostolicis litteris sine ambiguitate declaratum esse recolo, utrum Dominus prohibuerit fideles cum infidelibus jungi. Quamvis B. Cypr. inde non dubitet, nec in levibus peccatis constituat, jungere cum infidelibus vinculum Matrimonii. Igitur, judice S. Aug. res haec obscura est ac dubia, atque inde nata varia interpretatio istorum Apostoli verborum «*tantum in Domino.*»

Et certe nihil est apud Apostolum ex quo necessario inferri debeat, jure divino ac praecepto positivo prohibita esse conjugia christianorum cum infidelibus, secluso subversionis periculo: (eo enim tamquam certo supposito, dubio procul, jure ac praecepto tum naturali, tum divino, tum ecclesiastico positivo prohibentur) nihil, inquam, est, ex quo illud debeat necessario inferri.

Non ex istis verbis «*nubat tantum in Domino,*» quia eorum non una est apud veteres interpretatio, ut observatum antea fuit, cum demonstrabamus ex Scripturis, Matrimonium esse sacramentum habens annexam gratiae promissionem.

Non etiam ex istis «*nolite jugum ducere cum infidelibus;*» dici enim potest eo loci Apostolum speciatim non loqui de jugo matrimoniali, de quo nulla eo in capite mentio, sed generatim eum prohibere, ne christiani, nimia sua consuetudine et commercio cum gentilibus, eorum promoveant et adjuvent errores; hoc enim proprie significat vox graeca *επεροξήνοῦντες* idest *adjutores infidelium*, ait Maldonatus de Matrimonio, part. 3, q. 2, metaphora ducta a jugo boum, qui ad idem onus trahendum alligantur. Et vero si ex istis verbis probaretur, jure ac praecepto divino ex sese illicita esse Matrimonia christianorum cum infidelibus, irrita quoque et nulla esse ex iisdem posset inferri, quod tamen directe pugnat cum doctrina Apostoli, 1 Cor. 7, v. 12 et 13.

Non etiam ex verbo *nolite*: eo quippe non semper praeceptum, sed aliquando etiam consilium significat Apostolus, 1 Cor. 7, v. 27: «*Alligatus es uxori? noli quaerere solutionem:*» quo certe loco consilium dat, non praeceptum. Dicit igitur non immerito posset, his verbis «*nolite jugum ducere cum infidelibus,*» Apostolum non praece-

ptum, sed consilium dedisse. Rationem idoneam maxime videtur afferre Dominicus Soto, in 4, dist. 17, qu. 3, art. 1: « Quod apostoli, inquit, non erant tantum Apostoli, verum etiam et Ecclesiae rectores et pastores, sicut modo et summus et reliqui Pontifices: unde quatenus Apostoli, utebatur spiritu prophetico, quo sacram Scripturam condebant: sed quatenus pastores et praelati statuebant in concilio leges, ut Act. 15, et consilia dabant, ut 1 Cor. 7 Paulus, praeceptum Domini non habeo, consilium autem do.»

QUINTA CONCLUSIO.

Illicita sunt, non tamen nulla, jure naturali et ecclesiastico, Matrimonia orthodoxorum cum haereticis legitime contracta, idest servatis Ecclesiae legibus: an vero per dispensationem licita fieri possint, disputant theologi.

1. Illicita esse ejusmodi connubia, demonstrant eadem plane causae, et rationes quibus conclusione quarta mox vidimus non licere christianis jungi cum infidelibus foedere conjugali, ob praesentia nimirum pericula seductionis, perversae proles educationis, rixarum ac contentionum et aliorum hujusmodi: « Cum enim, inquit Estius, in 4; dist. 39, §. 4, haeresis sit pessimum infidelitatis genus, eo minus conjugia cum haereticis permitti debent, quo et periculosior est cum illis conversatio et difficilior eorum conversio.» Adde pluribus Ecclesiae canonibus prohibita passim esse hujusmodi Matrimonia, Conciliis Laodicensi, Chalcedonensi, Eliberitano, Carthaginensi III, Agathensi, etc.

2. Matrimonium catholici cum haeretico ratum esse ac validum, patet, quia nullo jure declaratur nullum. Non naturali: disparitas enim religionis non est impedimentum jure naturali dirimens, ut per se manifestum est; in lege siquidem naturae Esau cum mulieribus idololatriis junctus est, quas tamen Scriptura ejus uxores appellat. Non divino: quia verba haec S. Pauli, ex quibus dumtaxat colligi jus illud posset: « Nolite jugum ducere cum infidelibus, » theologorum fere omnium consensu prohibita solummodo et illicita, non invalida declarant haec Matrimonia. Non denique jure ecclesiastico, quia nullo

Ecclesiae Canone aut statuto invalida et irrita declarantur, dummodo legitime servatis Ecclesiae legibus, quibus haeretici propter Baptismum tenentur obstricti, contracta illa fuerint; si enim cum aliquo dirimente impedimento contracta fuissent, nulla procul dubio forent, ac iteranda, si abjurata haeresi ad Ecclesiae sinum se recipiant.

ADDITIO.

Sed nostris temporibus solenne habuimus Romanae Sedis iudicium. Benedictus enim XIV, an. 1744, in declaratione et institutione, quae extat tom. I ejus Bullarii, n. 34 definit Matrimonia quae in foederatis Belgii provinciis a catholico viro aut muliere cum haeretica foemina et viro contrahuntur, nulla non esse, sed valida, etsi sine catholici parochi praesentia contrahantur.

3. An ejusmodi Matrimonia orthodoxorum cum haeticis ita sint per se illicita, ut nullo casu separari ab illis possint dicta pericula, adeoque nec licita unquam fieri per dispensationem S. Pontificis aut Episcoporum, res est apud theologos dubia et incerta.

Sunt enim, qui negant unquam ea licita fieri posse: tum propter inseparabile periculum seductionis, tum maxime propter reverentiam, quae debetur sacramento, cujus sanctitatem numquam licet exponere profanationi. Porro, inquirunt, iniri numquam potest Matrimonium orthodoxi cum haeretico absque evidenti profanatione sacramenti, sive ex parte sacerdotis, qui administrat notorie indigno sacramentum; sive ex parte orthodoxi, qui vel administrat haeretico (si contrahentes ministri sint hujus sacramenti, ut opinantur multi) et ab eo percipit, vel saltem ipsi est occasio percipiendi indigne sacramentum, quod certe vetat charitas. Addunt, licitum nusquam esse in rebus sacris et divinis communicare cum haeretico notorie excommunicato.

Alii, e contra, existimant, omni sublato subversionis evidenti periculo, quod non videtur ipsis inseparabile in quibusdam circumstantiis, licita fieri posse conjugia orthodoxorum cum haeticis, ex dispensatione S. Pontificis, ob bonum scilicet publicum Ecclesiae, vel regnorum pacem et familiarum concordiam, in iis maxime locis, in quibus

haeretici catholicis permixti vivunt; idque confirmant multis exemplis dispensationum, quas concessere Ss. Pontifices post Gregorium XIII. Clemens VIII, dispensavit cum duce Barriensi, ut Catherinam Henrici IV, Francorum regis sororem, sed haereticam, duceret. Urbanus VIII, an. 1625, dispensationem concessit, ut Henricia Ludovici XIII regis christianissimi soror Carolo Anglorum regi haeretico nuberet, ut catholici in Anglia liberius catholicae religionis officia exercerent.

ADDITIO.

(*)

« Clemens quoque XI in responso ad Herbipolensem Episcopum, qui pro dispensatione ad contrahendum Matrimonium inter partes, alteram Catholicam, alteram haereticam eidem Pontifici supplicabat, ait, Ecclesiam Dei a Catholicorum cum haereticis conjugio abhorrere, NISI id totius Christianae Reipublicae bonum exposcat. Sumit ergo Pontifex, publica postulante causa, ceterisque conditionibus desideratis posse a Romana Sede in hisce conjugii dispensari. »

(*)

In hujusmodi autem nuptiis benedictionem sacerdotalem dari prohibuit Clemens VIII. Inter articulos, quos Gallicani Episcopi Regi Christianissimo an. 1670 obtulerunt, iste legitur, de quo conqueruntur : *Quand un Catholique veut épouser une fille de la Religion prétendue réformée, il fait sommer le Curé de sa paroisse par un Notaire ou par quelque autre personne publique de lui donner la bénédiction nuptiale, en déclarant qu' il prend une telle pour sa femme, come elle déclare qu' elle le prend pour son mari ; et d' autant qu' ils ne sont pas dans le respect ni dans la disposition requise pour recevoir ce sacrement, le Curé fait aussi refus de benir le Mariage, dont ils prennent Acte par devant le Notaire qui les assiste, après quoi ils vivent comme mari et femme.* Abusum hunc ut tollat Rex Christianissimus supplex postulat clerus Gallicanus.

Porro dicere illas dispensationes nullas fuisse, irritas, injustas et Ss. Pontifices potestate sua abusos fuisse durum sane videtur, imo et temerarium theologis, quorum hic referimus sententiam. Ita inter ceteros Basilius Pontius, in appendice de Matrimonio catholici cum haeretico, c. 8, n. 6, et c. 5, n. 2, ubi ait nullum se legisse auctorem qui scripserit conjugium orthodoxi cum haeretico ita esse illicitum, ut nullo prorsus casu ex dispensatione S. Pontificis licitum evadere possit. Ipsi suffragatur Isambertus noster, de Matrimonio, disp. 9, art. 7.

Ad momenta vero prioris et oppositae sententiae respondent.

Ad primum separari dumtaxat posse aliquibus in circumstantiis pericula illa memorata a conjugii catholicorum cum haeticis, quibus certe sepositis periculis, nihil est, quod illicitam faciat et dispositionem S. Pontificis vel Episcoporum, et conjunctionem illam maritalem.

Ad secundum; negant necessario annexam esse huic Matrimonii celebrationi irreverentiam et prophanationem sacramenti saltem ex parte catholici, quaecumque tandem eligatur opinio circa ministrum ipsius. Namque si sacerdos est minister, indigno quidem (haeretico scilicet) sacramentum conjugii administrat; ut sine ulla ex parte sui culpam: tum quia minister est publicus, qui sacramentum publice petenti cum legitima superiorum dispensatione denegare potest: tum quia prophanationem hanc ipse non intendit; tum quia haeticus contrahens utitur jure suo, cum postulat ab ipso sacerdote Matrimonio conjungi. Si vero contrahentes sunt ministri, neque etiam eo praecise peccare videtur pars catholica quod parti haeticae vel administret, vel ab ea percipiat sacramentum; siquidem jure suo utitur, sive ut det sive ut accipiat illud sacramentum: quemadmodum non peccaret, si peteret sacramentum a ministro, quem sciret excommunicatum; sicut etiam non peccat qui ab usurario publico pecuniam sub gravi foenore accipit, ut rebus suis premente necessitate consulat, quia nempe jure suo utitur, nec hanc in usurario perversam facit animi dispositionem, sed supponit, quam optaret non esse.

At saltem, inquit, pars catholica occasionem dat haeretico prophanandi sacramentum.

Respondet Isambertus loco cit.: *«id per accidens fieri respectu viri catholici: Cum tunc, inquit, suo jure tantum utatur, nec ullo modo habeat animum partem secum contrahentem impellendi ad peccatum, sed ejus dumtaxat voluntate ad id faciendum disposita utendi.»*

Ad tertium, ajunt in casu proposito licitum esse communicare cum haeretico, sublata nempe per legitimam dispensationem prohibitionem. Addunt, in celebrandis hujusmodi conjugiiis hanc observari formam, ut nec offeratur sacrificium altaris, nec fiat benedictio, sed simpliciter adsit sacerdos, in iis nempe locis, quibus viget lex tridentina; unde id sequi videtur, ejusmodi Matrimonium defectu benedictionis sacerdotalis, verum non esse sacramentum, tametsi ratum et validum sit quantum ad nexum et vinculum perpetuum. Clare ac nitide istud exponit statutum synodale Ebroicense, an. 1576, sedente episcopo Claudio Sanctesio, qui Concilio Trid. interfuerat: *«Si, ait statutum apud Bochel decreto Ecclesiae Gallicanae, l. 3, tit. 5, c. 82, in haereticorum conventiculo, redeuntes ad Ecclesiam vir, et uxor Matrimonium contraxerint et celebraverint, statuimus, cessante omni alio canonico impedimento, ipsis in facie Ecclesiae benedictionem sacerdotalem in nuptiali missa a curato vel vicario conferri, ne saltem dubitari possit, an eorum Matrimonium careat sacramenti ratione et gratia.»*

An Matrimonium inter infideles contractum, accedente Baptismo, evadat sacramentum.

Affirmant nonnulli, quorum aliqui dicunt, statim per Baptismum, absque ullo novo consensu, Matrimonium fieri sacramentum, Alii dicunt, sacramentum evadere, cum vel novus ponitur consensus, vel antiquus renovatur et approbatur, aut verbis, aut nutibus, aut affectu maritali. Alii denique cum Vasquesio, disp. 2 de Matr., c. 10, n. 120 et sequentibus; Pontio, lib. 1 de Matr., cap. 9, n. 8, negant ejusmodi Matrimonium fieri sacramentum proprie dictum.

CONCLUSIO.

Nulla satis firma ratione probatur Matrimonium contractum inter infideles, accedente Baptismo, fieri sacramentum.

Probatur 1. Non fit sacramentum per solum Baptismum, sine novo consensu: tum quia Baptismus praecedere debet, cum sit janua sacramentorum; alias plura sacramenta iisdem infidelibus dari possent cum actu baptizantur: tum quia non est sacramentum sine materia et forma: sed ubi nullus supponitur novus accedere consensus, nulla quoque supponitur esse materia et forma sacramenti Matrimonii.

Neque obstat, si dixeris, tale Matrimonium ita ratum fieri per Baptismum, ut dissolvi amplius non possit, quod certe non aliunde habet, quam quod per Baptismum evadat verum sacramentum.

Namque aliud est matrimonium ratum fieri, et aliud fieri sacramentum. Per Baptismum quidem ita fit ratum, ut amplius non possit dissolvi; quia nempe cessat ratio, propter quam poterat dissolvi. Nempe dissolvi potest Matrimonium infidelium, quando unus conjux convertitur ad fidem, et alter non vult cohabitare eum ipso pacifice sine injuria Creatoris; cum igitur ambo ad fidem convertuntur et baptizantur, accedente Baptismo, cessat ratio haec, atque hoc sensu dicitur ratum fieri per Baptismum, quia firmiter evadit; at non propterea fit verum sacramentum.

Neque dicas eo in casu Matrimonium parisi esse conditionis, v. g., eum venditione, quae cum mutuo consensu confirmatur, rata est ac valida, qualis antea non erat. Namque venditio, aut quilibet alius contractus, non nisi per mutuum consensum valet; igitur ante illum vera non est venditio, sed simplex venditionis propositum: sed ante Baptismum verum erat inter infideles Matrimonium, ex se indissolubile quidem, licet major firmitas, et indissolubilitas ipsi accesserit ex Baptismo, cessante nimirum causa, propter quam dissolvi potuisset.

Secundo, Matrimonium inter infideles contractum per Baptismum non fit verum sacramentum, aut novo accedente consensu, aut usu ipso Matrimonii: siquidem contractus est materia hujus sacramenti,

cum actu fit; neque enim, ut diximus supra, Matrimonii sacramentum consistit in re fixa et permanente, sed in actione contrahentium, et actione ministri: at inter illos infideles contractus non initur post Baptismum, sed supponitur antea initus: neque sufficit, ut quis dicatur de novo contrahere, quod vel persistat in priori contractu, vel alia signa exhibeat, quibus prius conjugium confirmare videatur; sicut qui votum antea emisit, non censetur denuo illud emittere, quod velit illud implere et servare.

Praeterea, si Matrimonium illud evaderet sacramentum propter renovationem consensus, toties repeti posset sacramentum, ejusque gratia percipi, quoties consensus ille renovaretur: at istud videtur absurdum; ergo, etc.

Q U A E S T I O T E R T I A .

De materia, forma et ministro sacramenti Matrimonii.

ARTICULUS PRIMUS.

De materia et forma sacramenti Matrimonii.

Materiam et formam in sacramentis distinguunt Theologi per analogiam ad materiam, et formam rerum physicarum. Distinguunt pariter duplicem in sacramentis materiam, unam remotam, alteram proximam: unam, quam vocant materiam *circa quam*; alteram vero, materiam *ex qua*, v. g. in Poenitentia materia *circa quam*, sunt peccata; materia vero *ex qua* constat sacramentum Poenitentiae sunt tres actus poenitentis, contritio, confessio et satisfactio.

Quaestio hic non movetur de materia *circa quam*, seu objectum vel subjectum sacramenti Matrimonii, sed de materia *ex qua*.

Nihil in praesenti negotio definitum habemus ab Ecclesia, unde tanta opinionum varietas et dissonantia, salva semper et integra sacramenti hujus veritate. «*In materia, et forma Matrimonii statuenda, inquit Melchior Canus, l. 8 de Locis theologicis, c. 5, adeo sunt inconstantes, et varii adeo incerti et ambigui (scholastici Theologi) ut*

ineptus futurus sit, qui in tanta varietate ac discrepantia rem aliquam certam, constantem, exploratam conetur efficere. Pro summa igitur, quae hic est, sentiendi libertate, propositis ac rejectis nonnullorum sententiis, quam verisimiliorem existimamus, sequamur, ac conclusione nostra propugnabimus.

Proponuntur ac reaijciuntur variae Scholasticorum opiniones.

Prima est Catharini, opusc. De Matrimonio quaest. 1, ubi docet verba et actus contrahentium esse materiam, formam vero esse verbum Dei santificans Matrimonium, cum dixit, Gen. 2, et Matth. 19: *Propter hoc relinquet homo patrem* etc., unde etiam infert, Deum esse ministrum hujus sacramenti, qui verbo suo semel sanctificavit, et quotidie illud sanctificat.

Verum confundere videtur auctor ille institutionem cum essentia Matrimonii: verbum quidem Dei, de quo, Genes. 2, recte ad institutionem Matrimonii refertur, non vero ad essentiam seu formam; essentia quippe sacramenti alicujus supponit ejus institutionem factam; quae institutio revocatur ad causam efficientem, non ad constituentem internam rei naturam. Praeterea quod addit de ministro, pugnat aperte cum recepta et communi doctrina, nempe ministrum sacramentorum esse hominem, minister siquidem alterius minister est, ac causam se superiorem supponit; cujus nomine, virtutem et auctoritate agat: at quis non videt ea in hominem non vero in Deum, posse cadere?

Secunda opinio putat consensum internum contrahentium esse materiam; verba autem sive signa exteriora, esse formam. Tribuitur Navarrae, Capreolo, etc.

Verum nec placet haec opinio. Namque tam materia, quam forma sacramenti debet esse sensibilis: consensus autem interior talis non est: deinde vero forma debet materiam ad tale esse determinare; clarius enim et expressius significat in se sacramentaria forma, quam materia: at verba seu signa exteriora nihil plus significant, quam ipsemet consensus; nec illum consensum ad effectum aliquem pro-

prium determinant, cum ex se fit determinatus ad unionem seu vinculum inter conjuges efficiendum.

Tertio, alii, ut major, asserunt consensum esse formam; verba autem experimentia, materiam.

At haec opinio eadem de causa rejicitur, ac secunda mox dicta.

Quarto, censent alii cum Richardo, verba unius conjugis esse materiam, et verba alterius esse formam: nimirum verba quae prius pronunciantur, esse materiam, quia inchoant Matrimonium; verba autem alterius conjugis, quae postea accedunt, esse formam, quia perficiunt.

At neque etiam arridet hic modus exponendi materiam et formam: tum quia si uterque contrahens simul verba proferat, quod certe fieri potest, nulla erit amplius distinctio materiae et formae: tum quia nulla sufficiens causa et ratio proferri potest, cur potius verba unius sint materia, quam verba alterius; siquidem tam posteriora verba determinantur per priora, quam priora per posteriora.

Quinto, sunt qui putant verba contrahentium sibi mutuo esse materiam et formam: in ipsis enim, ajuat considerari potest ratio expressionis acceptantis consensum; et quatenus sibi invicem sunt traditio et acceptatio, sibi quoque invicem sunt materia et forma: habet rationem materiae traditio, quia prior est secundum rationem, acceptatio vero, formae. Tribuitur haec opinio Dominico Soto, Suari, etc.

At in hoc maxime difficultatem patitur haec opinio: tum quia ratione dumtaxat, non re distinguere videatur materiam et formam, quas in sacramentis distinctas esse debere insinuat Eugenius IV in decreto Armenis dato, ubi ait: «*Sacramenta tribus perfici, materia, forma et intentione ministri.*» Re autem non distingui in praedicta opinione materiam, et formam, patet quia mutua traditio includit mutuam acceptationem; est quippe contractus qui dicitur, *do ut des*: tum quia falso supponit traditionem determinari ab acceptatione; namque mutuo a se determinant traditio et acceptatio: sicut in contractu venditionis, rei oblatio non complet contractum, nisi, accedente acceptatione, quae duo simul perficiunt contractum.

Sexto, putant alii, contrahentes esse materiam; verba autem, quibus suum mutuuum consensum exprimunt esse formam.

Verum confundit haec opinio subjectum sacramenti cum materia ex qua constat, de qua una hic loquimur. Contrahentes recipiunt quidem sacramentum, at non sunt ipsa materia, ex qua coalescit: deinde verba non videntur habere necessario formae rationem, ut putavit Scotus; nutibus enim aut aliis signis, sine ullis verbis, contractum Matrimonium validum est.

Septimo, censent ex recentioribus quam plures, traditionem et acceptationem mutuam corporum esse materiam; verba autem vel signa, quibus exprimitur mutuus consensus in traditione et acceptatione mutua corporum, esse formam.

Opinionem hanc rejicit Estius, in 4, dist. 26, §. 21 et 12, 1; quia forma sacramenti debet significare effectum sacramenti ut sacramentum est, non vero ut aliquid humanum, aut naturale, aut civile: atqui verba ista: *Accipio te in meam*, aut alia quaecumque verba aut signa, quibus exprimitur mutuus consensus in traditione vel acceptatione reciproca corporum non significant effectum sacramenti, neque omnino sacrum aliquid sed tantum conjugalem obligationem, quam significaret etiam, si non esset conjugium in sacramentum institutum; unde et communia sunt fidelibus, et infidelibus; 2. quia juxta sententiam hanc fatendum est carnalem copulam aliquando esse sacramenti formam, videlicet, ante Tridentinam Synod. vel etiam jam iis in locis, quibus non est receptum Synodi Decretum, nimirum quando, et ubi per subsequentem copulam sponsalia transibant, vel adhuc transeunt in Matrimonium; tunc enim copula signum est, sufficiens consensus ad Matrimonium requisiti: hoc autem, inquit Estius, non immerito refugiunt aures christianae; 3. quia juxta eandem sententiam, contrahentes sunt ministri sacramenti matrimonii: at patebit ex dicendis articulo sequenti, hujus sicut et aliorum sacramentorum ministrum esse sacerdotem, qui materiae a contrahentibus subministratae formam adhibet sacramenti.

Maldonatus, attente considerata illarum omnium opinionem difficultate, voluit non esse tam subtiliter quaerendam in sacramentis materiam et formam, ac novam ipse viam excogitavit, q. 1. de Matrimonio in solutione argumentorum tertiae classis, exponendi materiam, et formam sacramenti Matrimonii. Sic ille loquitur: *Ego respondeo,*

non esse tam subtiliter in sacramentis quaerendam materiam et formam. Nam si materiam, et formam propriam requiramus amittemus multa sacramenta: sed quia sacramentum est signum, non aliter in illo quaerenda materia, et forma, quam in ceteris signis. Omne autem signum ut minimum constat ex duabus rebus; altera, quae sensibus percipitur; altera, quae animo instillatur per rem illam externam. Prior vocatur semper materia, propterea quod est externa: secunda vocatur forma, quia forma essentialis solo animo percipitur. . . Eodem ergo modo in omni sacramento, quia signum est, debet esse aliqua res externa quae appelletur materia; et aliqua interior, quae solo animo percipiatur, et vocetur forma. Si istas duas res requiras in Matrimonio, facile est ostendere. Nam tota illa externa conjunctio, et societas viri, et uxoris, quae ab omnibus percipitur, est signum quoddam externum Christi, et Ecclesiae, ac propterea appellari debet materia: significatio autem ipsa, quae sola animo comprehenditur, est forma.» Ita Maldonatus.

Verum haec opinio duo patitur incommoda. Primum est, quod forma sacramenti perinde ac materia debeat esse sensibilis: at significatio, de qua loquitur Maldonatus, est mere spiritualis et in animo. Alterum est quod decretum Eugenii expresse asserat sacramenta novae legis tribus perfici, nempe *«rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et personu ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia.»* Igitur quantum fieri potest, ad mentem hujusce decreti assignanda sunt verba in Matrimonio, quae habeant rationem formae: at in adducta Maldonati expositione nihil tale occurrit.

Itaque alii Theologi cum Estio in 4, dist. 26, §. 11 et 12, existimant materiam sacramenti Matrimonii esse actus contrahentium, formam vero esse verba sacerdotis, quibus conjuges in Matrimonium conjungit. Juxta hanc sententiam fit.

CONCLUSIO.

Materia sacramenti Matrimonii sunt actus contrahentium: forma vero, verba quibus sacerdos in Matrimonium conjungit.

Prima pars probatur 1. ex refutatione mox adducta aliarum opinionum.

Secundo, quia ratio materiae his actibus recte adscribitur, qui cum ex se indifferentes sint, et indeterminati, ut sint sacramentum, determinantur per verba sacerdotis, tamquam per formam, ad rationem et effectum sacramenti.

Tertio, «quia, inquit Estius in 4, dist. 26, §. 12, sicut in sacramento Poenitentiae materia, vel quasi materia, sunt actus poenitentis, qui velut informantur per absolutionem sacerdotis; ita recte dicitur actus contrahentium, quibus sibi mutuo, sive per verba, sive per alia signa dant fidem matrimonialem, esse hujus sacramenti materiam, vel quasi materiam, quae deinde informetur ad gratiae consecutionem, per ea verba sacerdotis in quibus consistit forma sacramenti. Sicut enim Deus actus poenitentis erexit in sacramentum novae legis, addita absolutione sacerdotis ut forma, ita valde convenienter dicitur quod actus contrahentium erexit in sacramentum novae legis, addita benedictione sacerdotis ut forma.» Ita Estius.

Quarto, quia haec videtur esse S. Thomae sententia, in 4, dist. 26, art. 1, ad 2: «Sacramentum Matrimonii, inquit, perficitur per actum ejus, qui sacramento illo utitur, sicut Poenitentia. Et ideo sicut Poenitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de Matrimonio.» Quae verba repetit auctor Supplementi ad 3 p. Summae S. Thomae, q. 42, art. 1, ad 2. Rationem hujus doctrinae, ac veluti principium adducit S. Thom., 5 p., q. 84, art. 1, ad 1. «In illis sacramentis, inquit, quae habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sunt loco materiae, ut accidit in Poenitentia et Matrimonio.»

Secunda pars probatur. Tum quia in illis verbis reponenda videtur forma hujus sacramenti, quae determinant actus contrahen-

tium ad esse sacramentale: et primum ipsius effectum exprimunt: atqui talia sunt verba, quibus sacerdos conjungit contrahentes in Matrimonium eisque benedicit, hoc est coelestem benedictionem et gratiam invocat, et confert tamquam sacramenti minister. Tum quia haec sententia longe magis videtur accedere et ad mentem veterum, qui Matrimonium benedictione sacerdotis confirmari et obsignari testantur, et ad verba Concil. Trid., sess. 24, c. 1 de reformatione Matrimonii, quae articulo sequenti referemus: pendet enim maxime praesens controversia ex iis, quae circa ministrum sacramenti Matrimonii dicturi mox sumus.

ARTICULUS SECUNDUS.

De ministro sacramenti.

In duas omnino sententias schola diviso est circa praesens argumentum.

Prima, quae veterum est ac multorum e recentioribus, existimant contrahentes esse ministros hujus sacramenti, quorum quilibet sibi, vel alter alteri sacramentum administrat, vir nempe mulieri et mulier viro, utroque enim modo rem explicant.

Secunda vero sententia assignat pro ministro Matrimonii sacerdotem. Hanc tuerentur Guillelmus Parisiensis, quem in Concilio Tridentino sequutus est unus ex primariis Sorbonae doctoribus, teste Pallavicino, l. 25, Hist. Concil. Trid., c. 9, n. 15; Melchior Canus, l. 8, de locis theologicis, c. 5; Toletus, l. 7, Sacerdotalis instructionis, c. 6. Petrus Ledesma, de Matrimonio, q. 42, art. 1, dubio 4, concl. 4; illustrissimus Petrus de q. 1, p. 441, ad sextum argumentum secundae sententiae; Estius in 4, dist. 26, §. 10; Sylvius in Supplementum 3 partis S. Thom., qu. 42, art. 1, questio 1 et in 22, qu. 10, art. 2, in responsione ad sextum. Sententiam hanc temeritatis incusant Vasquez, Pontius, et ante illos Dominicus Soto; ab hac tamen nota purgatur ab aliis theologis, imprimis Dominico Bannesio in 4 partem S. Thomae, quaest. 1, art. 8, ubi ait: «*Sententiam communem modo a*

multis improbari, non solum post celebrationem Concilii Tridentini, sed etiam antea; et eam sententiam multos alios sequi absque ulla temeritate. Quod enim uno tempore occultatur, postea, inquit, per diligentiam, et studium advenientium multoties innotescit.»

Depositis itaque praejudiciis, quae ex auctoritate et numero scholasticorum theologorum primae sententiae faventium, vulgo habentur, quaestionem in seipsa nudam expendemus, libratis ac ponderatis quae utrinque proferuntur rationis momentis; ut haec facta comparatione intelligatur, quae verisimilior ac probabilior sit opinio; neque enim probabilitatis metas excedit quidquid hic ex utraque parte adducitur, cum nulla extet eam in rem Ecclesiae definitio. Itaque sit

CONCLUSIO.

Sententia, quae assignat sacerdotem pro ministro sacramenti Matrimonii vero magis accedere, ac probabilior nobis videtur.

Hanc opinionem multis momentis confirmant locis mox indicatis Melchior Canus, Estius et Sylvius.

Primo quia ille videtur esse minister sacramenti Matrimonii, qui est minister benedictionis omnino essentialis ac necessariae ad obtinendam gratiam hujus sacramenti; atqui talis est Episcopus, vel sacerdos: ergo, etc.

Minor duplicem habet partem: 1. Episcopum vel sacerdotem esse ministrum benedictionis conjugalis; 2. benedictionem illam omnino necessariam esse et essentialem ad obtinendam sacramenti gratiam; hanc vero postremam partem, quam negant qui hic nobis adversantur theologi, demonstrare videntur ea omnia veterum testimonia, quae jam supra laudavimus ad quaestionem hujus Tractatus secundam, ubi ex constanti ac perpetua traditione ostendebamus, Matrimonium esse verum novae legis sacramentum; argumentum vero ducebamus ex illa sacra et solempni benedictione, quam veteres exigunt ut nuptiae sanctae sint, ac effectum spirituales gratiae referant. Consule. Hinc in jure canonico apud Gratian. causa 30, qu. 5, cap.

Nullus, dicitur : « Nullus fidelis cujuscumque conditionis sit, occulte nuptias faciat sed benedictione accepta a sacerdote, publice nubat in Domino. »

Respondent adversae partis theologi, benedictionem quidem illam, de qua veteres, necessariam esse usu et praecepto Ecclesiae ad majorem nuptiarum solemnitatem ; non vero essentialem jure ac praecepto divino ad constituendum sacramentum Matrimonii, et effectum gratiae consequendum, quasi sine illa Matrimonium nec foret sacramentum, nec ullum gratiae fructum conjuges inde perciperent : idque efficere nituntur nonnullis argumentis, quae referemus inter objectiones mox solvendas.

Verum haec responsio non videtur aliis sufficiens : 1. quia non satis accomodata videtur verbis Ss. Patrum, qui asserunt per benedictionem illas nuptias sanctificari, conciliari, obsignari, licitas fieri ; ita ut defectu ipsius non careant suspicione fornicariae aut adulterae conjunctionis : quae certe loquendi ratio designat ritum non pure accidentalem, sed omnino essentialem ac necessarium ; 2. quia propter ejusmodi benedictionem volunt Patres Concilii Carthag. IV, ut conjuges eadem nocte in virginitate permaneant : ac propter ritum pure accidentalem et caeremonialem id certe non postulassent Patres Carthaginenses ; 3. quia responsio haec infirmit praecipuum quod ex traditione habemus, argumentum, ut demonstremus adversus haereticos, Matrimonium esse verum sacramentum. Quippe si benedictio illa est dumtaxat accidentalis et caeremonialis, non pars sacramenti, quae vim habeat ex se conferendi gratiam, vix poteris Novatoribus ostendere Matrimonium apud veteres Ecclesiae doctores pro vero haberi sacramento, cui sit annexa gratiae promissio ; non alio enim argumento id melius efficitur, quam ex benedictione illa sacra toties apud illos commendata. Quapropter non immerito observat Canus, sententiam quam Conclusionem nostram defendimus, longe aptiorem et commodiorem esse refellendis haereticis. Addit, non alia magis ratione ductum fuisse magistrum, ut putaret Matrimonio vim non inesse ad conferendam gratiam, quam ex communi tunc temporis sententia, quae contrahentes hujus sacramenti ministros esse statuit : cum enim nihil in eo ministerio deprehenderet, quod ecclesiasticum ritum ac

caeremoniam referret, pronum ipsi fuit ut conjiceret, praeter nudam et simplicem significationem quam habet unionis Christi cum Ecclesia nihil amplius inesse, unde gratiam, sicut cetera sacramenta, posset conjugibus conferre.

Secundo: ille veru dici debet minister sacramenti Matrimonii, qui vere contrahentes conjungit in Matrimonium: atqui talis est sacerdos: ergo, etc.

Minor probatur auctoritate Concilii Trid. et aliorum nonnullorum Conciliorum particularium, quibus accedunt quamplures Ecclesiarum rituales libri.

Concil. Trid., sess. 24, de reform. Matrim., cap. 1: *«Ad celebrationem, inquit, Matrimonii in facie Ecclesiae procedatur, ubi parochus, viro et muliere interrogatis, et eorum mutuo consensu intellecto, vel dicat: Ego vos in Matrimonium conjungo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti; vel altis utatur verbis juxta receptum uniuscujusque provinciae ritum.»* Si data opera voluisset synodus innuere sacerdotem esse ministrum sacramenti Matrimonii, et verba, quibus contrahentes conjungit, esse formam, aut quasi formam, non potuisset verbis uti significatioribus. Eodem capite statuit Concilium, benedictionem sacerdotalem a proprio parochus, vel ab Ordinario licentiam ad praedictam benedictionem faciendam alio sacerdoti concedi posse: *«Ita, inquit, quod si quis parochus vel alius sacerdos alterius parochiae sponso sine illorum parochi licentia Matrimonio conjungere aut benedicere ausus fuerit, ipso jure suspensus maneat.»*

Eamdem sententiam paullo ante Concil. Trid., amplexi sunt Patres Concilii Coloniensis, an. 1536, p. 7, c. 40, quorum haec verba sunt: *«Quod sacramentum (Matrimonii) si quis, sicut decet, acceperit, accedente sacerdotali precatione, confert donum Spiritus, quo vir diligit uxorem amore casto, sicut Christus dilexit Ecclesiam.»* Audis ista verba accedente sacerdotali precatione, quae certe manifeste demonstrant, mentem hujus synodi hanc esse, sacerdotalem precationem, seu verba quibus in celebrando Matrimonio utitur sacerdos, esse formam hujus sacramenti, qua posita confert donum Spiritus Sancti. Et in Enchiridio, quod jussu ejusdem Concilii editum est, capit. penultimo de Matrimonio dicitur: *«Quanto magis, putandum est, et in nova*

lege sacerdotes, qui legatione pro eo funguntur, legitimos hujus sacramenti ministros esse.»

Post Concilium Tridentinum confirmata fuit eadem sententia in pluribus Conciliis provincialibus.

In Cameracensi, quod refert Ighius, an. 1565, c. 1: «*Cum constet, inquit, in Matrimonio habendam esse rationem non solum divinae constitutionis, sed etiam sacramenti et gratiae, quam in illo consequuntur fideles, admonendos esse duximus parochos hujus ministros, etc.»*

In Rhemensi, an. 1583: «*Nuptiis, inquit, rite completis ita se componant conjuges, ut putent se non a sacerdote, sed per eum a Christo conjugiorum praesule conjunctos.»*

In Turonensi, an. 1583, eadem forma celebrandi Matrimonii praescribitur, quae in Tridentino.

In Aquensi, an. 1585; Mexicano ejusdem anni. Rothomagensi, an. 1581; Avenioniensi, an. 1594; Mechiliniensi, an. 1607, eadem pariter forma legitur praescripta.

His adde Ritualia, Romanum vetus, an. 1494, collectum per Albertum Castellanicum Dominicanum, ait, «*Contrahentibus respondentibus se nec affines, nec consanguineos, etc. Sacerdos pronunciet verba quae sunt formae hujus sacramenti.»* Alterum Romanum jussu Pauli V editum in praefatione inter sacramenta quorum administrationem ait pertinere ad parochos, recenset Matrimonium. Et in omnibus editis ab an. 1598 Ritualibus Romanis haec verba a sacerdote proferenda notantur: «*Ego vos conjungo, etc.»* qui ritus in omnibus fere particularium Ecclesiarum ritualibus libris praescriptis quoque legitur. Unde in Manuali Atrebatensi, an. 1600 dicitur: «*Sponsus et sponsa debent fieri conjuges dicendo: Ego vos conjungo.»* Manuale vero Ipreense, an. 1576 et Mechliniense an. 1589, jubet ut sacerdos tamquam Ecclesiae minister dicat: «*Vos in Matrimonium conjungo.»* In Rituali Mediolanensi, praescribente S. Carolo Borromeo, Actorum p. 4, dicitur: «*Quinque dumtaxat esse sacramenta, quae parochus ex officio administrare potest, Baptismum, Eucharistiam, Poenitentiam, Matrimonium et Extremam Unctionem.»* Plura in rem eandem brevitate causa hic missa facimus. Vide P. Martene de antiquis Ecclesiae ritibus, tom. 2, p. 2, l. 1, c. 9, ubi laudat in rem eandem, p. 659.

Ordo 12.º vetus Rituale Lemoviense, p. 643. *Ordo 13.º* Rituale Remense, p. 645. *Ordo 14.º* Rituale Leodicense, p. 648. *Ordo 15.º* Ambrosianum jussu Caesaris Monti cardinalis et archiepiscopi Mediolan. edictum.

Huic secundo argumento quo premi se non dissimulant adversarii, respondent: 1. verba ista, «*Ego vos conjungo,*» non ad formam, sed ad solemnitatem dumtaxat sacramenti pertinere, alias non permetteret Concil. Trid. eo pro vario Ecclesiarum usu immutari: forma quippe sacramenti debet esse constans et firma; 2. eorum verborum sensum hunc esse. Ego tamquam testis neccessarius declaro vos conjunctos, seu confirmo, et ratam habeo conjunctionem vestram; 3. ajunt sacerdotem ministrum aliquando ab auctoribus ecclesiasticis hic appellari, sive quia praesentia sua firmitatem dat contractui conjugali, qui alias foret irritus; sive quia administrat caeremonias, et ritus solemnes ab Ecclesia praescriptos; sive denique quia cum Matrimonium sit sacramentum, pertinet ad sacerdotes in eo suscipiendõ dirigere fideles, atque dignos ad illud admittere, indignos vere arce-re. Ita respondebat anonymus quidam Neotericus, in Tractatu speciali quem de ministro sacramenti Matrimonii edidit an. 1625, quem citat ac refellit Sylvius in secundam secundae S. Thomae, q. 100, art. 2 in responsione ad 6.

Verum responsionem hanc distortam paullo esse ac coactam non immerito advertunt, qui nostrae Conclusioni suffragantur, theologi 1 quidem gratis omnino fingitur verba ista: «*Ego vos conjungo,*» ad solemnitatem dumtaxat, non ad formam sacramenti pertinere. Neque urget in contrarium adducta probatio: constans quippe ac firma debet esse sacramenti forma quoad sensum et significationem, licet quoad sonum verborum et modum loquendi varia sit; quomodo permittit Synodus Tridentina, ut sacerdotes pro vario ecclesiarum usu his verbis: «*Ego vos conjungo,*» vel similibus utantur, quibus significant se vere sacramentum Matrimonii conferre; quomodo etiam nonnihil discrepat forma Baptismi et Confirmationis inter Latinos et Graecos, quamquam eadem sit quoad sensum et significationem essentialem verborum. Huic formulae: «*Ego vos conjungo,*» hunc affingere sensum, «*Declaro vos conjunctos*» videtur manifestus verborum

abusus. Tum quia verba usurpanda sunt in propria et nativa eorum significatione, quando nihil est aut absurdum contra rationem, aut falsum contra fidem, aut contra mores! at nihil tale occurrit in praesenti negotio, ut satis per se notum est. Porro nullus dixerit verborum istorum: «*Ego vos conjungo* ;» naturalem et obvium sensum hunc esse: «*Ego declaro vos conjunctos* :» non est igitur cur ab illa naturali significatione ad alienam verba illa transferamus. Tum quia pessimi exempli est Novatoribus nostris talis illorum verborum interpretatio: quo enim jure dicunt e nostris multi, verba ista sic esse intelligenda: «*Ego vos conjunctos declaro* ;» ita dicent Novatores verba ista sacramentalis absolutionis. «*Ego te absolvo*» non aliud significare, quam, «*Ego declaro te a Deo absolutum*.» Tum quia si sacerdos esset merus testis quamquam necessarius, improprie admodum diceret: «*Ego vos conjungo* ;» siquidem et alii qui adsunt testes, dicere pariter non possunt: «*Ego, vel, Nos vos jungimus*.» Quid ita? quia nempe solus ille verba haec merito et proprie proferre potest, qui vere tamquam Ecclesiae minister conjugibus bene precatur, eosque in Matrimonium conjungit; at id facit solus sacerdos, non alii, qui adsunt testes.

Neque idem idcirco sacerdos minister dici potest, ut placet adversariis: 1. quod Matrimonio sua praesentia firmitatem conferat: ipsi etenim testes, quorum praesentia plane necessaria est, firmitatem quoque dant conjugio, neque tamen proprie dicuntur et sunt ministri. Neque 2. quod ritus et caeremonias administret: namque parochus, v. g., qui infanti jam domi baptizato sollemnes caeremonias Baptismi administrat, proprie loquendo non dicitur ipsi Baptismi sacramentum conferre seu administrare. Neque 3. quod fideles instruant qua ratione digne possint sacramentum istud percipere: aliud enim est fideles instruere et dirigere ad dignam sacramenti alicujus perceptionem, et aliud iisdem sacramentum administrare. Parochus, v. g., tenetur suos adhortari, et dirigere ad percipiendum sancte, ut oportet, sacramentum Confirmationis, tenentur indignos arcere, etc., an idcirco dici potest minister Confirmationis? Quis non rideat? Infirmiae igitur et contortae videntur responsiones adversariorum ad hoc secundum argumentum.

Tertio sic arguit Estius, in 4, dist. 26, §. 10. « *Concilium Florentinum declarat omnia sacramenta tribus perfici, quorum tertium est persona ministri conferentis sacramentum. Intelligit autem ministrum Ecclesiae, quia addit, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia. Nam quomodo facit Ecclesia, quod numquam facit nec facere potest minister Ecclesiae? Unde ex istis posterioribus verbis sit, inquit Estius, tale argumentum: Omne sacramentum sic institutum est, ut illud facere debeat Ecclesia, (per suos scilicet ministros) nisi ob necessitatem, ut in Baptismo, alius faciat supplens vicem ministri Ecclesiae, qui tamen etiam debet habere intentionem faciendi quod facit Ecclesia: ergo etiam sacramentum Matrimonii sic institutum est, ut debeat fieri per ministrum Ecclesiae. »*

Confirmatur 1. Quia eadem esse debet conditio Matrimonii, ac aliorum sacramentorum novae legis, quorum quodlibet sacrum habet ministrum Ecclesiae. 2. Quia contrahentes ut plurimum non habent intentionem conferendi, sed accipiendi dumtaxat sacramentum Matrimonii: neque enim legimus eos admoneri in libris ritualibus, aut pastoribus, ut habeant intentionem illam tamquam ministri hujus sacramenti. 3. Quia sicut in Poenitentia recte distinguitur virtus a sacramento, ita in Matrimonio contractus humanus a sacramento: et quemadmodum sacerdos est minister poenitentiae quatenus est sacramentum; ita et Matrimonii quatenus sacramentum est, causa conficiens seu minister est ipse sacerdos; quatenus est contractus humanus, contrahentes sunt ipsius causa. 4. Quia juxta Concil. Flor. omnia sacramenta tribus perficiuntur rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et intentione ministri: atqui si verba, quibus sacerdos conjungit in Matrimonium, non sunt essentialia, neque habent rationem formae, nulla possunt assignari ex parte contrahentium quae sint essentialia; certum est etenim Matrimonium sine verbis, solis nutibus aut aliis exterioribus signis contractum validum esse. 5. Denique, quia eorum sacramentorum quae in actione consistunt, minister distinguitur a suscipiente, nullus enim sibi ipsi potest sacramentum conferre, seipsum, v. g., baptizare, absolvere, etc., at contrahentes recipiunt sacramentum Matrimonii; ergo non sunt illius ministri.

Ad hoc argumentum respondent alii, contrahentes ex ipsa Christi

institutione supplere vices ministri Ecclesiae in Matrimonio, atque sibi invicem administrare sacramentum istud, et quidem cum legitima intentione, utpote qui velint inire nuptias, quales Christus in nova lege jussit iniri a christianis, hoc est, quatenus sunt verum sacramentum. Respondent praeterea, verba non esse ossentialia, sed satis esse si adsint aliqua exteriora signa.

Verum Estius reponit 1. in solo Baptismo, propter summam ejus necessitatem fieri, ut alius vices suppleat ministri Ecclesiae. « *Et si hic esset supplementum, inquit, sequeretur quod multo magis minister Ecclesiae, cujus vicem contrahentes suppleat, id facere posset, quia magis potest rem unamquamque primarius administer, quam vicarius.* » 2. Vel quilibet contrahens sibi, vel unus alteri vicissim sacramentum administrat: at primum ex mox dictis repugnat, nullus enim sibi ipsi administrat sacramentum quod in actione positum est: alterum verum difficile conciliatur cum ipsamet adversariorum sententia: cum enim ambo contrahentes sint ministri, simul constituunt unum totalem ministrum, siquidem neuter potest sine altero, ex mutuo enim amborum consensu resultat vinculum Matrimonii; exponi igitur vix potest, an prius vir mulieri, an viro mulier sacramentum conferant, an simul et eodem instanti sibi invicem: quibus certe implicatis modis locus non datur, in ea, quam tuemur, opinione; tunc enim perfectum censetur Matrimonium, cum sacerdos, audito mutuo contrahentium consensu, verba ista aut similia profert: « *Ego vos conjungo, etc.* »

Omittimus hic argumentum petitum ex auctoritate multorum theologorum, qui nostrae Conclusioni suffragantur; si enim ex auctoritate, et numero scholasticorum pugnandum hic foret, vinceret haud dubie opposita sententia. Quae vero fuerit S. Thomae mens atque sententia circa praesens argumentum, non videtur satis exploratum: scribens enim in libros Sententiarum, docet contrahentes esse dumtaxat aliquid sacramentale, non partem sacramenti essentialem; aliis tamen in locis certa quaedam statuit principia, ex quibus colligi posset eum, mutata subinde sententia existimasse sacerdotem esse ministrum sacramenti Matrimonii. L. 4, contra Gentes, c. 75, ait: « *Ea in quibus gratia illuminans confertur, exhiberi solum posse a sacerdotibus;* » et c. 18, sic loquitur: « *Matrimonium, in quantum ordinatur ad bonum*

Ecclesiae, oportet quod subiaceat regimini ecclesiastico: ea autem quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur *Matrimonium igitur est Ecclesiae sacramentum: unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae adhibetur;* et 4 p., q. 83, art. 3, ad 8: « *Dispensatio sacramentum, inquit, pertinet ad ministros Ecclesiae;* » et 2, 2, q. 100, art. 2, ad 6, docet « *secundum jura prohiberi, ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur; quia Matrimonium est Ecclesiae sacramentum.* » Denique in Supplemento, q. 22, art. 1: « *Sacramenta, inquit, in quibus gratia confertur, dispensare, ad solos sacerdotes pertinet;* » et q. 31, art. 1 « *Nullius sacramenti dispensatio laicis ex officio competit;* » et q. 59, art. 2, 1 ait, « *Matrimonium secundum quod est sacramentum consistens in dispensatione ministrorum Ecclesiae, non competere infidelibus.* » Ex his omnibus S. Doctoris testimoniis conjecit Sylvius futurum, ut si ultimam manum suae summae apposuisset S. Thomas, agniturus fuisset sacerdotem esse ministrum sacramenti Matrimonii; sed haec conjectura est, non certa et evidens probatio.

Superest ut jam exponamus et solvamus adversae partis objectiones.

Solvuntur objectiones.

Objicies 1. Eugenius IV, S. P. in decreto seu Instructione Armenis data loquens de Matrimonio, ait: « *Caussam efficientem regulariter esse mutuum consensum per verba de praesenti;* » caussa vero efficiens et minister hic unum et idem sunt: porro consensus ille a contrahentibus declaratur; contrahentes igitur sunt caussae efficientes seu ministri Matrimonii, non tantum quatenus est humanus contractus, sed quatenus est verum sacramentum de quo potissimum Armenos informat S. Pontifex, cum Matrimonium recenset inter septem legis novae sacramenta.

Sunt, qui paullo liberius de hocce Eugenii decreto sentientes, respondent nullam per illud theologis legem ac necessitatem imponi subscribendi iis omnibus, quae circa materiam et formam sacramentorum Armenis exponit, v. g., circa materiam et formam Confirmationis, Ordinis, etc., in quibus certe et aliis nonnullis capitibus, a

doctrina hujusce Instructionis recedere religioni non ducunt quamplures theologi. Verum hac missa responsione:

Resp. hoc certum et exploratum esse debere, noluisse scilicet hoc in decreto S. Pontificem assignare quae sit materia quae forma, quive minister sacramenti Matrimonii. Cum enim aliorum sacramentorum materiam et formam et ministrum distincte assignasset his verbis: « *Materiam hujus sacramenti, etc.* » de Matrimonio nihil tale dixit quod nempe intelligeret, rem inter teologos adeo controversam in suspenso esse relinquendam. Cum igitur citatis verbis ait causam efficientem Matrimonii esse mutuum consensum, ait de vinculo Matrimonii, (abstracto a ratione sacramenti) quod omnino esse indissolubile affirmat et cujus efficientem causam non immerito assignat mutuum consensum; ex illo enim, ut diximus supra, resultat nexus seu vinculum illud, in quo consistit essentia Matrimonii, quatenus humanus est contractus. Ita Eugenii verba interpretatur Catechismus Concilii Tridentini, p. 2 de Matrimonio, n. 6: « *Cum dicunt, inquit, conjugium esse consensum maris et feminae, hoc ita accipiendum est, consensum ipsum Matrimonii causam effectricem esse; quod Patres in Concilio Florentino docuerunt. Etenim obligatio et nexus oriri non potest nisi ex consensu et pactione.* »

Neque urget, quod additur, loqui scilicet Eugenium de septem novae legis sacramentis, inter quae Matrimonium recenset. Id quidem fatemur ultro; at satis fuit S. Pontifici, Armenos docuisse Matrimonium esse septimum novae legis sacramentum: quae vero addit, de causa ejus efficiente, non spectant Matrimonium quatenus sacramentum, sed quatenus est contractus humanus, ex quo resultat nexus et vinculum indissolubile. Id ita esse ostendit mutata loquendi ratio, qua uti solet Eugenius in aliis sacramentis, statim enim ac dixit, v. g. « *Primum omnium sacramentorum est Baptismus,* » addit: « *Hujus sacramenti materia, etc.* » At in praesenti argumento mutat consuetam loquendi rationem et implicite ait: « *Causa efficiens Matrimonii, etc.* » non, ait, « *hujus sacramenti:* » ne scilicet, quod jam observavimus, rem figeret in scholis hinc et inde agitatam.

Objicies 2. Concilium Trid., sess. 24, c. 1 de reformatione, docet Matrimonia clandestina rata et vera fuisse, quamdiu ecclesia ea irrita

non fecit, quamquam ea semper prohibuerit ac detestata fuerit; atqui Matrimonia hujusmodi et sine testibus, et sine proclamationibus, et maxime sine ministerio sacerdotis, adeoque sine benedictione ecclesiastica perficiebantur; igitur verum est ac ratum essentialiter Matrimonium sine ministerio sacerdotis et benedictione Ecclesiae.

Resp. dist. maj. Concilium Trid. docet Matrimonia clandestina rata et vera fuisse quoad foedus, ac vinculum perpetuum et civilem contractum antequam Ecclesia ea irrita fecisset, concedo: rata et vera fuisse quoad rationem et virtutem sacramenti, nego. Concessa minore, distingo pariter consequens; ergo verum est ac ratum essentialiter Matrimonium, quoad foedus, vinculum perpetuum, et civilem contractum, sine ministerio sacerdotis et benedictione Ecclesiae, concedo: quoad rationem et virtutem sacramenti, nego. Itaque Concil. Trid. loco citato firmitatem ac vinculum Matrimonii potius spectat, quam sacramenti dignitatem; ac docet Matrimonium clandestinum, quamdiu Ecclesia illud irritum non fecit, ratum, verum et indissolubile esse ratione contractus, an vero tale Matrimonium fuerit sacramentum minime statuit Concilium, attestante ipsomet Concilii historico Pallavicino, l. 23, c. 9, n. 13: « *Numquam. inquit, declaravit Concilium clandestina Matrimonia fuisse sacramenta, adeo ut graves theologi id negent.* » Quod vero Synodus citato in loco validitatem seu firmitatem Matrimonii magis spectet, quam dignitatem sacramenti, patet ex eo quod declaret valuisse pro praeterito clandestina Matrimonia, imposterum vero irrita et nulla fore: posse vero separari in Matrimonio rationem contractus a ratione sacramenti, ita ut sit verum et ratum Matrimonium, quod tamen careat dignitate et virtute seu efficacia veri sacramenti, antea probavimus.

Nonnulli ex verbis ipsius Concilii conantur efficere, Matrimonia clandestina non fuisse vera sacramenta, eo quod loco citato Concilium declaret Ecclesiam semper ea prohibuisse, ac detestatam fuisse: porro inquirunt, si tale Matrimonium verum fuisset sacramentum, quomodo Ecclesia illud detestata fuisset? At, nostro quidem iudicio, infirma videtur haec probatio: non immerito quippe reponent adversarii, Ecclesiam detestatam fuisse in Matrimonio clandestino, non sacramentum ipsum, sed ejus abusum, ac neglectas in eo celebrando

Ecclesiae leges; quomodo detestatur indignam et sacrilegam Eucharistiae perceptionem, salva semper et integra remanente tum sacramenti substantia, tum ea, quae ipsi debetur, reverentia.

Instabis 1. Concil. Trid. agit de Matrimonio quatenus sacramentum est, Canone siquidem 1, sess. 24, «*definit illud esse sacramentum;*» et can. 12 «*damnat eos, qui docent causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos.*» Ergo cum declarat Matrimonia clandestina rata et vera fuisse, antequam ab Ecclesia irrita fierent, ea rata declarat in ratione sacramenti; neque enim sub alia ratione Matrimonium considerat Ecclesia; quae enim spectant contractum civilem, et ex eo consequentes civiles ac politicos effectus, non Ecclesiae, sed magistratum civilium jurisdictioni subjiuntur. Cum igitur Ecclesia semper iudicaverit de Matrimonio clandestino, iis etiam temporibus, quibus irritum non erat, sequitur, Matrimonium huiusmodi tunc fuisse sacramentum, et consequenter Concil. Trid. declarando Matrimonia clandestina rata et vera fuisse, quamdiu ea Ecclesia irrita non fecit, supponit ea rata fuisse, non tantum in ratione contractus civilis, de quo illa non iudicat, sed maxime in ratione sacramenti.

Resp. Canone 1. citato, revera Concilium agere de Matrimonio quatenus sacramentum est, cujus dignitatem adstruit adversus Novatores: at in capite laudato generatim loquitur de Matrimonio, neque quidquam asserit, unde certo possit inferri Matrimonia clandestina vera fuisse sacramenta. Et certe quod statuit Canone illo primo, omnium orthodoxorum consensu ad fidem pertinet: quis vero dixerit fidei nostrae caput esse matrimonia clandestina fuisse vera sacramenta ante Decretum Tridentinum, quo irrita et nulla imposterum declarantur? nemo certe. Quae igitur docet Synodus Canone illo primo, transferri non debent ad ea quae declarat, capite primo citato, in quo quae dicit de Matrimonio clandestino vero et rato ante prohibitionem Ecclesiae, intelligi merito possunt de Matrimonio rato quoad foedus, vinculum et contractum civilem, non vero quoad dignitatem et virtutem sacramenti. Neque hinc recte inferitur, Ecclesiam leges tulisse circa civilem contractum Matrimonii. Non ita est: sed inferri dumtaxat debet, Matrimonium clandestinum irritum non fuisse, quam-

diu illud irritum non fecit Ecclesia, sive fuerit sacramentum, sive non, quem nodum non solvit Synodus Tridentina.

Canone vero 12 merito damnat eos, qui negant causas matrimoniales pertinere ad iudices ecclesiasticos, sive re ipsa Matrimonium contractum fuerit verum sacramentum, sive non fuerit; quia nempe tenentur omnes christiani eo ritu celebrare nuptias, qui necessarius est, ut ipsi accedat dignitas sacramenti, voluit enim Christus Matrimonium christianorum esse sacramentum; atque in iudicium vocare jure potest Ecclesia eos omnes ex suis, qui non eo debito ritu Matrimonium contrahunt: sicque judicavit de Matrimoniis clandestinis, non quod essent vera sacramenta, sed quod esse debuissent; atque censurae suae eos subiecit, qui, spretis Christi et Ecclesiae suae legibus, aliter nuptias contraxissent quam ferat Christi et Ecclesiae constitutio.

Instabis 2. sequitur ex nostra sententia, eos omnes fideles, qui clam Matrimonium contraxerunt sine praesentia et benedictione sacerdotis ante Concilium Tridentinum, caruisse et sacramento Matrimonii, et ejus effectu: at id durum videtur, forte temerarium.

Resp. si quid in eo durum sit totum esse refundendum in eos, qui contra Ecclesiae legem, ac disciplinam, nuptias celebrant clam et in abscondito sine praesentia et benedictione sacerdotis; eos enim peccasse dubitari non potest. Quamquam igitur daremus Matrimonium ab illis sic initum verum fuisse sacramentum, gratia tamen sacramentali privatos illos fuisse, fateri debent adversarii, propter obicem, quem ponebant: imo et novo sacrilegii peccato eos se inquinasse cum indigne sacramentum perciperent: quo novo sacrilegii peccato videntur liberari in ea, quam hic propugnamus, sententia, siquidem Matrimonium sic clam ab illis contractum non erat verum sacramentum: ergo quamquam grave foret eorum peccatum, ob neglectas Christi et Ecclesiae leges, saltem carebat ea gravitate, quae propria est sacrilegii.

Instabis 3. Non alia de causa Matrimonium clandestinum ante Decretum Concilii Tridentini ratum erat, ac firmum et perpetuum ejus vinculum, quam quod verum esset sacramentum.

Resp. Nego ant. Matrimonium enim inter infideles firmum est, et indissolubile ex se, quod tamen non est verum sacramentum: quam-

quam, ut antea dictum fuit, per Baptismum major accedit Matrimonio firmitas, eo quod cesset causa propter quam dissolvi potest inter infideles, si nempe eorum unus ad fidem convertatur, nec velit aliter cum eo pacifice et sine injuria Creatoris habitare; intra fideles vero consummatum Matrimonium sola morte potest dissolvi.

Objicies 3. benedictio sacerdotis, et verba, quibus contrahentes conjungit in Matrimonium, non pertinent ad essentiam, sed ad solemnitatem dumtaxat sacramenti Matrimonii.

Antecedens probant adversarii

I. Quia de illa benedictione idem non asseruit Concilium Tridentinum t. 4. sess. 24. Quod de praesentia parochi et testium, nempe nullum et irritum esse Matrimonium defectu hujus benedictionis, sicut declarat nullum esse defectu praesentiae parochi et testium; ergo videtur Concilium in ea esse mente, talem benedictionem non esse essentialem.

2. Secundae et posteriores nuptiae tali benedictione carent. Ita statutum legimus, can. 7 Concilii Neocaesariensis, et c. 4 Concilii Lateranensis sub Alexandro III, titulo *de secundis nuptiis*. Porro secundae nuptiae veram habent sacramenti rationem; est igitur verum essentialiter sacramentum Matrimonii sine benedictione sacerdotis.

3. Alexander III, p. 6 Appendicis Concilii III Lateran., c. 8, declarat ratum esse Matrim. sine benedictione, imo et sine praesentia parochi, modo adsit ejus notarius, qui certe meri testis, non ministri personam substinere potest. Sic enim respondet S. Pontifex Episcopo Salernitano, a quo consultus fuerat: *«Consuluisti nos, inquit, utrum inter virum et mulierem, praestito vel non praestito sacramento, si legitimus consensus intervenerit de praesenti, carnali copula fuerit non secuta, liceat mulieri alii nubere, vel si nupserit alii, et carnalis copula fuerit secuta, an ab ipso debeat separari. Super hoc inquisitioni tuae taliter respondemus: Quod si legitimus consensus ea solemnitate qua fieri solet, praesente sacerdote, aut etiam ejus notario, sicut etiam in quibusdam locis adhuc observatur, coram idoneis testibus interveniat de praesenti ... non liceat mulieri alii nubere.»* Haec Alexander III, ex quibus duo videntur manifesta. Primum loqui S. Pontificem de Matrimonio prout sacramentum est: siquidem exigit, ut ordinaria solemnitate celebretur coram

sacerdote, vel ejus notario. Secundum, non existimasse S. Pontificem, sacerdotem esse absolute necessarium, alias quomodo permisisset vices sacerdotis demandari ejus notario, viro certe laico, qui ecclesiasticam benedictionem dispensare profecto non potest? Et quomodo ratum habuisset Matrimonium coram tali notario celebratum, nisi persuasum habuisset et sacerdotem et notarium non alias hic partes implere, quam meri testis, quamquam necessarii?

4. Verum ac ratum est Matrimonium praesente quidem parochio, sed benedictionem connubialem recusante, contractum, ab illis nempe, qui coram illo et testibus in facie Ecclesiae declarant, ac contestantur, quod sese mutuo fidem obligent, quod Matrimonii genus vulgo dicitur gallice *a la gaulmine*, quod a viro hujus nominis ita celebratum sit apud nos. Rata vero ac firma esse hujusmodi conjugia, multis supremi Senatus Parisiensis Decretis demonstratur.

5. Qui contrahunt Matrimonium juxta praescripta a Concil. Trid. formam cum occulto tamen impedimento dirimente, eo per dispensationem sublato, non tenentur rursus contrahere coram parochio benedicente, ac verba consueta pronunciante, sed sufficit si clam inter se contrahant, vel affectum maritalem signo aliquo exteriori sibi mutuo testentur, quemadmodum declaravit S. Pius V, teste Navarro, c. 22 Manualis, n. 5. Extat quoque eam in rem declaratio Cardinalium, data, sedente Clemente VIII S. Pontifice, quam lege post caput 4, sess. 24 Concilii Trid. de reformatione Matrimonii, editionis Lugdunensis. Porro si parochus esset minister necessarius hujus sacramenti, qua ratione absque ejus ministerio valere, ac confirmari posset secundum istud Matrimonium? cum, ut diximus, prius nullum fuerit propter impedimentum dirimens occultum.

6. Denique, Cardinales praepositi interpretationi Concil. Trid. declaraverunt *verum ac ratum esse Matrimonium, etiam si parochus nulla proferat verba; imo etsi ipse dissentiat et invitus praesens adsit, dum contrahentes mutuo sibi dant, et accipiunt fidem.* Eas Cardinalium declarationes habes in editione Concilii Trid. Lugduni facta, p. 427 et 428.

Resp. nego ant.

Ad primam ejus probationem ex Concilio Tridentino, dico id

unum posse merito confici, nempe Synodum Tridentinam nihil circa praesentem statuisset quaestionem, quod certe ultro concedimus; neque enim nos dogma hic proponimus, sed opinionem dumtaxat, quam ut probabiliores amplectimur.

Ad secundam: secundae et posteriores nuptiae carent quidem aliqua benedictione accidentali, quae intra missarum solemnitas a sacerdote pronuntiatur post dictum: «*Libera nos,*» et incipit ab his verbis in Rituali: «*Propitiare, Domine, supplicationibus nostris,*» etc., at non caret alia benedictione essentiali, per quam sacerdos tamquam Dei et Ecclesiae minister conjuges in Matrimonium coniungit, et quae talis est: «*Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob, ipse vos coniungat, impleatque benedictionem suam in vobis, et ego coniungo vos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.*» Causa vero et ratio cur ulterioribus nuptiis denegat Ecclesia benedictionem illam accidentalem duplex est potissimum. Prima, quia secundae nuptiae quamdam prae se ferunt incontinentiae speciem, a qua procul abest castissima Christi sponsa, unde et poenitentiam imponebat olim secundo nubentibus, et benedictionem denegabat, ut magis inde suum in continentiam studium et amorem significaret. Secunda ratio erat, quia benedictio haec instar est cuiusdam consecrationis, cuius finis est foecunditas mulieris; cum igitur consecratio non iteretur, et mulier, quae iam nupsit, foecunditatem adeptam praesumatur, non repetitur illa benedictio, quae tota tendit ad impetrandam foecunditatis gratiam. Rationem hanc reddit Concilium Lateranense III, sub Alexandro III, titulo de secundis nuptiis, c. 1: «*Vir, inquit, vel mulier ad bigamiam transiens, non debet a presbytero benedici: quia cum alia vice benedicti sint, eorum benedictio non debet iterari.*»

Canon Concilii Neocaesariensis, qui citatus est, certe ad rem nostram praesentem non pertinet: neque enim prohibet dari secundo nubentibus benedictionem, sed sacerdotibus tantum vetat ne intersint convivii, quae celebrantur in secundis nuptiis.

Ad tertiam: Notarii illi seu scribe, quibus vices aliquando demandabantur celebrandi Matrimonia, non erant, ut supponit obiectio, viri laici, sed ex cleri ordine assumpti, qui munia ecclesiastica obibant, sicut colligimus ex libro Sacramentorum S. Gregorii, pag. 70,

editionis erediti Patris Menardi benedictini, cujus notas vide in hunc locum ibidem, pag. 59. Idem habemus ex vita S. Caesarii, auctore Messiano presbytero, ubi sic loquitur: «*Cum ecce vir Dei per eadem loca ad aliam pergeret Ecclesiam clericus cui cura erat baculum illius portare quod Notariorum officium erat, oblitus est,*» etc. Notarii ergo illi, de quibus objectio, munia aliqua ecclesiastica obibant, velut cereos tenere, ut ait S. Gregorius loco mox indicato; baculum Episcopi portare, ut ait Messianus, et alia id genus: non erant igitur pure laici, sed ex clero assumpti; non ergo mirum si aliquando deputarentur ad excipiendum consensum eorum, qui Matrimonio conjungi postulabant, et impertiendam ipsis benedictionem conjugalem.

Ad quartam: hoc unum sequitur, Matrimonium contractum praesente parochi, sed benedictionem Ecclesiae recusante, ratum quidem esse quoad vinculum civilem contractum et effectus pure temporales; at ratum et verum esse quoad rationem sacramenti, minime inde demonstratur: imo potius contrarium, siquidem et Episcopi poena excommunicationis animadvertunt in eos, qui sic contrahunt; ac post impositam et adimpletam poenitentiam, compellunt ut rursus coram sacerdote benediciente juxta ritus Ecclesiae contrahant; et ipsi iudices saeculares, postquam pronunciarunt circa valorem et firmitatem contractus civilis, remittunt ejusmodi conjuges ad Episcopum et parochum, ut ab iis poenis canonicis puniantur, et juxta leges ecclesiasticas in Matrimonium, quatenus sacramentum est, rursus conjungantur, facta natariis seu scribis publicis prohibitione, ne admittant contractum conjugalem per verba de praesenti, eumque in tabulas publicas referant, parochi benedictionem Ecclesiae recusante.

Ad quintam, eadem est responsio: nempe eo in casu, si coram parochi non renovetur consensus, esse quidem Matrimonium verum, ratum, indissolubile: sed non esse verum et proprie dictum sacramentum.

Ad sextam, Declarationes illas Cardinalium, quae juris publici factae sunt, nullius ponderis et auctoritatis esse; neque fidem eis esse habendam declaravit S. P. Urbanus VIII, an. 1634, die 2 augusti; declararunt et ipsimet Cardinales, an. 1624, die 29 aprilis et 5 junii. Lege verba apud Sylvium, in 2, 2, S. Thomae, q. 100, art. 2, versus, pag. 708.

Objic. 4. Cum Christus contractum matrimoniale exivit ad dignitatem sacramenti non mutavit naturam ipsius contractus; ergo eosdem esse voluit ministros sacramenti Matrimonii, qui sunt et ipsius contractus. Porro conjuges causam esse effectricem contractus conjugalis, res est manifesta.

Resp. nego conseq. manente quippe eadem natura contractus, diversus esse potest minister Matrimonii prout est contractus et prout est sacramentum: non immutavit enim Christus materiam contractus, sed aliquid ei addidit, nempe dignitatem et efficaciam sacramenti, quae videtur exigere specialem Ecclesiae ministrum, ut diximus.

Objicies denique: Si Matrim. absque benedictione sacerdotali contractum non est sacramentum, quare non monentur heterodoxi cum ad nos redeunt, ut coram paroco rursus contrahant, percepturi sacramenti gratiam?

Resp. rationem esse, tum quia infirmis aliquibus offensionem esse posset lex, quae obligaret ita coram paroco renovandi consensum: suspicari etenim inde possent nullum antea fuisse Matrimonium et sibi concedi licentiam convolandi ad alias nuptias, quod certe falsum est, ac tanti periculi, ut expediat magis talem legem non ferri. Tum quia non constat inter theologos, an Matrimonium, quod valuit in ratio, ne contractus, accedente sacerdotali benedictione, fiat sacramentum. Ratio enim dubitandi est, quod non adsit sacramentum Matrimonii, nisi cum actu fit contractus, hoc est mutus consensus exprimitur, et significatur coram sacerdote: atqui contractus eo in casu non fit, sed jam factus supponitur. Tum denique quia non legimus olim infideles vel haereticos, qui in infidelitate vel haeresi Matrimonio conjuncti fuerant, compulsos fuisse rursus coram Ecclesia contrahere, cum ad ejus sinum confugerunt.

QUAESTIO QUARTA.

De causa efficiente Matrimonii, seu de mutuo contrahentium consensu.

Mutuus contrahentium consensus dicitur causa efficiens Matrimonii, respectu scilicet vinculi, quod remanet post contractum : si enim sermo sit de ipso contractu, ut vocant, in fieri, consensus per verba de praesenti expressus, causa est formalis extrinseca.

Quae spectant necessitatem et conditionem consensus in Matrimonio requisiti, nonnullis hic quaestionibus ac responsis, qua fieri poterit, brevitate et perspicuitate absolvemus. Itaque

Quaeres 1. Utrum ad Matrimonium valide contrahendum necessarius sit utriusque conjugis consensus ?

Resp. affirmative. Matrimonium enim est firmum vinculum mutui atque perpetui amoris, animorum corporumque conjunctio : atqui sine mutuo consensu non stat primo nexus amoris mutui. Ut enim scite ait Nicolaus S. P. cap. *Praesens*, 20, q. 3: « *Quod quis non eligit neque optat profecto non diligit ; quod autem non diligit, facile contemnit.* »

Quae ratio, ut in aliis, ita maxime locum habere debet in eo subeundo jugo, quod perpetuum est, nec solvi potest, eaque onera habet annexa, quae molestiarum, amaritudinis ac laboris plurimum secum trahunt.

2. Sine mutuo consensu non transfertur corporis dominium ; non enim possunt cujusquam bona in alterius transire potestatem, nisi vel cogente lege vel per ipsius domini consensum : cum igitur nulla cogente lege potestas mutua corporum in Matrimonio transferatur, consequens est id non aliter fieri quam per mutuuum consensum eorum, qui contrahunt. Communis haec est Ss. Pontificum et Conciliorum doctrina. Nicolaus I, jam laudatus apud Gratianum, causa 27, qu. 2:

« *Sufficiat, inquit, solus secundum leges consensus eorum (idest quorum quarumque consensu et conjunctionibus agitur) qui consensus si in nuptiis solus forte defuerit, cetera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur.* » Nicolai verba repetit et confirmat Innoc. II, cap. *Cum apud sedem* ; cap. *Tuae paternitatis* ; cap. *Tuas de sponsa duorum*. Et Ale-

xander III, titulo *De sponsalibus*, cap. *Cum locum*, ait: «*Matrimonium solo consensu contrahi.*» Dum Ss. Pontifices solum consensum exigunt, nec excludunt alia necessaria secundum leges divinas aut ecclesiasticas; sed innuere dumtaxat volunt, solum consensum contrahentium causam esse efficientem matrimonialis vinculi. Concilium Florent. in decreto, et Tridentinum, sess. 14, cap. 1, de reformatione Matrimonii, idem pariter docent. Inde est, quod cum Rebecca postularetur ad nuptias parentes ipsius consensum explorare prius, quam fidem darent: «*Vocemus puellam*, inquiebant, Gen. 24, vers. 57, et *quaeramus ipsius voluntatem.*»

Quaerunt hic nonnulli scholastici, utrum Deus pro sua absoluta potestate supplere possit consensum et efficere, ut verum sit Matrimonium, non accedente consensu conjugum. Affirmant aliqui, inter quos Estius, in 4, dist. 27, q. 3, rati Deum supremo jure posse conferre dominium corporis unius in alterum; ac consequenter supplere vices consensus, quae est tantum causa efficiens. Verum alii negant; atque non immerito advertunt otiosam videri praesentem quaestionem, cum tali jure nusquam Deus usus fuerit. Ratio est quia consensus est causa formalis, quamquam extrinseca Matrimonii, neque magis potest Deus facere ut sit Matrimonium sine consensu, quam meritum sine actu voluntatis, licet voluntas sit tantum causa efficiens.

Quaeres 2. si consensus defuerit ex parte dumtaxat unius contrahentium; an stet Matrimonium.

Resp. negative cum S. Thom., in 4, dist. 27, q. 1, art. 2, quaestione. 4: «*Si desit, inquit, consensus maritalis ex parte unius, ex neutra parte est Matrimonium: quia Matrimonium consistit in mutua conjunctione.*»

Quaeres. 3. quae sint conditiones requisitae in consensu, ut validum efficiat Matrimonium.

Resp. consensus debere esse internum, et signo aliquo exterius manifestum, sincerum, non fictum; liberum, non coactum; ab errore immunem, publicum.

Dices 1. possunt Principes subditos etiam invitos cogere ad contrahendum Matrimonium, et ad alios contractus civiles ineundos, v. g., ad vendendum frumentum tempore necessitatis.

Resp. eo in casu contractum non esse ex parte illius, qui cogitur, sed ex parte Principis, qui ob publicum subditorum bonum, potest ad hanc venditionem cogere, imo et partem bonorum, quibus nonnulli affluunt, dum alii fame pereunt, a divitibus distrahere, ut aliis concedat.

Dices 2. iudex ecclesiasticus potest etiam poenis canonicis adigere virum ad contrahendum Matrimonium cum virgine, quam corrupit.

Resp. eo in casu Ecclesiam supponere virum illum, ut a poenis immunis fiat, reipsa in Matrimonium consentire; quod si non consentiret, et animo totus reluctaretur. nullum et irritum foret conjugium.

Dices 3. filii impuberes, quorum nomine parentes sponsalia pro futuro contraxerunt, postquam ad adultam aetatem pervenerunt, illa confirmare et rata habere obligantur. Cap. *Tua sanctitas*, causa 31, qu. 3, quod caput Hormisdæ S. Pontifici tribuitur.

Resp. 1. jure novo caput illud abrogatum fuisse. **2.** Mens S. P. sic exponi potest, nempe filium impuberem, si nullam legitimam causam habuerit, teneri ob paternam reverentiam illa sponsalia rata habere; nihilominus tamen si vel justam causam habuerit obsistendi, vel adduci non possit ut consentiat, ab illis potest resiliere, nec celebrare Matrimonium.

Quaeres 4. an consensus interior, nullo signo expressus sufficiat ad Matrimonium.

Resp. neg. 1. quia consensus ille est materia sacramenti; atqui non potest esse materia, nisi fiat sensibilis per aliquod signum exterius. **2.** Quia consensus unius conjugis debet ab alio acceptari: at id fieri non potest nisi cognoscatur per aliqua exteriora signa, homines quippe sensa sua et cogitationes communicare invicem non possunt sola directione et intentione animi, sicut Angeli faciunt, sed per externa quaedam symbola, sive sint verba, sive quodcumque aliud signum. **2.** Quia alias sequeretur inter homines locis sejunctissimos, ac mutuum consensum plane ignorantes, Matrimonium intercedere posse, ex quo certe quanta rei civilis et Ecclesiasticæ perturbatio sequutura esset, nemo non intelligit.

Quaeres 5. per quod exterius signum necesse sit exprimi consensum.

Resp. per verba de praesenti. Ita Eugenius S. P. in decreto : « *Causa, inquit, efficiens Matrimonii, regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus.* » Ubi particula haec *regulariter* non refertur ad ipsum consensum, quasi fieri aliquando posset Matrimonium sine consensu; sed refertur ad verba: quia nempe absolute sine verbis potest contrahi Matrimonium per aliqua alia signa externa, ut contingit cum multi junguntur Matrimonio. Ita Innoc. III, cap. *Suae fraternitatis de sponsalibus*, ubi postquam dixit: « *Matrimonium in veritate contrahi per legitimum viri et mulieris consensum; quantum autem ad Ecclesiam, necessaria esse verba consensum experimentia;* » subiungit: « *surdos et mutos posse contrahere Matrimonium sine verbis.* » Quod enim « *verbis non possunt, signis valent declarare,* ait idem S. Pontifex cap. *Cum apud sedem Apostolicam*. Ita pariter Catechismus, part. 2, de Matrimonio, n. 10: « *Verborum loco, inquit, tum nutus et signa, quas intimum consensum aperte indicent, satis ad Matrimonium esse possunt; tum ipsa etiam taciturnitas, cum puella propter verecundiam non respondet, sed pro ea parentes loquuntur.* »

Quaeres 6. utrum consensus interior debeat esse verus et sincerus; an fictus per verba tamen de praesenti exterius serio et libere expressus, sufficiat; quidve facto sit opus, cum alteruter conjux post verba exterius serio et libere prolata, contestatur ac declarat se animo revera dissensisse.

Respondent aliqui post Magistrum, lib. 4, dist. 27, littera C, Matrimonium istud validum esse: « *Si verbis explicant, ait Magister, quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi, vel dolus, obligatio illa verborum quibus consentiunt dicentes: Accipio te in virum, et ego te in uxorem, Matrimonium facit.* » Videtur ergo existimare Magister, sufficere consensum in proaunciatione verborum, quae ex se obligationem important, non autem necessarium esse consensum in rem significatam per verba. Solet momentis et rationibus nonnullis confirmari haec opinio.

I. Quia in aliis contractibus, v. g., venditionis, sufficit obligatio resultans ex verbis, quibus contractus exprimitur, sine interiori animo aut vendendi, aut se quocumque alio modo obligandi; alias si eo ipso nulla foret venditio, quo vendens non consentit interius, posset

occulte rem suam accipere et restituere acceptam pretium ipsi emptori, sine peccato contra justitiam; siquidem qui fecte vendidit, non transtulit dominium in emptorem, cum nulla sit venditio defectu consensus: at quam absurdum istud sit, et contra commune bonum: et quam multis, et fraudibus, et dissensionibus aditum aperiat, per se satis est manifestum. Sicut ergo in venditione signa externa contractus voluntarie et serio facta, inducunt veram obligationem, ac firmum efficiunt contractum, etsi desit consensus interior, ita et in Matrimonio.

II. Quicumque rem facit libere ac serio, ex qua nexu necessario sequitur obligatio, ille tali obligatione tenetur, quantumcumque declaret se animum habuisse ab obligatione contrahenda longe alienum: aperta quippe videtur esse contradictio et protestatio, ut ajunt, facto contraria, v. g., si quis solemniter astringat se aliqui religioni, haud dubie voto tenetur, si voluntarie, libere, ac nulla vi compulsus, ea facit et dixit, quae faciunt et dicunt ii, qui vere ac sincere votum solenne emittant, quantumcumque interius ille dissentiat, ac se dissensisse profiteatur.

III. Non alia ratione cognosci potest interior consensus, quam signis exterioribus, neque alius est modus contrahendi inter homines: cum igitur serio et voluntarie exhibentur signa hujusmodi sufficiens censetur adesse consensus ad contractum, ejusque obligationem. Si vero contingat deesse interiorem assensum, praeterquamquod praesumi id non debeat, nec facile credi, nihilominus tamen stat contracta obligatio; nemini quippe sua fraus ac dolus debet patrocinari, atque quam multa inde scandalo, incommoda, familiarum perturbationes, doli, fraudes, conjugum dissensiones ac rixae suboriri possint, nemo non videt. Qui enim ad alias nuptias convolare, suamque dimittere voluerit uxorem, poterit contestari se nusquam animo in Matrimonium consensisse, sed fecte ac dolose; atque Matrimonium, quod contraheret cum altera, in conscientia, et coram Deo ratum esset et validum, licet Ecclesia, quae non judicat de occultis, illud improbaret, et pro nullo haberet. Ratio est, quia prius Matrimonium defectu interioris consensus irritum fuit ac nullum; istud vero, et alia bene multa gravissima incommoda caute declinat laudata Magistri opinio.

IV. Denique, minister qui serio externum sacramenti ritum adhibet, quale Christus instituit et usurpat Ecclesia, vere conficit sacramentum, licet careat interiori intentione faciendi rem sacram: ergo pariter qui per verba de praesenti serio ac voluntarie contrahit Matrimonium, vere contrahit, quamquam animo interius dissentiat.

Respondent alii, et quidem numero plures, Matrimonium in adducta hypothesis nullum esse, quia ex dictis non stat Matrimonium sine consensu conjugum vero, sincero, et ex animo, ut patet ex cap. *Tua nos, de Sponsalibus*, atque fictus consensus re ipsa non est verus consensus, sincerus, et ex animo. Ita docet S. Bonav., in 4, dist. 27, qu. 2: «*Si fit, ait, consensus exterior sine interiori, non est Matrimonium, secundum veritatem, nec secundum divinum iudicium, nec secundum conscientiae forum.*» Ita pariter S. Thomas in eadem, dist., quaest. 1, art. 2: «*Sicut, inquit, si quis ablutionem perciperet exteriorem, non intendens accipere sacramentum, sed ludum, et dolnm facere, non esset baptizatus; ita expressio verborum sine interiori consensu, Matrimonium non facit.*» Praeterea Matrimonium est essentialiter contractus, quo contrahentes sibi invicem donant suas personas; quod certe fieri non potest sine consensu vero et sincero. Denique Matrimonium est vinculum perpetui et mutui amoris, est etiam animorum conjunctio, quae omnia esse non possunt sine vero ac sincero consensu.

Ad momenta vero prioris sententiae respondent:

Ad primum: hoc discriminis esse inter contractum conjugalem et alios, v. g., emptionis, et venditionis, quod in priori fiat non tantum corporum, sed animorum conjunctio, quae quidem sine vero ac sincero consensu vix potest intelligi: quamquam non desunt theologi, qui putant ex contractu ficto quocumque, hoc est, qui supponitur esse sine animo se obligandi, re ipsa obligationem non oriri, secluso damno, aut injuria, aut scandalo, quorum opinionem refellit Pontius, l. 1, c. 4.

Ad secundum: negat coram Deo, et in foro conscientiae nasci obligationem, tum in Matrimonio, tum in voto solemnium, ex verbis libere quidem et serio, sed ficte, et sine interiori animi assensu prolatis. Cum enim, inquit, Deo pateat intimus animorum sensus, atque votum ipsimet Deo fiat, voto non tenetur, qui re ipsa interius apud se vovere non intendit, nec se ligare. Non ita porro est quoad forum

externum Ecclesiae, quae cum non iudicet de internis, non nisi per signa exteriora, praesumit et Matrimonium et votum iis in casibus valere quando nullum praecessit signum ex quo prudenter possit iudicare, fictum fuisse animum et contrahendi et vivendi: unde Ecclesia huiusmodi homines obligat et ad retinendum vinculum Matrimonii, et ad persolvendum votum, ut mox dicemus. Hic autem sermo est dumtaxat de veritate Matrimonii coram Deo et in foro conscientiae, si revera animo interiori reluctante contractum fuerit.

Ad tertium eadem est responsio. Recte quidem probat istud tertium argumentum, in foro exteriori Ecclesiae ratum et validum haberi sacramentum Matrimonii, quamdiu certis et invictis indiciis non demonstratur (quod demonstrare difficile est) fictum fuisse in contrahente animum; unde cum alia nubere non permittitur, nec dicenti se cohibuisse consensum, fides habetur; atque ut consensum de novo praebeat, si alias eum retinuerit, jubetur; locum igitur non habent, quae hic timentur, incommoda.

Ad quartum; sunt, qui negant ministrum vere conficere sacramentum, si careat interiori animo seu intentione illud conficiendi, adeoque totum istud quartum momentum ultro concedunt. Alii negant paritatem: quia, inquit, generalius intentio ministri, qua intendit facere exterius quod Christus instituit et usurpat Ecclesia, sufficit ut perficiatur sacramentum; at non sufficit in Matrimonio usurpare verba, quae verum exprimant consensum, si reipsa desit ille interior consensus, quia nempe sine illo fieri non potest, nec intelligi animorum conjunctio, qualis essentialiter ac necessario exigitur in Matrimonio.

Ad auctoritatem vero Magistri, sunt qui respondent, hoc ipsi ut et alia non pauca incaute scripta, condonari debere. Aliis placet eum exponere quasi loquutus dumtaxat fuerit de veritate et validitate Matrimonii coram Ecclesia in foro externo; non vero coram Deo, et in foro conscientiae.

Quantum vero ad secundam propositae questionis partem, quae praxim spectat, quid nempe facto sit opus, cum alteruter conjux post verba exterius libere ac serio prolata, contestatur se vere non consensisse.

Respondent iidem theologi :

1. Eum qui consensum interiorum retinuit, graviter peccasse contra veritatem et justitiam. Contra veritatem quidem, ratione mendacii; cum nempe aliud verbis expressit, quam quod animo sentiebat; contra justitiam, cum alterum contrahentem fraude ac dolo decepit; a quo potestatem in suum corpus recepit, cui recipeream, ut debebat, ille non concessit.

2. Affirmanti se ficto consensisse, fidem non esse habendam, nisi tam certis demonstraret argumentis, ut negari merito non posset: « Praesumendum enim est bonum, ait S. Thom., in 4, dist. 27, q. 1, art. 2, nisi probetur contrarium; » et Innoc. III, cap. « Per tuas de probationibus, ait: « Nimis indignum esse, juxta legitimas sanctiones, ut quod sua quisque voce dilucide protestatus est, in eundem casum proprio valeat testimonio infirmare. » Et sane si cuilibet affirmanti se ficto animo contraxisse, crederetur, atque licentia ipsi fieret ad alias convolandi nuptias, familiarum conditionem, Republicam, ac totam Ecclesiam confundi et perturbari necesse foret. Audiri igitur facile non debet, qui contra propria sua verba et facta reclamanti atque ne serpat ejusmodi proterva licentia, gravissima statim per Episcopum imponi debet poenitentia ita contestanti, ob scilicet fraudem qua et Ecclesiam, et contrahentem alterum delusit; sic fieret, ut aut non declaret se non consentisse, aut saltem de novo, ut debet, consentiat.

3. Respondet, eum, qui ficto consensit, teneri in conscientia sub peccato mortali, vere et ex animo consentire; tum ut verborum, quibus contraxit exterius, veritatem adimpleat; tum ut injuriam et Ecclesiae, et alteri conjugii illatam resarciat; tum ut gravissima, quae inde suboriri possent, et scandala, et incommoda, effugiat. Absolvendus igitur non est vir hujusmodi, nisi prius verum consensum praeberit, sive interius, sive exterius, prout expedire judicaverit prudens sacerdos, etiamsi longe dispar fuerit conditio viri et mulieris; haec quippe disparitas certum et indubitatum non est argumentum denegari veri consensus. Lege Pontium, l. 2, de Matrim., cap. 5. Haec autem sic intelligenda sunt, si nempe nulla sit verisimilis ratio existimandi re ipsa defuisse aliqua ex parte consensum: si enim omnibus bene pensatis ac ponderatis defuisse praesumatur, nec adduci posset qui relu-

ctatur, ut rursus consentiat in Matrimonium, tunc post reparatum partem laesae damnum illatum, et factam pro mendacio et injuria Ecclesiae illatam poenitentiam, absolvi poterit, ac per Judicem ecclesiasticum nullum declarari praecedens Matrimonium.

4. Respondent, non debere Judicem ecclesiasticum in casu proposito declarare nullum praecedens istud Matrimonium, nisi certis aliquibus et indubitatis argumentis probatum fuerit reipsa consensum defuisse; quod certe cum difficile sit demonstrare, raro etiam et difficile admodum debet judex ecclesiasticus tale Matrimonium irritum et nullum declarare. Thom. Sanchez. l. 2 de Matrim., disp. 45, concl. 3, enumerat et expendit conjecturas illas omnes et causas, ex quibus moveri potest judex ut existimet prudenter reipsa defuisse consensum.

5. Denique respondent, quod si revera defuerit consensus, nec adduci possit homo ut illum de novo exhibeat propter aliquas causas gravissimas, non debeat ad alias transire nuptias, nisi post sententiam judicis ecclesiastici, in iis praesertim locis, in quibus viget disciplina Conc. Trid., circa celebrationem Matrimonii: quod si tamen contingat eum cum altera contraxisse, antequam prius Matrimonium fuerit per sententiam judicis ecclesiastici declaratum nullum et irritum, valebit posterius istud conjugium coram Deo, quia nempe prius, defectu veri consensus, nullum fuit; et quamquam per excommunicationem cogeretur ab Ecclesia, relicta posteriori muliere, redire ad priorem, non teneretur ille in conscientia et coram Deo obtemperare, atque nulla foret excommunicatio, cujus nulla esset eo in casu causa legitima, cum reipsa non prius, sed posterius Matrimonium ratum sit. Eodem igitur modo se haberet, ac ille qui cum reipsa haberet uxorem, alteram tamen acciperet, Ecclesia prius ejus Matrimonium prorsus ignorante: teneretur quippe ille, relicta secunda, redire ad primam et solam legitimam uxorem, quamquam etiam lata excommunicatione (errore facti) ab Ecclesia cogeretur remanere cum secunda: quo certe in casu, sicut et in altero debet potius vir patienter ferre sententiam excommunicationis, quam relicta vera et legitima conjuge (quam ignorat Ecclesia) ad aliam, quae sua non est, accedere. Ita Innoc. III, cap. *Inquisitionis tuae. De sententia excommunicationis*: *« Debet potius, inquit, excommunicationis sententiam humiliter sustine-*

re, quam per carnale commercium peccatum operari mortale. Ita pariter S. Thom., in Suppl., q. 45, art. 4. Ut autem tertium istud incommodum sane gravissimum praecaveatur, caveant conjuges ne interiorē assensum retineant, quem si forte retinuerint, quantocius illum restituant, nec utantur jure conjugali nisi prius eo restituto.

Quaeres 7. an consensus metu extortus reddat Matrimonium validum et irritum.

Ad solutionem propositae quaestionis nonnulla sunt observanda.

1. Voluntas proprie cogi non potest ad actus suos internos; quod enim vult, haud dubie voluntarium est: proprie igitur dicitur cogi, cum nempe aliqua causa impellitur, ut velit.

2. Metus recte definitur: *Instantis periculi vel futuri opinio cum trepidatione.*

3. Multiplex distinguendus hic metus: alius gravis, alius levis; alius qui ex causa interna naturali, alius qui ex causa externa oritur; alius justus, alius injustus, alius denique reverentialis.

Metus gravis est de aliquo imminente probabiliter malo, vel in se gravi, ut est mors, mutilatio, exilium, vel gravi ratione timentis, sicut mulieri potest esse grave malum, quod leve est viro. Levis est, qui concipitur de levi malo, et secundum se, et in ordine ad personam timentem. Prior dicitur cadens in constantem virum, non item posterior.

Metus ortus ex causa interna naturali dicitur, qui vel ob conservationem vitae, vel ob fugam poene aeternae, vel ob quodcumque simile fugiendum aut assequendum impellit ad agendum.

Metus e contra ortus ex causa externa dicitur, qui agente exteriori comminante ac premente concipitur; et hic iterum duplex: vel enim externum agens est tantum occasio-metus, vel est vera et efficiens ipsius causa, ratione violentiae, quam infert, v. g., mercator, saeviente tempestate, ad vitae conservationem merces in mare projicit, aut votum aliquod emittit: tempestas dicitur occasio hujus projectionis mercium, et emissionis voti; e contra latro districto pugione mortem comminatur nisi pecuniam dederis; violentia haec exterior dicitur vera causa metus, ex quo fit actio.

Metus justus dicitur, qui a iudice vel superiori ex causa legitima

incutitur, quae fundamentum habet in crimine illius cui incutitur metus, v. g., Titius virginem corrumpit, data fide futuri Matrimonii: conjicitur in carcerem, atque gravi intentata poena compellitur ducere in uxorem puellam, quam decepit; metus hujusmodi justus est.

Metus vero injustus dicitur, qui contra justitiam indebite incutitur; Metus denique reverentialis est futuri mali existimatio, quod nobis metuendus ab illis, in quorum legitima potestate sumus, et quos revereri ac colere tenemur: tales sunt, v. g., parentes. His praenotatis,

Resp. 1. Matrimonium ex metu gravi injuste incusso contractum, nullum esse et irritum. Ita summus pontifex Alexander III, eap. *Cum locum, de sponsalibus*: «*Cum locum, inquit, non habeat consensus ubi metus vel coactio intercedit, necesse est, ut ubi assensus cujusdam requiritur, coactionis materia repellatur. Matrimonium autem solo consensu contrahitur; et ubi de illo quaeritur plena debet securitate gaudere: cujus est animus indagandus, an per timorem dicat sibi placere quod odit.*» Ratio manifesta est: ad Matrimonium etenim perficiendum necessaria est conjunctio animorum per amorem mutuum; at ubi gravis intervenit metus, nec animi vere per amorem sociari possunt; nec consensus liber est. Unde merito Codicis, lib. 5, tit. 4, leg. 14, dicitur: «*Neque ab initio Matrimonium contrahere, neque dissociatum reconciliare quisquam cogi potest. Unde intelligis liberam facultatem contrahendi atque distrahendi Matrimonii transferri ad necessitatem non oportere.*»

Resp. 2. Matrimonium contractum ex gravi metu juste incusso, sive per causam naturalem internam, sive per externa, validum esse. Ratio primae partis est, quia qui agit ex metu per causam internam naturalem incusso, libere agit; seipsum enim ad unum determinat, ut aliud effugiat, ac declinet. Sic valide contrahit Matrimonium, qui vel metu mortis, vel amore sanitatis, vel ad poenam aeternam seu damnationem fugiendam ad illud contrahendum impellitur. Eo fere modo, quo qui, urgente ac saeviente tempestate, votum emittit, haud dubie voto tenetur, quamquam metu mortis facto, quia libere fit: est quippe in libertate illius hominis se morti praesenti objicere, potius quam vivere; quicumque ergo Matrimonium contrahit, ut liberet se

ab aliquo gravi malo, quod pertimescit, haud dubie vinculo conjugali vere obstrictus ille est, dummodo malum illud eum in finem non sit injuste intentatum, ut tale contrahat Matrimonium. Ratio secundae partis est quia sibi imputare debet homo ille, quod ita sit metu adigendus ad Matrimonium cui per delictum suum justam dedit occasionem; aliunde vero praesumitur libere consentire, ut se expediat ab illis malis, in quae se ultro conjecit. Qui igitur carcere detentus eam puellam in uxorem ducere compellitur, quam post fidem datam deceperat, et ni fecerit, mala gravissima non effugiet, valide contrahit Matrimonium, quia metus ille, quamquam gravis, juste incutitur; postulat enim ordo justitiae ut damnum illatum reparetur. Pariter valet Matrimonium in eo, qui, ut effugiat poenam capitis, qua damnatus fuerat, talem mulierem ducit in uxorem; imo si metus sit ab aliqua causa externa injuste incussus, non tamen praecise eum in finem ut Matrimonium contrahatur, valet Matrimonium contractum ea intentione, ut periculum illud imminens fugiatur.

Resp. 3. Matrimonium ex metu gravi, etiamsi justam originem habuerit contractum, nullum esse, quoties qui metum illum incutit, peccat contra justitiam et bonos mores. Sic, v. g., *veniens de sponsalibus*, dicitur nullum Matrimonium contractum a juvene, quem, quia pater cum filia deprehendit, interficere voluit, et ideo illam duxit Ratio est quia metus ille reipsa injuste incutitur: namque non potuit pater illius puellae juvenem propria sua auctoritate interficere, sicut poterat juste accusare apud judicem, et in vincula conjicere.

Resp. 4. Matrimonium contractum ex metu levi, ratum esse: quia levis ille metus facile depelli potest, nec tollit libertatem.

Resp. Denique Matrimonium ex metu reverentiali contractum, esse validum: quia quod fit ex reverentia, quae parentibus debetur, ultro, ac libere fit; imo eo liberius, quo parentibus placere illud magis cognoscitur. Quod tamen sic intellige, modo absit ex parte parentum omnis verberum comminatio, ira gravis, ac plane morosa et difficilis cum illis cohabitatio, etc., his quippe in casibus metus censetur gravis et injuste illatus: vim enim suis filiis inferre non debent parentes, sicut nec principes suis subditis, ut certa ineant Matrimonia, quemadmodum mandat Conc. Trid., sess. 24, de reform. Matrimonii, c. 9.

Quæres 8. an consensus in Matrimonium debeat esse ab errore immunis, et publicus; hoc est coram Ecclesia expressus.

Resp. affirmative.

Quæres. 9. an consensus sub aliqua conditione datus, etiam per verba de præsentem, sufficiat, ut ratum sit et validum matrimonium. V. g. si quis dicat: «*Habeo te in uxorem, si pater meus consenserit.*» etc.

Resp. non valere. Ratio est, quia consensus sub conditione non Matrimonium, sed sponsalia dumtaxat efficit; Matrimonium enim non fit, nisi per consensum præsentem et actu expressum: sed ubi datur sub conditione consensus, non censetur præsens, sed tantum futurus, cum nempe implebitur conditio, cujus proprium est suspendere effectum; ea itaque pendente, pendet et ipse consensus, pendet et ipsam Matrimonium: unde quando impletur conditio, sub qua contractus conjugalis initus fuit, novo opus est consensu, ut ratum evadat Matrimonium. Favet Jus Canonicum, cap. *Super eo, De conditionibus appositis*, ubi cum quaesitum esset ab Urbano III summo Pontifice, an qui consensit in quamdam femineam, si pater ejus præstaret assensum, sit ad Matrimonium compellendus? Respondet summus Pontifex: «*Cum ejusmodi consensus non sit habendus de præsentem, licet per verba de præsentem evidenter exprimat, quia in alieno arbitrio non habita, sed habenda consistit;*» talem, nisi voluntas patris postmodum accesserit, non esse cogendum ad Matrimonium contrahendum. Pariter cap. *Per tuas, De conditionibus appositis*, consultus S. P. Innocentius III, de contractu per verba de præsentem celebrato sub ista conditione: Si pater et patruus consentirent; verum priusquam resisterent, contrahentes copulati sunt, si respondet: «*Cum liquido constet, quod post contracta sponsalia carnalis est inter eos copula subsequuta, pro Matrimonio est præsumendum, quia videntur a conditione apposita recessisse. Nam et si probatum sit, quod postquam pater et patruus contradixere sponsalibus, idem vir mulierem illam carnali conjunctione cognoverit, non est tamen aliquo modo probatum, quod antequam ipse cognovisset eandem, pater ejus et patruus contradicere curavissent.*» Quo in loco observandum summum Pontificem contractum illum per verba de præsentem celebratum non appellare Matrimonium, sed sponsalia. Deinde ad contrøyer-

siam definiendam recurrit S. Pontifex ad praesumptionem juris, nempe illa sponsalia sub tali conditioni facta transire per subsequentem copulam in Matrimonium; censet igitur sponsalia contracta sub conditione, non habere veram Matrimonii rationem ac naturam.

Non absimili ratione eundem casum solverant Cardinales praepositi interpretationi Concilii Trid. sedente summo Pontifice Clemente VIII. En casus: « *Titius cum Bertha coram parochi et testibus contraxit Matrimonium per verba de praesenti, sed hac tamen conditione, si id salvo meo honore fieri potest, et si fratribus meis placuerit. Deinde, non expectato conditionis eventu, copulam habuit cum Bertha affectu maritali, et copula scitur a multis. Quaeritur an per haec sit jam firmatum Matrimonium de praesenti, nec oporteat expectare conditionis eventum. Et ratio dubitandi est, quoniam contractus ille coram parochi et testibus cum fuerit per appositam conditionem suspensus, non potuit habere vim Matrimonii de praesenti, sed sponsalium de futuro, et copula cum affectu maritali subsequuta, quamvis ostendat recessum fuisse a conditione, tamen non sufficit ad Matrimonii veritatem, nisi de praesenti contrahatur coram parochi et testibus.* » En casus, cui sic respondent dicti Cardinales: « *Congregatio Concilii censuit in casu proposito valere Matrimonium, nec requiri, ut de novo coram parochi et testibus contrahatur.* »

Quaeres 10. an, et quae conditiones possint apponi in contractu Matrimonii.

Resp. 1. ex mox dictis, conditiones, si quae apponuntur, spectare dumtaxat sponsalia, non Matrimonium ipsum, neque enim post Concil. Trid. cuiquam licet Matrimonium sub conditione contrahere.

Resp. 2. conditiones, quae apponi possunt, multiplicis esse generis. Aliae quippe sunt generales; sic dictae, quod in quolibet contractu semper occurrunt, sive exprimantur, sive non; ut, v. g., si quis dicat: « *Ducam te in uxorem, si vixerimus, si Deus voluerit,* » etc. Aliae sunt speciales, et rursus ex istis quaedam sunt intrinsecae, sine quibus stare non potest Matrimonium: v. g., si quis dicat: « *Ducum te in uxorem, si non sis mea consanguinea, vel si non sis jam Matrimonio conjuncta;* » quaedam vero sunt extrinsecae, et rursus ex istis aliae sunt necessario eventurae, ut: « *Contraham tecum, si sol mane oriatur;* » aliae

omnino impossibiles, ut : « *Contraham tecum, si coelum digito attigeris* ; » aliae vero contingentes et possibiles, inter quas aliquae sunt honestae, aliquae turpes, aliquae indifferentes, et tandem inter turpes, aliquae sunt contra substantiam et bonam Matrimonii, nempe prolem, fidem et sacramentum, aliquae vero non adversantur substantiae Matrimonii; aliae denique sunt conditiones vel de futuro, vel de praesenti. De his omnibus sic statuendum.

1. Conditiones generales non magis suspendunt contractum, quam si non exprimerentur, quia subintelligi et praesupponi semper debent.

2. Conditiones intrinsecae, quae vel natura vel legis auctoritate insuat conjugali contractui, sine quibus stare non potest, non reddunt pariter contractum sponsaliorum conditionatum, nec suspensum, v. g., si quis dicat : « *Contraham tecum, si non ex consanguinea, si non es Matrimonio conjuncta* » vel : « *Si coram parocho consensum dederis* » Ratio est, quia conditiones hujusmodi intrinsece includuntur in ipso contractu, ac perinde est sive exprimantur sive taceantur; et ideo non habent vim verae conditionis, cujus proprium est effectum suspendere.

3. Conditiones necessario eventurae non suspendunt contractum, ac perinde se habent ac si appositae non fuissent. Ita in jure civili : « *Qui sub conditione stipulatur, quae omnino exitura est, pure videtur stipulari.* » Ratio est, quia cum futura illa conditio jam praesens sit et determinata, in sua causa naturali, ita ut impossibile sit oppositum esse, censetur jam impleta : nisi forte contrahentes vel conditionem hanc contingentem esse credidissent, vel eam non tamquam conditionem, sed temporis praefinitionem apposuissent, quo casu suspenderet, donec impleta foret conditio, v. g., si quis diceret : « *Contraham tecum, si sol mane oriatur,* » et intelligeret ortum illum esse contingentem, vel per illum ortum intelligeret visibilem discussis nubibus solis aspectum, haud dubie suspenderetur contractus. Pariter si hunc solis ortum non tamquam conditionem, sed temporis praefinitionem apposuisset, suspenderetur contractus, donec accederet tempus praefinitum. Oberva, quod si conditio necessaria non habeat diem certum ac praefinitum, qualis est, v. g., ista : « *Contraham tecum, si Titius moriatur,* » suspenditur contractus usque ad diem mortis Titii; quamquam enim

necesse sit illum mori, non tamen certus ac determinatus est respectu contrahentis dies mortis Titii; secus si conditio necessaria habeat diem certum, qualis est ista: «*Contraham tecum, si sol cras oriatur.*»

4. *Conditiones impossibiles et turpes, quae non adversantur substantiae Matrimonii, habentur pro non adjectis, nec suspendunt contractum, sed absolutum et purum efficiunt, v. gr., si quis dicat: «Contraham tecum, aut contraho, si solem stare feceris, vel si furtis ac latrociniiis operam dare mecum volueris.»* Ita Gregorius IX summus Pontifex, cap. *Si conditiones de conditionibus appositis*, ubi sic statuit: «*Si conditiones contra substantiam conjugii inferantur, puta si alter dicat alteri: Contraho tecum, si generationem prolis evites; vel donec inveniam aliam honore vel facultatibus ditiolem; aut si pro quaestu adulterandam te tradas, matrimonialis contractus, quamtuncumque sit favorabilis, caret effectu: licet aliae conditiones appositae in Matrimonio, si turpes aut impossibiles fuerint, debeant propter ejus favorem pro non adjectis haberi.*» Consentiant vulgo Doctores Canonistae, sola juris canonici dispositione conditionibus illis vel turpibus vel impossibilibus non suspendi connubialem contractum: stando quippe in uno jure naturali, videtur potius suspendi contractus per conditiones hujusmodi, sicut recte observat Basiliius Pontius, lib. 3, de Matrim., cap. 3, n. 2. Verum disputant inter se iidem Doctores, de sensu mox citati decreti, cujus varias explicationes legere poteris apud mox citatum auctorem, lib. 3, cap. 4, et Thomam Sanchez, lib. 5, disp. 3, quibus praetermissis, placet in primis expositio, quam affert Sanchez loco citato, n. 18, nempe: «*Omnes fideles dum sacramenta recipiunt, censentur ea recipere juxta Ecclesiae intentionem; et dum contractus ineunt Matrimonii, et norunt conditionem esse impossibilem, eamque rejici ab Ecclesia, et pro non adjecta haberi, sed praesumere consensum esse purum et absolutum, videntur velle pure contrahere juxta intentionem Ecclesiae, et ut ipsa Ecclesia praesumit, et indicat tale Matrimonium, nisi aliter suam explicent intentionem.*» Conditiones ergo illae aut impossibiles aut turpes, hoc est, quae sunt contra bonos mores et ad peccatum inducunt, rejiciuntur a contractu sponsalium, et Matrimonii, ac pro non adjectis habentur. Ratio est, quia Ecclesia in gratiam et favorem Matrimonii, quantum potest, praesumit; existimat igitur

conditiones hujusmodi non serio, sed jocosè apponî, unde pro non adjectis habentur. Vide Sanchez, lib. 3, disp. 13. Si vero conditiones illae turpes sint vel de praesenti, v. g. : « *Contraho tecum, si sis inimica Petri, si hominem occidisti, aut fornicationem commisisti.* » sentiunt vulgo theologi conditiones hujusmodi, quamquam turpes, rejiciendas non esse, atque valere contractum, comprobata veritate conditionis. Ratio est, quia conditiones illae non inducunt ad peccatum, sed illud supponunt.

Quaeres 11. quanam conditiones censeantur esse contra substantiam Matrimonii.

Resp. eas esse, quae militant adversus bona Matrimonii, nempe prolem, fidem et sacramentum. Si quis igitur diceret: « *Contraho tecum, si nullos mihi procreaveris liberos, si venena sterilitatis sumas, generationem evites.* » Pariter: « *Si te alteri adulterandam dederis.* » Pariter: « *Contraho tecum, donec aliam invenero nobiliorem, ditio-rem,* » etc., totidem sunt conditiones, quae vitiant substantiam Matrimonii, ejusque laedunt vel finem, vel sanctitatem, vel indissolubilitatem. Inde facile inferes, omnem conditionem, quae resolutoria est, hoc est, quae eo animo apponitur ut solvatur Matrimonium contractum, nullam esse, ac plane rejiciendam, cum nusquam, nisi sola morte, dissolvi possit Matrimonium ratum et consummatum.

Ex his facile colliges, conditiones honestas contractui sponsaliorum apponi posse, sive sint de praesenti, vel de praeterito, vel de futuro, earumque comperta veritate, contractum de conditionato transire in absolutum.

Quaeres 12. qua verborum formula debeat exprimi consensus in Matrimonium.

Resp. iis exprimi debere verbis aut signis, quae, juxta consuetudinem loci aut communem intelligendi modum expriment consensus de praesenti: v. gr. : « *Habeo te in uxorem ; Duo te,* » etc. Ratio est, quia non fit Matrimonium nisi per consensum de praesenti.

Quaeres 13. quid sentiendum sit de formula contrahendi, in qua ponitur dictio exclusiva, v. gr. : « *Non ducam,* » vel : « *Non duco aliam nisi te.* »

Resp. 1. in propositione de praesenti aut praeterito particulam

exceptivam includere semper affirmationem: ut in istis propositionibus: «*Non video nisi te;*» sensus est: «*Te video, et nullum alium.*» Pariter in isto S. Matth. loco: «*Neminem viderunt nisi solum Jesum;*» sensus est: «*Jesum videretur. et nullum alium eum ipso.*» In ista pariter propositione: «*Nolo aliam uxorem, nisi te,*» sensus est: «*Te solum duco, et non aliam,*» ac vere tali verborum formula Matrimonium perficitur.

Resp. 2. in propositionibus de futuro, vel quae respiciunt tempus futurum, particulam exceptivam non includere post negationem affirmationem, nisi aliquid extrinsecum apponatur quo affirmatio inclusa significetur, vel id postulet subjecta materia, et id, de quo agebatur, ostendat, v. g., in istis propositionibus: «*Non ingrediar religionem, nisi carthusianorum;* *Caesar promisit se hoc anno non gesturum bellum, nisi contra Turchas:*» sensus non est obligari, sed ad ingrediendam religionem carthusianorum; pariter Caesarem obligari ad bellum contra Turchas suscipiendum, ratio est, quia particula exceptiva, *nisi*, his in propositionibus conditionalis est, atque istum efficit sensum, si religionem ingrediar, non aliam, quam carthusianorum; si Caesar bellum moverit, non contra alios, quam contra Turchas. Ista similiter propositio: «*Non aliam ducam quam te,*» obligationem non inducit, nec efficit contractum sponsaliorum: sensus enim est: «*Si aliquam duxero uxorem, non aliam, quam te.*» Addidi, nisi aliquid extrinsecum apponatur quo affirmatio inclusa significetur, vel id postulet subjecta materia, quo casu obligatio noscitur ad id quod enuntiatur in propositione: v. g., cum dicitur 3 Regum 22, v. 31. «*Non pugnabitis contra majorem quemquam vel minorem, nisi solum contra regem Israel.*» Et 2, Paralipomenon, c. 18, v. 15: «*Ne mihi loquaris, nisi quod verum est,*» sensus est. «*Pugnabilis contra regem Israel, et non contra ullum alium; Loqueris verum, et nihil aliud nisi verum.*» Ex subjecta scilicet materia, et circumstantiis clara est, particulam exclusivam post negationem unius, includere affirmationem alterius. Pariter igitur si quis post stipulationem factam dotis, et aliarum rerum hujusmodi dicat: «*Non aliam ducam, nisi te,*» certum est ex materia subjecta, et circumstantiis veram obligari fidem ad ducendam talem in uxorem, deoque verum esse contractum sponsaliorum.

Resp. 3. particulam exceptivam in oratione affirmativa positam, vere ponere actum in casu excepto, et remove ab omnibus aliis : v. gr., cum dicitur : « *Duco tantum te,* » fit Matrimonium ; quod enim ponat actum ex vi affirmationis planum est, alias propositio non esset affirmans, aut esset falsa : quod autem alia ab actu excludantur, hoc habet, quatenus est exceptio, alias non esset vera propositio.

Q U A E S T I O Q U I N T A .

De proprietatibus Matrimonii.

Theologi post Ss. Augustinum et Thomam tria distinguunt nuptiarum bona, fidem, prolem, et sacramentum. Nomine fidei non intelligunt theologicam hujus nominis virtutem, sed eam justitiae partem, qua promissis conjuges stare debent, in servanda scilicet thori conjugalis fide ac integritate, ne ad aliam vel alium accedant. Per sacramentum hic intelligunt signum unionis sacrae, ac perpetuae quae est inter Christum et Ecclesiam. Fides Matrimonii unitatem, sacramentum firmitatem et indissolubilitatem, proles vero necessitatem demonstrat, quae praecipuae sunt Matrimonii proprietates, de quibus dicendum nobis est.

ARTICULUS PRIMUS.

De unitate Matrimonii.

Unitati Matrimonii opponitur polygamia, seu uxorum pluralitas : haec autem vel successiva est, cum nempe mortuo uno conjuge, alter ad secundas vel ulteriores convolat nuptias ; vel simultanea, cum eodem tempore aut vir plures uxores, aut mulier plures habet viros. De utraque seorsim agendum.

*De Polygamia successiva.**An secundae et posteriores nuptiae sint licitae.*

Fuisse illicitas, ac per se malas censuere inter veteres haereticos Montanistae, quibus se adjunxit Tertullianus, referente S. Augustino; l. de haeresibus, cap. 26, tum Novatiani teste Theodoro, l. 3. haeretic., fabul., cap. 5. Illustrissimus de Marca tractatu de Matrimonio, existimat, ratas quidem fuisse apud veteres secundas nuptias publice ac legitime contractas, at negat eas pro vero sacramento habitas tunc fuisse.

Ut vero intelligas statim in ipso quaestionis limine, quae fuerint inter catholicos veterum aliquorum scriptorum mens, cum paullo durius ac severius locuti sunt de secundis nuptiis observa istas considerari posse vel in se simpliciter, vel ratione intemperantiae et incontinentiae, qua praesumuntur a nubentibus celebrari. Ista dum acriter et vehementiori stylo insectati sunt veteres, ipsasmet posteriores nuptias visi sunt nonnullis damnasse; unde purgare se, ac omnem erroris suspicionem editis apologiis amoliri a se compulsi fuere; quod in primis B. Hieronymo contigit, servido inter caeteros scriptores, ac castitatis et continentiae propugnatore acerrimo.

Tria vero hic a nobis exponenda sunt capita.

Primum, quodnam fuerit Ecclesiae votum ac desiderium circa secundas nuptias.

Secundum, quae fuerit vetus disciplina circa secundas et posteriores nuptias.

Tertium, quae fuerit Ecclesiae fides ac doctrina circa bonitatem et honestatem secundarum nuptiarum; an eas aliquando velut malas et illicitas habuerit.

PRIMA CONCLUSIO.

*Ecclesia secundas et posteriores nuptias generatim nec suavit inquam,
nec ex voto probavit a quibus exoptasset at abstinerent fideles.*

Probatur 1. ex consilio quod viduis dat S. Paulus, 1 Cor. 7, v. 8: «*Dico autem non nuptis, et viduis: bonum est illis si sic permanent;*» et v. 39: «*Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit, quod si dormierit vir ejus, liberata est, cui vult nubat, tantum in Domino. Beatior autem erit, si sic permanserit secundum meum consilium: puto autem quod et ego spiritum Dei habeam.*»

Probatur 2. testimoniis veterum.

Tertullianus, l. 2 ad uxorem, cum nondum ad Montanistas defecisset, cap. 4: «*Apostolus, inquit, de viduis quidem et innuptis ut ita permanent, suadet, cum dicit: Cupio omnes meo exemplo perseverare. De nubendo vero in Domino, cum dicit: Tantum in Domino; jam non suadet sed exerte jubet.*»

Theophilus Antiochenus, l. 3 ad Autolyceum ante medium, quale fuerit Ecclesiae christianae votum ac desiderium circa secundas et posteriores nuptias his verbis exprimit: «*Penes christianos, inquit, modestia et temperantia florent, continentia viget, unius uxoris legitimum Matrimonium (μοργανία) servatur, castitas colitur.*»

Idem significat Minucius Felix in Dialogo, post medium: «*Nos, inquit, pudorem non facie, sed mente praestamus, unius Matrimonii vinculo libenter inhaeremus; cupiditatem procreandi aut unam scimus, aut nullam.*»

S. Ambrosius, l. de Viduis, c. 11: «*Pro consilio dicimus, inquit, non pro praecepto imperamus, provocantes potius viduam, quam ligantes: neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non suademus. . . . Plus dico, non prohibemus secundas nuptias, sed non probamus saepe repetitas; neque enim expedit, quidquid licet.*»

S. Hieronymus in epistola ad Geruntiam, vel Ageruchiam 91, alias 11: «*Quid igitur, inquit, damnamus secunda matrimonia? minime; sed prima laudamus. Abjicimus de Ecclesia bigamos? absit: sed*

monogamos ad continentiam provocamus. » Ibidem : « *Aliud est, inquit, quod vult Apostolus : aliud quod cogitur velle. Ut concedat secunda matrimonia, meae est incontinentiae, non illius voluntatis . . . Duæ sunt Apostoli voluntates : una qua præcipit . . . altera qua indulget . . . Vult nos permanere post nuptias sicut seipsum . . . sin autem nos viderit nolle, quod ipse vult, incontinentiae nostrae tribuit indulgentiam.* » Igitur incontinentiam eorum, qui pluries nubunt, culpatur sanctus Doctor. Narrat eam in rem ibidem sanctus Doctor lepidam historiam, vidisse, se nimirum Romae « *duo inter se paria vilissimorum e plebe hominum comparata, unum qui viginti sepellisset uxores, alteram, quae vigesimum secundum habuisset maritum, extremo sibi, ut ipsi putabant, Matrimonio copulatos.* » Toties repetitas nuptias velut certissima impotentis intemperantiae argumenta habebat sanctus Doctor, atque in eas stylo ardentiori declamabat : « *Quid, inquiebat, dicemus tali mulieri? nempe illud quod Dominus Samaritanae : Viginti duos habuisti maritos, et iste, a quo sepeliris, non est tuus.* » Quae certe non ea mente dicebat S. Doctor, ut vigesimum tertium illud Matrimonium tamquam nullum aut in se malum damnaret, sed ut tam impotentem mulieris illius incontinentiam perstringeret.

Cum idem S. Hieronymus in suis adversus Jovinianum libris castitatem et continentiam tot extulisset laudibus, ut nuptiarum sanctitatem vellicare nonnullis videretur, seipsum veluti purgare ab omni hac in parte suspicione erroris compulsus fuit, scripsitque epistolam 50, alias 50 ad Pamnachium, quae est apologia librorum adversus Jovinianum. In eam suam circa secundas, et posteriores nuptias mentem atque sententiam declarat. « *Ego, inquit, c. 7. nunc libera voce proclamo non damnari in Ecclesia bigamiam, imo nec trigamiam; et ita licere quinto et sexto et ultra, quomodo et secundo marito nubere : sed quomodo non damnantur istae nuptiae, ita nec praedicantur. Solatia miseriae sunt, non laudes continentiae . . . omnia licent, sed non omnia expediunt. Non damno bigamos, imo nec trigamos, et si dici potest, octogamos : habeat. cui libet, octavum maritum, et esse desinat prostituta.*

Denique S. Jo. Chrysostomus Homilia in haec verba Apostoli, 1. Cor. 7, « *Mulier alligata est legi,* » etc. exponens ista quae

sequuntur : « *Si autem dormierit (vir ejus) libera est cui vult nubere tantum in Domino ;* » sic loquitur : « *Et habentibus viros et non habentibus et viduas, et secundo nubentibus marito, et omnibus simpliciter sermo ille utilis . . . Quae vero est libera, siquidem voluerit secundo nubere, non simpliciter neque temere hoc facit, sed cum legibus quae sunt a Paulo positae.* » Et paullo post : « *Etenim quod de nuptiis, et virginitate fecit, hoc et de prioribus et secundis nuptiis: quemadmodum enim illic non exclusit nuptias . . . ita et hic quoque alios gradus ponit nobis, majorem scilicet et sublimiorem altero alterum, nempe viduitatem; alterum vera inferiorem, nempe secundas nuptias.* » Et postea : « *Propter hoc enim dixit: Libera est cui vult nubere ;* » et subdit : « *Tantum in Domino: simul et licentiam dans, et licentiam confirmans, et potestatem concedens.* » etc.

Ex his omnibus facile intelligitur, Ecclesiae votum ac desiderium fuisse ut fideles a secundis et ulterioribus nuptiis abstinerent, non quidem ut illicitis ac per se malis, sed ut minus perfectis. Patebit adhuc magis haec Ecclesiae mens ex severa ipsius disciplina circa eos qui saepius nubebant.

SECUNDA CONCLUSIO.

Severior fuit prioribus saeculis Ecclesiae, praesertim graecae, disciplinae ratio erga eos, qui ad secundas et ultiores transibunt nuptias.

Patet hujus severae disciplinae ratio,

1. Ex poenitentia quae solebat imponi iterum nubentibus.

Ita praecipiunt caeones.

Neocaesariensis tertius : « *De his, inquit, qui saepius nubunt tempus quidem poenitentiae, quod his constitutum est observabunt: sed conversatio et fides eorum tempus abbreviabit.* » Et Canon septimus : « *Praesbiterum inquit, convivio secundarum nuptiarum interesse non debere, maxime cum praecipiat, secundis nuptiis poenitentiam tribuere. Quis ergo erit presbyter, qui propter convivium illis consentiat nuptiis ?* »

Ancyranus decimus nonus : « *Quicumque, inquit, virginitatem pro-*

fitentes, professionem suam irritam reddunt, si bigamorum definitionem impleant,» hoc est, iisdem subiaceant poenis, quibus bigami.

Laodiceus primus: *«De his, inquit, qui secundum ecclesiasticam regulam libere ac legitime secundis nuptiis juncti sunt, nec occulte nuptiarum copulam fecerunt, oportet, ut parvo tempore transacto, vacent orationibus et jejuniis, quibus etiam juxta indulgentiam communionem reddi decrevimus.»*

Quod poenitentiae tempus praefixum ac determinatum non fuit his canonibus, postea determinavit S. Basilius, aut potius Ecclesia Graeca, cujus disciplinam expressit S. ille Doctor in sua canonica ad Amphiloichium epistola, canon. 4, sic loquitur: *«Trigamorum et polygamorum eundem canonem definimus, quem in bigamis pro proportione. Annum enim in bigamis, alii vero duos annos. Trigamos autem, saepe tribus et quatuor annis segregant . . . Consuetudine autem accipimus in trigamis quinquennii segregationem, non a canone sed ab eorum, qui praeoccuparunt, consequentia: oportet autem non eos omnino arcere ab Ecclesia, sed dignari auditione duobus vel tribus annis; et postea permittit quidem consistere, seu in fidelium esse congregatione, a boni tamen communione abstinere: et sic postquam poenitentiae fructum ullum ostenderit, communionis loco restituere.»* En severa disciplina, qua bigamos et trigamos castigandos esse volebat S. Basilius. Ejusdem poenitentiae bigamis impositae mentionem faciunt Theodorus Cantuariensis Archiepiscopus in Capitulari 4 Spicilegii, tom. 9; Egbertus Eboracensis Archiepiscopus, in Exceptis suis can. 89, et alii.

2. Bigami irregulares habeantur ad sacros ordines. Ita S. Paulus, 1 ad Timoth. 3, v. 2: *«Oportet, ait, Episcopum irraprehensibilem esse, unius uxoris virum.»* Idem repetit ad Titum scribens, c. 1, v. 6, per virum autem unius uxoris, non tantum intelligit Apostolus eum qui plures simul habet uxores, quod certe in lege Christi nusquam licet, sed eum qui semel dumtaxat fuerit Matrimonio junctus. Idem quoque requirit in viduis: ut nempe assumi possint in ministerium quod etiam fidelibus impendere solebant; 1 ad Timoth. 5, v. 9.

Disciplinam hanc semper in Ecclesia observatam fuisse testantur Veteres.

Tertullianus, l. 1 ad uxorem, c. 7: *«Quantum, inquit, fidei de-*

trahant, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina Ecclesiae, et praescriptio Apostoli declarat, cum bigamus non sinit praesidere cum viduam allegi in ordinem, nisi univiram non concedit.»

Origenes, Hom. 17, in Lucam: « *Nec Episcopus, inquit, nec presbyter, nec diaconus, nec vidua possunt esse bigami.* »

S. Hieronymus, epistola ad Ageruchiam 91, alias 11: « *Non solum, enim, inquit, ab officio sacerdotii bigamus excluditur, sed et ab elemosyna Ecclesiae: dum indigna putatur stipe, quae ad secunda conjugia devoluta est.* » Ibid. ostendit S. Doctor etiam apud Gentiles non alios in ministerium falsis diis exhibendum assumptos, quam qui servarent continentiam. « *Hierophanta, inquit, apud Athenas eviratur, et aeterna debilitate sit castus. Flamen unius uxoris ad sacerdotium admittitur: Flaminea quoque unius mariti eligitur uxor.* »

Irregularitas illa orta ex bigamia, dicitur in jure canonico ex defectu sacramenti: non hoc quidem sensu, quasi secundae nuptiae non sint verum sacramentum, sed quod significatio sacramenti non sit tam perfecta et completa in secundis, quam in primis nuptiis. Matrimonium enim significat conjunctionem Christi cum Ecclesia, quae conjunctio est unius cum una: sed bigamia hanc aufert Coelestinus III, S. P. cap. *Debitum. De bigamis.* Alia quoque hujus irregularitatis causa, et ratio petitur ex incontinentia quae praesumitur esse in iis qui saepius nubant, quae certe ministros Ecclesiae maxime dedecet.

3. Qui secundo nubebant, benedictione sacerdotis, et corona, imo et elemosynis Ecclesiae privabantur: atque hac veteri disciplina motus illustrissimus Petrus de Marca, existimavit secundas nuptias ratas quidem et legitimas fuisse in ratione contractus apud veterem Ecclesiam, sed veri sacramenti rationem non induisse, cum privarentur et praesentia sacerdotis et benedictione Ecclesiae.

Benedictione sacerdotis privatos fuisse, testis est S. Caesarius Arelatensis, Serm. 289 in Appendice novae editionis operum S. Augustini: « *Qui uxorem accipere, inquit, sicut illam virginem invenire desiderat, ita ipse usque ad nuptias virgo sit: quia si non fuerit, benedictionem accipere cum sponsa non merebitur.* » Testis et Ambrosiaster ad c. 7, prioris ad Corint. « *Primae nuptiae, inquit, sub benedictione Dei celebrantur solemniter, secundae autem, et in pietate carent gloria*

id est benedictione. Idem quoque testatur Synodus Lateranensis sub Alexandro III, titulo *De secundis nuptiis*, cap. 1, verba superius relata sunt.

Apud Graecos corona non fuisse donatos bigamos constat ex epistola Theodori Studitae ad Naukratium, apud Allatium, l. 3 de perpetua consensione Ecclesiae Occidentalis et Orientalis, cap. 13. Ibi ostendit coronam conjugibus imponi in signum victoriae quam ex voluptate et intemperantia reportarunt: *At secundae nuptiae, inquit, tametsi permittuntur, poena castigantur: quomodo enim coronatione dignae sunt, quae non vincunt, sed vincuntur?*

Addit ibid. non prius ad secundum Matrimonium admitti fideles, quam injunctam a sacerdote poenitentiam impleverint. Vide officium coronationis apud Graecos in Euchologio pag. 386 et notas Goarii, ibid. pag. 397 et officium in bigamos, ibid. pag. 403, contrariam nihilominus praxim aliquando obtinuisse testatur Nicetas metropolita Heracleensis in responsis ad interrogata Constantini Episcopi, apud Goarium, pag. 401, adversus quam corruptelam et abusum summo zelo insurrexit mox citatus Theodorus Studita. Denique bigamos etiam elemosyna Ecclesiae privatos fuisse, testatur paullo ante citatus S. Hieronymus epistola ad Ageruchiam.

4. Tertias imo et quartas nuptias nulla lex imperialis prohibuerat apud Graecos ante Basilium Macedonem nono saeculo: ipse quippe omnium primus tertias illicitas fecit, et quartas plane nullas et irritas sua Novella, quae extat, l. 2, juris orientalis, cujus hic est titulus: *Non licere ad quartas nuptias transire.* In ea refert Basilius: *Imperator, priscis scriptam legem fuisse, imo a Justiniano confirmatam, per quam usque ad quartas nuptias iis qui volunt Matrimonio protendantur, se vero, (ait) ne priscis legibus acquiescat, lege divina impediri: quapropter Matrimonium quartum ita vetare, ut etiam tertium ad ecclesiasticos canones ableget.* Tandem Constitutionem se Novellam ita concludit: *Manifestum omnibus esto, quod si quis ausus fuerit ad quartas nuptias non nuptias accedere, non solum pro nullis habebuntur hae nuptiae, nec liberi ex iis procreatis pro legitimis agnoscentur, verum etiam ipse poenis pollutorum scortationis sordibus subjicietur, ejusmodi videlicet personis a se invicem separatis.* Fallitur haud dubie ea

in Constitutione imperator, dum innuit lege divina tertias et quartas nuptias prohibitas esse.

Leo imperator, cognomento sapiens, Basilii filius, Constitutionem edidit in jure orientali 90, qua etiam statuit, ut qui *« tertias nuptias contrahunt, poenis ecclesiasticis subjiciantur. »* Verum qui haec sanxit imperator Leo, ait Baronius ad an. Christi 901, *« tertia defuncta, adhuc quartam uxorem accepit: »* cujus rei caussa a Nicolao Patriarcha ejectus fuit ab Ecclesia, et ipse vicissim imperator Nicolaum a sede sua pulsum in exilium amandavit, subrogato in ejus locum Euthymio; atque hinc turbae illae tum in imperio, tum in Ecclesia Constantinopolitana excitatae, aliis Nicolao, aliis Euthymio adhaerentibus. Haec fuse narrat Arcudius, de Matrimonio, l. 7, c. 29. Dissidium tandem indulta imperatori dispensatione composuit Joannes X, S. P. composuere et orientales Episcopi, ad Concilium jussu Constantini Leonis filii convocati, in quo nihil quidem de quarto Leonis Matrimonio edixere, sed pro futuro regulam et legem tulerunt sub hoc titulo, *Tomus unionis: « Sententia judicioque decernimus, inquit, ne ab hoc anno praesenti (qui est annus mundi reparati 925) quartas nuptias ullus contrahat, sed ut prorsus eae rejiciantur. Quod si quis ad ejusmodi conjugium progredi decreverit, ab omni coetu ecclesiastico excludatur. »*

5. Apud Hispanos ex decreto Concilii Toletani XIII, an. 683, secundae nuptiae non permittebant reginis Hispaniarum: *« Nulli, inquit, Canon 5, licebit superstitem reginam sibi in conjugio ducere, non sordidis contactibus maculare. Non hoc secuturis regibus licitum, non cuiquam hominum licebit esse permissum. »* Deinde qui secus fecerit, ab omni christianorum communionem excluditur eodem Canone. Idem decretum confirmavit an. 691 Concilium Caesaraugustanum III, Canon. 5, atque ut faciliori negotio ad praxim reduceretur, statuit, ut deinceps *« relicta principis superiorem sententiam illibato animo pudice servans, statim accersito ab hoc saeculo principe, vestem saecularem deponat et alacri curiositate religionis habitum assumat. Confestim, inquit patres, in coenobio virginum mancipandam esse censemus. »*

Dura profecto disciplina, quae temporum lapsu non ita religiose fuit observata.

6. Denique jure ipso civili puniuntur viduae, quae ante elapsum

integrum ab obitu mariti annum ad alias convolant nuptias. Codice Teodosiano, l. 5, tit. 9, de secundis nuptiis, ita statuitur: «*Si qua ex foeminis perduto marito intra anni spatium alteri festinaverit nubere (parum enim temporis post decem menses servandum adjicimus, tametsi exiguum putemus) probrosis inusta notis, honestioris nobilisque personae, et decore et jure privetur, atque quae de prioris mariti bonis, vel jure sponsaliorum, vel judicio defuncti conjugis consecuta fuerat, amittat; et sciat nec de nostra beneficio, vel adnotatione sibi esse subsidium.*» Quae lex Eucherio et Syagrio consulibus, hoc est, an. 381, lata est. Huic legi quoad foeminas subscribit Theodorus Cantuariensis Archiep. in selectis, tom. 9 Spicilegii, n. 72, subscripsit et Eghertus Eboracensis in suis Excerptis, cap. 116. Nihilominus Innocentius III, l. 4 Decretalium, titulo de secundis, nuptiis, cap. ultimo, declaravit: «*Viduam non debere legalis infamiae sustinere jacturam, quae licet post viri obitum intra tempus luctus, scilicet unius anni spatium, nubat.*» Jam an. 1179 in Conc. III Lateranensi idem statuerat Alexander III: «*Per sententiam, inquit, et auctoritatem Apostoli infamia aboletur:*» ab ea nimirum muliere, quae, defuncto marito, intra tempus luctus alteri nubit.

Atque haec exponenda breviter habebamus circa disciplinam Ecclesiae spectantem secundas et posteriores nuptias; quae vero fuerit ejusdem Ecclesiae mens atque sententia circa bonitatem et honestatem earundem nuptiarum, tertia aperiet Conclusio.

TERTIA CONCLUSIO.

Ecclesia, quamquam secundas nuptias ut minus perfectas non suaserit, nec omnino probaverit, nusquam tamen ea pro noxiis, ac per se illicitis habuit, multo minus pro nullis et irritis.

Prima Conclusionis nostrae pars ex dictis Conclusionibus prima et secunda videtur manifesta.

Secunda vero pars

Probatur 1. ex Apostolo, Rom. 7, v. 3 et 3: «*Quae sub viro est mulier, inquit, vivente viro alligata est legi: si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri. Igitur vivente viro vocabitur adultera, si*

fuert cum altero viro ; si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri, ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro ; » et 1 Cor. 7, v. 39 : « *Mulier alligata est legi quanto tempore vir ejus vivit : quod si dormierit vir ejus, liberata est, cui vult nubat, tantum in Domino.* » Permittit igitur viduis S. Paulus ut cui voluerint nubant : at id proculdubio non permisisset si esset ex se malum et illicitum. Et rursus, v. 8 et 9 ejusdem capituli : « *Dico autem, inquit, non nuptis et viduis bonum est illis, si sic permaneant, sicut et ego. Quod si non se continent, nubant. Melius est enim nubere quam uri.* » Continentiam, tamquam perfectionem suadet, et consulit ibi Apostolus, saepius tamen repetitum Matrimonium non damnat, sed permittit et indulget. Eodem pertinet quod Christus, Matt. 22, v. 23 et sequentibus, interrogatus a Sadducaeis de muliere quae successive septem viris nupserat, cujusnam uxor futura esset post resurrectionem, non negat aut licitam, aut validum fuisse septies repetitum conjugium, sed hoc unum respondit, v. 29. « *Erratis nescientes Scripturas, neque virtutem Dei. In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur ; sed erunt sicut Angeli in coelo,* » quibus verbis significat Christus, nuptias toties repetitas non obstituras quominus ejusmodi multinubae coelorum regno potirentur, forentque similes Angelis. Ita locum hunc interpretatur S. Aug., lib. de bono viduitatis, c. 12.

Probatur 2. ex Ss. Patribus, tum graecis, tum latinis.

Ex Graecis :

S. Clemens Alexandrinus, l. 3 Stromatum : « *Monogamiam, inquit, et quae consistit in uno solum Matrimonio, honestatem admiramus, dicentes tamen oportere aliorum misereri, et alterum alterius onera portare... De secundis autem nuptiis, Si uraris, inquit Apostolus, jungere Matrimonio ; et postea : Si cui Apostolus propter intemperantiam, et unctionem ex venia secundum concedit Matrimonium, hic quoque non peccat quidem ex Testamento, non est enim lege prohibitus : non implet autem summam illam perfectionem, quae agitur ex Evangelio.* » Igitur teste sancto Clemente, secundae nuptiae per se illicitae non sunt ac prohibitae.

Antiquus liber Pastoris, cujus auctor dicitur Hermas, l. 2, mandato quarto secundas nuptias non rejicit ut malas et noxias, quam-

quam exoptaret ab illis abstinere christianus: «*Si vir, inquit, vel mulier decesserit, et nupserit aliquis illorum, numquid peccat? Qui nubit, non peccat, inquit, sed si per se manserit, magnum sibi conquirat honorem apud Dominum. Serva ergo castitatem et pudicitiam, et vives Deo.*» Hanc auctoritatem sibi proponit Tertullianus, lib. de pudicitia, c. 10, neque alia via illam elevat, quam quod liber ille Pastoris inter apochryphos, non vero agiographos recenseatur ab ipsismet orthodoxis. At saltem inde vetus pro re catholica, quam hic propugnamus, testimonium eruitur.

Patres Concilii generalis primi Nicaeni, num. 318, Can. 8, inter condiciones quas jubent a Novatianis redeuntibus ad unitatem Ecclesiae observari, haec una est, «*ut scripto profiteantur quod catholicae et apostolicae Ecclesiae dogmata suscipiant et sequantur; idest, et bigamis se communicare, et his qui in persecutione prolapsi sunt.*»

Concilium quoque Laodicenum, Can. 1, citato Conclusionem secundam, ultiores nuptias legitimas appellat.

S. Basilius, Can. 41, epistolae ad Amphilochem: «*Quae, inquit, in viduitate potestatem sui habet, et viro cohabitavit, ab omni accusatione libera est, si nemo est, qui conjugium divellat, cum Apostolus dicat: Si mortuus sit maritus, libera est ut nubat cui velit, tantum in Domino.*» Indefinite hic loquitur S. Doctor de vidua, quae mortuo suo priori marito alteri nubit, sive saepius repetitis nuptiis, nec, eo iudice, peccat ejusmodi vidua cum nubit, quamquam dissimulandum non sit, tertias magis quam secundas nuptias, S. Basilio displicere, ob quas graviolem imponit poenitentiam, non quidem propter ipsas praecise nuptias, sed propter majorem intemperantiam et affectum ad libidinem, quem illae praeserferre videntur.

S. Gregorius Nazianz., Orat. 59, quae est in sancta Lumina, Novatianum perstringens sic loquitur: «*An ne juvenibus quidem viduis, propter aetatis lubricum, ineundi Matrimonii potestatem facis? At Paulus hoc facere minime dubitavit; cujus te scilicet magistrum profiteris, perinde atque ad quartum coelum aliunquē paradisum perveneris At haec minime post baptismum, inquit. Quo argumento id confirmas? Aut rem ita se habere proba; aut si id nequis, ne condemnes. Quod si res dubia est, vincat humanitas, et facilitas.*»

S. Jo. Chrysostomus, Hom. 19 in epistolam ad Corinth. : « *Secundum, inquit, concedit Apostolus Matrimonium, tantum, dicens, in Domino. Quid est autem, in Domino? cum temperantia, cum honestate.* » Aliud ex eodem S. Doctore testimonium laudavimus hic Conclusionem primam.

S. Epiphanius, haeresi 59, quae est Catharorum : « *Cui, inquit, mortua una non sufficit . . . is si alteram uxorem duxerit . . . sacrarum litterarum auctoritas ab omni culpa illos absolvit.* » Et in Expositione fidei circa finem ritus Ecclesiae catholicae referens, sic loquitur : « *Post gradus illos, et ordines, suum quoque locum obtinent honestae nuptiae, quae magno in honore sunt: praesertim singulares ac minime repetitae, quae praeceptorum observationi student. Quod si quis mortua uxore, vel mulier mortuo viro id voluerit, alterum virum, uxoremque, dumtaxat post alterius obitum, sibi adsciscere licet.* »

Denique Theodoretus, ut multos alios sileam, l. 5, haeret. fabul. c. 26, expendens verba Apostoli, 1 Cor. 7 : « *Notandum est, inquit, quod non beatam, sed beatiorum eam dicat, quae se continet: ita docens, quod non omnino beatitudine sit destituta, quae secundum etiam Matrimonium amplectitur, si juxta positam hic legem jugum subeat.* »

Ex latinis vero SS. Patribus catholicum nostrum dogma confirmarunt :

S. Ambrosius, lib. de Viduis, c. 11.

S. Hieronymus jam laudata epistola ad Ageruchiam, et epist. 30, alias 50, quae apologia est ad Pammachium pro suis adversus Jovianum libris, sic loquitur : « *Aperiant, quaeso, aures obtreclatores mei, et videant me secundas et tertias nuptias concessisse in Domino.* » Ibidem : « *Omnia licent, inquit, post Apostolum, sed non omnia expediunt. Non damno bigamos, imo nec trigamos, et, si dici potest, octogamos,* » etc. Idem probat historia quam refert illius mulieris, quae Romae vigesimum secundum duxisset maritum, de qua hic Conclusionem primam.

S. Aug., lib. de bono viduitatis, c. 11 et 12 : « *Ne arbitreris, inquit, vel secundas nuptias crimen esse, vel quascumque nuptias, cum sint nuptiae, malum esse. Non itaque illas a te damnatas velim esse, sed spreatas. Bonum ergo continentiae vidualis luculentius decet, cum pro illo vivendo et profitendo possunt contemnere feminae quod et libet et*

licet . . . De tertiis et quartis, et de ultra pluribus nuptiis solent homines movere quaestionem. Unde et breviter respondeam nec ullas nuptias audeo damnare, nec eis verecundiam numerositatis auferre. Ita S. Doctor, primam et tertiam nostram confirmat conclusionem.

Denique Eugenius IV S. P., in decreto pro instructione Armenorum, suo et totius Concilii nomine sic loquitur: «*Quoniam nonnullus asseritur quartas nuptias tamquam condemnatas respuere, ne peccatum, ubi non est, esse putentur, cum, secundum Apostolum, mortuo viro mulier sit ab ejus lege soluta, et nubendi cui vult in Domino habeat facultatem; nec distinguat, mortuo primo, vel secundo, vel tertio: declaramus non solum secundas, sed etiam tertias et quartas, atque ulteriores, si aliquod canonicum impedimentum non obstat, licite contrahi posse. Commendatiores tamen dicimus, si ulterius a conjugio abstinentes in castitate permanserint: quia sicut viduitati virginitatem, ita nuptiis castam viduitatem laude ac merito praeferendam esse censemus.*»

Probatum denique evidenti ratione: quia nullum proferri potest momentum, sive ex jure naturali, sive ex divino, quo pateat secundas et ulteriores nuptias, potius quam primas malas esse ac noxias. Ratio quippe a priori cur licitum sit Matrimonium, ista est, quod nempe sit unio soluti cum soluta, atque ad hanc actionem inclinet natura, ipso permittente jure divino: at vidua post mortem sui mariti libera est ac soluta, sive primus ille sit, sive secundus, sive tertius: ergo tam licite nubere potest secundo, tertio et ulterius, quam primo. Ita fere ratiocinatur S. Aug., lib. de bono viduitatis, c. 12.

Solvuntur objectiones.

Objicies 1. ex dictis hic Conclusionem secundam, Ecclesia secundo nubentibus poenitentiam, benedictionem et eleemosynam denegavit, irregulares etiam illos habuit ad ordines sacros: at haec severitate haud dubie demonstrat turpes, inhonestas ac malas Ecclesiae visas fuisse secundas nuptias, non enim imponitur poenitentia, nisi propter culpam et peccatum.

Resp. Neg. minor. Non enim, ut diximus supra, hac sua severitate perstrinxit ac notavit Ecclesia secundas nuptias, tamquam in

se malas et noxias, sed unam dumtaxat saepius nubentibus incontinentiam et impotentem libidinem. Caussam hanc et rationem designavit S. Hieronymus, epistola ad Ageruchiam hic Conclusionem primam citata. Eandem adducit Baronius ad ann. Christi 314, num. 91, et illustrissimus Huetius Origenianorum, lib. 1 : *« Malim fateri, inquit, talem fuisse ea aetate Ecclesiae severitatem et rigorem, ut licitas licet, aliquam tamen incontinentiae speciem praeseferentes nuptias secundas, non celebritate solam carere, eique presbyterum omnino non interesse, sed poenitentiae etiam impositione quodammodo notandum esse vellet. »* Et certe Canon Laodigenus Conclusionem secundam laudatus aliam interpretationem pati non potest. Duo enim simul ingerit, et secundas nuptias esse legitimas, et ipsos nubentes poenitentiae subjiendos esse : at poenitentia illa non imponitur praecise propter ipsasmet secundas nuptias, quas inde canon *legitimas* appellat; sequitur ergo ut imponatur propter incontinentiam nubentium. Hunc vero rigorem jamdiu relaxavit Ecclesia, suorum infirmitati consulens. Denegatae vero benedictionis secundo nubentibus peculiaris causa est, quam ex Alessandro IV S. P. nos supra, ubi de ministro Matrimonii adduximus.

Ad confirmationem vero objectionis, distinguo : poenitentia non imponitur nisi propter culpam, ortam ex intemperantia et incontinentia pluries nubentium, concedo : ortam ex ipsa praecise nuptiarum iterata celebratione, nego.

Objicies 2. plurima veterum testimonia, quibus secundas ut ultiores nuptias veluti totidem fornicationes et adulteria perstringunt ac damnant. Ita

Athenagoras legatione pro christianis ante finem : *« Vel ut natus est unusquisque nostrum, inquit, manet, vel unicis copulatus nuptiis, secundae quippe decorum quoddam sunt adulterium . . . »* Et paulo post *« Qui seipsum priori uxore privat, licet mortua, adulter est, quamquam dissimulanter transgrediens quidem manum ac opus Dei, quoniam a principio Deus virum unum et mulierem unam formavit. »*

S. Irenaeus, lib. 3 adversus haereses, cap. 17, alias 19 : *« Samaritanae illi, inquit, praevaticatrici, quae in uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis. »*

S. Clemens Alexandrinus, lib. 3 Stromatum; «*Si quis, ait, matrimonium audet dicere fornicationem, rursus legem et Dominum insectans, maledictis impetit, Quemadmodum enim avaritia et plura habendi cupiditas dicitur fornicatio, ut quae adversatur sufficientiae; et ut idololatria est ex uno in multos Dei attributio, ita fornicatio est ab uno Matrimonio ad plura prolapsio.*

Origenes, Hom. 17 in Lucam: «*Postquam viduas adhortatus est, ut in viduitate permaneant, sic pergit. Nunc vero secundae et tertiae et quartae nuptiae, ut de pluribus taceam, reperiuntur; et non ignoramus quod tale conjugium ejicit nos de regno Dei. Sicut enim ab ecclesiasticis dignitatibus non solum fornicatio, sed et nuptiae repellunt, neque enim Episcopus, nec presbyter, nec diaconus, nec vidua possunt esse bigami: sic forsitan, et de costu primitivorum immaculatorumque Ecclesiae, quae non habet maculam neque rugam ejicietur bigamus: non quo in aeternum mittatur incendium, sed quo partem non habeat in regno Dei.*

S. Gregorius Nazianzenus, oratione 31 in illud Evangelii «*Cum consummasset Jesus hos sermones, expendens ista verba Apostoli ad Ephesios 5: «Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia,» sic loquitur: «Hac ratione secundas nuptias mihi deprecari videtur. Si enim duo Christi sunt, duo quoque viri sunt et duae uxores; si autem unus Christus, unum Ecclesiae caput, una etiam caro sit, secunda autem respuitur. Quod si secundam prohibeat, de tertia quid dicendum est? Primum lex est, secundum venia et indulgentia, tertium iniquitas. Qui autem hunc numerum excedit porcinius plane est, ut pote ne multa quidem vitii exempla habens.»* Igitur, jussu Sancto Gregorio Nazianzeno, tertiae nuptiae apertam continent iniquitatem, quartae vero et posteriores plane belluinae sunt ac porcinae.

S. Basilius, epistola canonica ad Amphilochem, can. 4: «*Trigamorum inquit, et polygamorum eundem canonem definiunt (nempe majores nostri) quem in bigamis pro proportione. Annum enim in bigamis, alii vero duos annos (penitentiae) trigamos autem saepe tribus et quatuor annis segregant. Id autem non amplius conjugium, sed polygamiam appellant, vel potius castigatam fornicationem. Et ideo Dominus Samaritanae, quae quinque maritos jam habuerat: Quem nunc habes, inquit,, non est maritus; nempe, quod digni non sint, quia bigamiae*

mensura exciderunt, ut vel mariti vel uxoris nomine appellentur. Deinde qualis sit imponenda trigamis poenitentia, et qua ratione debeant ad communionem recipi, exponit verbis superius a nobis relatis Conclusionem secundam.

In hoc porro S. Doctoris testimonio observa 1. Doctorem non tam suae, quam Ecclesiae graecae, cujus doctrinam refert, loqui nomine *Definierunt*, inquit plurali numero, canones scilicet a majoribus sanciti, 2. ait trigamiam non esse conjugium, sed polygamiam aut potius castigatam fornicationem; atque tertium maritum similem esse sexto, quem habebat Samaritana: ille autem verus non erat maritus, sed adulter. 3. De quintis nuptiis omnino silet S. Basilius, non alia profecto de causa, quam quod inusitatae plane forent in Ecclesia Orientali, quas etiam civiles leges imperatorum prohibuerant.

Rursus ejusdem Epistolae, can. 50, *Trigamia*, inquit, lex non est. Quare lege tertium Matrimonium non approbatur. *Verumtamen ea ut Ecclesiae inquinamenta videmus; sed publicis condemnationibus non subjicimus, ut quae soluta ac profusa fornicatione sunt magis expetenda.* Audis tertias nuptias in mente S. Basilii sordes esse seu inquinamenta, et, ut dixerat canon. 4, *castigatam fornicationem*. Admonet hic Zonaras, Basilium cum ait nullam esse legem trigamiae, intelligi debere de lege ecclesiastica et spiritali, per Novellam enim Perphyrogenetae et imperatoris Constantini, tertiae nuptiae permissae erant, quamquam non sine aliqua nota et mulcta, ut observat idem Zonaras.

S. Jo. Chrysostomus, Homil. 52 Operis imperfecti in Matth.: *Apostoli, inquit, praeceperunt quidem secundas adire nuptias, propter incontinentiam hominis; nam secundam quidem accipere, secundum praeceptum Apostoli est. Secundum veritatis autem rationem, vere fornicatio est: sed dum permittente Deo publice et licenter committitur, sit honesta fornicatio.*

Denique inter Latinos omnium instar erit S. Hieron., l. enim 1. contra Jovinianum sic loquitur: *Quomodo virginibus ob fornicationis periculum concedit nuptias Apostolus, et excusabile facit, quod per se non appetitur; ita ob eandem fornicationem vitandam concedit viduis secunda Matrimonia. Melius enim est licet alterum et tertium, unum virum nosse quam quamplurimos: id est tolerabilius est uni homini prostitu-*

tam esse, quam multis: siquidem et illa in Evangelio Samaritana sextum se maritum habere, dicens, arguitur a Domino, quod non sit vir ejus: ubi enim numerus maritorum est, ibi vir, qui proprie unus est, esse desiit.» Secundum igitur maritum comparat S. Doctor illi sexto, quem habebat Samaritana: at iste verus ac legitimus non erat. Eamdem comparisonem adducit in Epistola ad Ageruchiam, ubi narrata historia hujus mulieris quae vigesimum secundum duxerat maritum, ei adaptat quod Christus Samaritanae dixit: «*Iste non est tuus.*» Inde est quod in Epistola ad Salvinam, secundas et posteriores nuptias appellat *bigamiae praecepta non bona, et justificationes pessimas.*» Et in Epistola jam citata ad Ageruchiam: «*Bigamia, inquit, in quo eris numero? immo extra numerum. Certe in bona terra non oritur, sed in vepribus... ut in ea se putat esse laudabilem, si scortis melior sit; si publicarum libidinum victimas superet, si uni sit prostituta non pluribus.*»

Resp. Duriora quidem haec veterum dicta, sed benigne exponenda. 1, ex aliis eorundem scriptorum verbis relatis; quibus aperte favent dogmati catholico; nisi velis eos sibi manifeste contrarios fuisse, quod de tantis viris suspicari nefas, 2, ex publica et ab omnibus orthodoxis recepta professione Ecclesiae, quae ad secundas et posteriores nuptias, suos admittebant, quos certe non admisisset, si illas velut noxias et per se malas habuisset: at verisimile non videtur, tot eximios Doctores in rebus religionis tam versatos, aut ignorasse, aut impugnare voluisse publicam Ecclesiae circa secundas nuptias fidem ac doctrinam. 3, ex consilio seu scopo illorum: toti scilicet in eo sunt, ut damnent incontinentiam et intemperantiam, ex qua ducuntur multi ut ad secundas et posteriores nuptias convolent, in qua redarguenda tanto ardoris impetu abrepti sunt aliquando, ut ipsamet in se ipsis nuptias culpasse visi fuerint. «*Vehe- mens quippe cum adversariis contentio,*» ait Theod. Dialog. 3, qui inscribitur, «*Impatibilis. facit ut modum excedant,*» quod familiari comparatione ibidem illustrat: «*Hoc, inquit, et evenire solent iis qui labores colunt. Cum enim incurvam plantam viderint, non solum ad rectam normam erigunt, sed in alteram quoque partem ultra directum inflectunt, ut per nimiam in contrarium inclinationem ad rectum statum perducatur.*» Ita evenit aliquando, ut dum ecclesiastici scriptores, toti

occupantur in aliquo errore refellendo, aestu disputationis longius abrepti nonnihil proferant, quod in errorem oppositum ducere videatur. Sic dum S. August. liberum arbitrium defendit contra Manichaeos, visus est aliquando vim et efficaciam gratiae elevasse cum Pelagianis : quamquam certissimum sit eum ab utroque extremo et vitioso errore fuisse alienum. Sicut igitur aequitas postulat, ut ea, si quae ipsi exciderit paullo duriora verba, benignius interpretemur ; ita in praesenti argumento pariter agendum, atque ad unam pluries nubentium incontinentiam et intemperantiam referendum, quidquid veteres de ipsis nuptiis pluries repetitis dixisse visi sunt, quas et adulteria et fornicationes et sordes appellant, non quidem propter seipsas nude, ac simpliciter spectatas, sed propter effusam nubentium incontinentiam, quae in nuptiis toties repetitis seipsam prodit et manifestat. Patebit id maxime singula, quae hic opponuntur, veterum testimonia propius inspicienti.

Athonagoras apologiam pro christianis apud imperatores dicens, ut dilueret falsam hanc gentilium accusationem, christianum scilicet in suis synaxibus nefandis voluptatibus operam dare, ostendit christianam institutionem tam alienam esse ab omni turpitudine ac immunditia, tamque temperantiae et continentiae amantem, ut etiam secundas nuptias dissuadeant, aliquam incontinentiae speciem redolentes : unde et eas *speciosum adulterium appellat*, dura profecto et maxime impropria loquendi ratione, at suo accomodata consilio, quae proinde ad apicem litterae urgeri hic non debet.

Responderi praeterea posset, loqui Athenagoram de iis secundis nuptiis, quae contrahebantur post repudiatam (ut moris erat apud Iudaeos) uxorem, quae profecto nuptiae verum ipsi videntur adulterium. Cum vero addit, eum qui se privat priori uxore, quamvis mortua, esse adulterium : sensus est non dissolvi crimen per mortem repudiatæ, sed cum qui uxorem dimiserit, aliamque duxerit, etiam si dimissa post repudium vivis excedat, nihilominus adulterum esse, nisi secundum illud conjugium renovetur et confirmetur post obitum prioris uxoris dimissæ.

S. Irenaei testimonium ex lib. 3, c. 19, « non est ad rem nostram praesentem : » mulier quippe illa Samaritana juxta multorum interpre-

tationem, veros ac legitimos non habuit maritos, sed adulteros aut concubinos; merito igitur Christus, Joan. 4, vers. 19, ipsi dicebat: « *Quinque viros habuisti, et nunc quem habes non est tuus vir;* » at verus est maritus, sive secundus ille sit, sive tertius, etc., qui servatis Ecclesiae legibus nubit cum vidua.

S. Clemens Alexandrinus eo ipso sensu secundas et posteriores nuptias fornicationem appellat, quo et ipsam avaritiam ac idololatriam: « *At avaritia et idololatria improprie ac per metaphoram dicitur fornicatio;* » pariter igitur in mente sancti hujus Doctoris secundae et posteriores nuptiae fornicationis nomine improprie appellantur; ratione scilicet incontinentiae adjunctae.

Origenes, Homil. 17 in Lucam, per regnum Dei a quo bigamos excludit, non intelligit simpliciter vitam, formam, quae posita est in visione Dei clara et intuitiva, sed in sublimiorem quemdam felicitatis gradum, quo privandos fore bigamos existimat, utpote qui minus perfecti sunt: « *Puto, inquit eodem in loco, bigamum non esse de Ecclesia, et de eo numero qui non habent rugam aut maculam, sed esse de secundo gradu et de his qui invocant nomen Domini, et qui solvuntur quidem in nomine Jesu Christi, nequaquam tamen coronantur ab eo.* » Se ipsum adhuc clarius exponit, Hom. 19 in Jerem.: « *Arbitror, inquit, omnem quicumque hujusmodi sequelam viderit, dicturum beatius quidem esse puritatem servare, et non ad secundas transire nuptias minime deceptam, et videre illam quoque quae bis nubit participem quidem esse salutis alicujus, non tamen tantae beatitudinis, quantae illa, quae colit puritatem.* » Adde quod citata Homil. 17 in Lucam, asserit Origenes, bigamos non esse mittendos in aeternum incendium; at si putasset secundas nuptias per se noxias esse, ac veri nominis fornicationem haud dubie aeterno supplicio dignos illos esse pronunciasset.

S. Gregorius Nazianzenus tertias, quartas et posteriores nuptias acrius reprehendit quam secundas, non praecise ratione sui, (eadem enim est ratio illorum omnium, si circa intrinsecam et substantialem nuptiarum bonitatem et honestatem attendatur, ut patet ex ipsomet Gregorio Nazianzeno, loco nuper probatione nostra Conclusionis citato) sed ratione incontinentiae et intemperantiae, quae longe major est ac porcinam indolem referre, melius videtur in tertiis, quartis

et ulterioribus nuptiis, quam in secundis: unde eas *iniquitatem* appellat non quidem in se, sed in causa, ex qua profluunt.

Non alio sensu exponendus venit S. Basilius quamquam non desint qui malint hunc ejus lapsum fateri potius, quum distorta explanatione mollire. Arcudius de Matrimonio, lib. 7, cap. 28, post relata S. Doctoris verba, ex Can. 4: «*Non adeo perspicere valeo ut trigamia sit fornicatio tantum non relaxata et libera, sed ad unius foeminae amplexus coarctata, et tamen non dissolvatur, sed peracta aliquot annorum poenitentia trigami admittantur ad participanda Ecclesiae sacramenta, cum interim simul habitent et procreant liberos. Si enim trigamia est fornicatio non potest Ecclesia Dei, ordinatissima sponsa Christi, quae sine ruga est, non habens maculam, ejusmodi peccatum permittere. Quod si permittit, igitur non est fornicatio; quippe fornicatio non est aliquid indifferens ut possit subire rationem boni et mali, sed si fornicatio est, semper mala est.*» Sic probat Arcudius in mente S. Basilii secundas nuptias proprie non esse fornicationem; alias sic conjunctos separandos esse censuisset, quos tamen non separat. Improprie igitur eas nuptias *sordes* appellat, et *inquinamenta*, nempe propter incontinentiam eorum, qui pluries nuptias appetunt.

Quae opponuntur ex Homil. 32. Operis imperfecti non sunt S. Chrysostomi, sed alicujus haeretici hominis: vel ipse locus unde petitur objectio, sufficeret explodendo huic scriptori, contendit enim secundum Matrimonium in rei veritate fornicationem esse; permittente tamen Domino illud esse licitum: quasi fornicatio quae per se ac intrinsece mala est, possit unquam a Deo permitti et licitam fieri. Apage ineptias illas.

Quo sensu exponi debeat S. Hieronymus abunde patet ex adductis ipsius testimoniis hic Conclusionem primam et tertiam.

De polygamia simultanea. An et quo jure illicita sit pluralitas uxorum simul. Status quaestionis ac variae sententiae exponuntur.

Distingui hic debet jus naturale divinum, et jus divinum positivum. Jus naturale dicitur quod est a natura, hoc est Deo naturae

auctore nobis insitum; unde naturale simul et divinum dicitur. Jus divinum positivum illud est, quod pendet a libera Dei voluntate aliquid prohibentis vel permittentis, estque nobis per Scripturam vel traditionem manifestatum.

Inter illa vero, quae jure naturali prohibentur, alia pertinent ad prima universalialia, et notissima principia, quae a nemine ignorantur, aut saltem non sine culpa ignorantur, cujusmodi sunt ista: « *Alteri nefeceris quod tibi fieri non vis. Non licet occidere innocentem. Non licet accedere ad uxorem proximi.* » Res hujusmodi intrinsecam et inseparabilem continent malitiam, qua fit ut nullo umquam bono fine cohonestari, et licite fieri possint. Alia vero pertinent ad remotiora quaedam principia, quae ex primis tamquam conclusiones derivantur, quae idcirco dicuntur repugnare juri naturali, quod naturae propensione, ac inclinationi minus sint consentanea. Istorum malitia non ita evidens est, omnibusque perspecta, quin possit invincibiliter ignorari: inde fit ut res hujusmodi, mutatis circumstantiis, rerum et personarum, dispensante legislatore licitae aliquando evadant.

Quaestio igitur est, an pluralitas uxorum simul eodem tempore illicita sit, et quo jure: an naturali divino primi vel secundi ordinis, sensu mox exposito, an divino tantum positivo veteri aut novo. Praecipua vero difficultas nascitur ex facto Ss. Patriarcharum, aliorumque justorum veteris Testamenti, quos certum est pluribus simul uxoribus junctos fuisse, quique aut violati juris naturalis, ac perpetui adulterii rei fuere, si uxorum pluralitas sit per se jure naturali prohibita; aut si a tali facinore excusandi sunt, dicendum erit, vel jure naturali non esse prohibitam pluritatem uxorum simul, et consequenter non peccasse, nec peccare, modo illos infideles, qui laborant ignorantia invincibili legis evangelicae, quique plures habuerunt vel habent uxores; vel saltem a Deo cum illis veteribus Patriarchis dispensatum esse. En praesentis argumenti angustiae.

Duo vero hic certa sunt et explorata apud omnes theologos;

Primum, nusquam licitum fuisse feminae plures simul habere viros; quia per se, ac directe istud pugnat contra primum Matrimonii finem, nempe filiorum procreationem. Ita S. Augustinus, l. de bono conjugali, c. 17, et l. 3 de doctrina christiana, c. 12.

Alterum pluralitatem uxorum non repugnare isti primario conjugiorum fini; quia nempe unus et idem vir sufficere potest pluribus filiis suscipiendis, alendis et educandis: an vero pugnet contra alios secundarios minus praecipuos fines Matrimonii, disputant inter se theologi.

Itaque circa propositam quaestionem,

1. Novatores inter se concordēs non sunt. Calvinus etenim tam stricto naturae jure illicitam et prohibitam existimat pluralitatem uxorum simul, ut veteres Patriarchas violati hac in parte juris naturalis ac adulterii reos traducere non vereatur. Lutherus contra jure naturali licitam esse arbitratur, imo nec evangelica lege sic damnatam, quin urgente gravi necessitate (quae legem nescit), permitti possit. Extat eam in rem famosa consultatio Lutheri, Melanthonis, et aliorum nonnullorum, data an. 1593, ad postulationem Philippi Landgravii Hassiae, quae aeternum erit praetensae religionis reformatae opprobrium: in ea quippe licentia fit huic principi, alteram, priori, adhuc vivente, ducere uxorem, quam de facto duxit. Lege, quae hae de re scripsit illustriss. Bossuetius, l. 6 Historiae variationum, p. 288 et seq. Luthero hac in parte adhaeserunt postea Anabaptistae.

2. Catholici non consentiunt inter se. Sent enim quibus placet pluralitatem uxorum simul legi naturali et finibus Matrimonii nullatenus repugnare, adeoque seclusa lege divina positiva, qua jam prohibetur, in se licitam esse; et consequenter veteres Patriarchas illaeso naturali jure, licite et absque ulla culpa, imo et sine dispensatione, quae necessaria non erat in lege veteri, plures uxores duxisse. Ita Durandus, in 4, dist. 35, qu. 4, Alphonsus Episcopus Abulensis, in cap. 19 in S. Matth., q. 30, ad quos accedit Maldonatus, de Matrimonio, p. 435.

Alii e contra existimant pluralitatem uxorum simul contrariam esse, non quidem primario, sed aliis secundariis minusque praecipuis conjugii finibus, atque ea ratione jure naturali prohiberi, neque licitam esse posse sine dispensatione Dei speciali, quae de facto veteribus Patriarchis concessa fuit: circa quam dispensationem adhuc varii varia sentiunt. Nonnullis enim videtur, singulos Patriarchas et alios omnes, quotquot pluribus simul uxoribus juncti sunt, speciali

revelatione indignis, qua intelligerent id sibi per divinam dispensationem licere: alii vero putant satis fuisse, si primis Patriarchis divina inspiratione innotuerit ea dispensatio. Rursus aliqui dispensationem hanc tantum cum populo Dei; alii vero cum omnibus gentibus factam esse volunt. Denique non desunt, quibus placet, veteres Patriarchas unicam dumtaxat habuisse uno et eodem tempore legitimam uxorem; ceteras vero uxores non fuisse, sed tantum concubinas. His praemissis, quae nostra sit et communior theologorum sententia, tribus sequentibus Conclusionibus aperiemus.

PRIMA CONCLUSIO.

Pluralitas uxorum simul repugnat primaevae institutioni Matrimonii, ejusque finibus saltem secundariis, estque naturali et divina lege prohibita.

Prima pars Conclusionis manifesta est ex prima institutione seu origine Matrimonii, quae refertur, c. 2 Gen., v. 22, 23 et 24: «*Edificavit Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem; et adduxit eam ad Adam. Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.*» Duorum porro in una carne conjunctio polygamiam excludit. Talem fuisse primitivam Matrimonii originem ipse Christus declarat, cap. 19 S. Matth., iis ipsis relatis Geneseos verbis, ex quibus ita concludit, v. 6: «*Itaque jam non sunt duo, sed una caro.*» Et vers. 8: «*Moses, inquit, ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras: ab initio autem non fuit sic.*» Hac ex genesi deprompta probatione utuntur inter veteres in primis Ss. Hieronymus, Jo. Chrysostomus, Beda, Theophylactus, Anselmus in suis super, c. 19 S. Matthaei commentariis, et post eos Innocentius III, Extrav. *De divortii*, cap. *Gaudemus*, ubi data opera istud tractat argumentum.

Probatur 2. testimoniis veterum, qui ea ipsa de causa Lamechum tamquam adulterum, ac violatae Matrimonii institutionis reum accusant, quod omnium primus duas accepisset uxores.

Tertull. lib. de exhortatione castitatis, cap. 5: « *Homo Dei Adam, inquit, et mulier Dei Eva unis inter se nuptii functi, formam hominibus Dei, de originis auctoritate et prima Dei voluntate sanxerunt. Erunt duo, inquit, in carne una; non tres, neque quatuor: alioquin jam non una caro, nec duo in carne una Numerus Matrimonii a maledicto viro cepit Primus Lamech duabus maritatus, tres in unam carnem effecit.* » et l. 1 de Monogamia, c. 4: « *Semel tantum, inquit, vim passa institutio Dei per Lamech, constitit postea in finem usque gentis illius.* »

S. Hier., epist. 85, alias 9 ad Salvinam: « *Etiam, inquit, de paradiso expulsus Adam unam habuit uxorem. Primus Lamech, maledictus et sanguinarius, et de Cain stirpe descendens, unam costam divisit in duas; et plantarium bigamiae protinus diluvii poena subvertit;* » et lib. 1 contra Jovinianum: « *Una costa, inquit, a principio in unam uxorem versa est: Et erunt duo in carne una, non tres, neque quatuor; alioquin jam non duo, sed plures. Primus Lamech, sanguinarius et homicida, unam carnem in duas divisit uxores: fratricidium et bigamiam eadem cataclysmi delevit poena. De altero septies; de altero septuagesies septies vindicatum est. Quantum distant in numero, tantum et in crimine.* »

Nicolaus I. respondens ad consulta Bulgarorum, n. 51, postquam Scripturae testimoniis probavit uxorum pluralitatem nec ipsa origine humanae conditionis admissam fuisse, nec ab ulla christianorum lege permissam, sic prosequitur: « *Hoc tam immane scelus est, ut homicidii quidem peccatum, quod Cain in Abel fratrem suum commisit septima generatio cataclysmo vindicatum fuerit; adulterii autem flagitium, quod Lamech omnium primus in duabus uxoribus perpetravit, non nisi sanguine Christi aboletum extiterit, qui septima et septuagesima generatione secundam Evangelium luxerit in mundum.* » Parum abest quin S. Ambrosius Abraham patriarcham ejusdem criminis accuset, ob plures, quas duxerat, uxores, lib. 1 de Abraham, cap. 4, sed de illo Conclusionem secundam.

Secunda pars Conclusionis, nempe pluralitatem uxorum repugnare secundariis saltem Matrimonii finibus, et ea de causa lege naturali divina prohiberi, late probatur contra Durandum a Bellarmino, lib. 1 de Matrimonio, c. 10, Estius in 4, dist. 53, §. 1.

1. Quia conjuges pares sunt in iis quae ad conjugalem thorum pertinent; atqui mulieri non permittitur plures simul habere viros: ergo nec viro plures simul habere uxores: et quamvis par non sit utriusque ratio ex parte procreationis prolis, cum vir possit eodem tempore plures uxores foecundare, non vero mulier a pluribus foecundari, ut ait S. Aug., lib. de bono conjugali, cap. 17, subsistit tamen paritas ex parte joris matrimonialis: quia sicut corpus uxoris est in potestate viri, ita pariter corpus viri est in potestate uxori; et proinde tam uxori, quam viro fit injuria, cum alterutrius corpus cuicumque alteri traditur.

2. Inter fines Matrimonii computari haud dubie debent, animorum intima conjunctio, individuae vitae societas, pax et tranquillitas in re familiari, filiorum liberalis educatio: at quantum ab his finibus avertat uxorum simul pluralitas, quis non intelligat? Difficile quippe est, ut omnes suas uxores aequali amore vir diligat: si tamen non fecerit, quae inde rixae, quae contentiones, quae invidia et zelotypia inter ipsas ejusdem viri uxores? Exemplo esse possunt Sara et Agar, Lia et Rachel, inter quas quae discordiae intercesserint non dissimulat Scriptura, Gen. 16 et 30. Difficile pariter est, ut in educandis filiis et alendis non aliqua sit praedilectio et distinctio; unaquaeque enim uxor suos proprios filios, magis quam alterius, diligit et curabit; atque inde odia domestica, et dissidia intestina, quae pacem familiarum conturbant, ex quo necesse foret conjuges vitam amarissimam trahere.

3. Denique pluralitas uxorum simul repugnat sacramentali significationi, quae Matrimonio inest, nempe significat unionem Christi cum Ecclesia: ut unus Christus unam sponsam duxit Ecclesiam.

Dices: Testantur inter veteres Ss. Hieronymus, Augustinus, Theodoretus, pluralitatem uxorum simul nulla prorsus lege prohibitam fuisse Judaeis.

S. Hier., epist. 82, alias 83 ad Oceanum: «*Sciebat (Apostolus) inquit, lege concessum, et exemplo Patriarcharum, ac Moysi familiare populo noverat in multis uxoribus liberos exigere.*»

S. Aug., lib. 22 contra Faustum, c. 57: «*Peccata, alia sunt contra naturam, inquit, alia contra mores, alia contra praecepta. Quae cum*

ita sint, quid tandem criminis est, quod de pluribus uxoribus simul habitis objicitur sancto viro Jacobi? Si naturam consulas, non lasciviendi sed gignendi causa illis mulieribus utebatur: si morem, illo tempore atque in illis terris hoc factitabatur, si praeceptum nulla lege prohibebatur; et lib. de bono conjugali, c. 17: *«Plures foeminas, inquit, uni viro legimus, cum gentis illius (judaicae) societas finebat, et temporis ratio suadebat: neque enim contra naturam nuptiarum est;»* et l. 1 de nuptiis et concup., cap. 9, ait: *«Magis pertinere ad bonum nuptiarum, si unus et una, quam si unus et multae jungantur.»* Quibus verbis innuit S. Doctor, retineri adhuc nuptiarum bonum, tametsi minus, si unus pluribus uxoribus copuletur.

Theodoretus denique, qu. 67 in Gen., pluralitatem uxorum ab omni culpa excusans in Abrahamo, docet, *«unumquodque opus judicari debere ex intentione facientis;»* adeoque non peccasse Abrahamum, qui non libidinis, sed prolis desiderio, ipsa exhortante Sara, conjunctus est cum Agar: *«Maxime, ait Theodoretus, cum neque natura, neque lex ulla tum scripta plures ducere uxores prohiberet.»*

Respondet Estius, in 4, dist. 33, §. 6, S. Augustinum aliquando de polygamia tamquam licita, velut de re perplexa, obscurius loquutum fuisse; quamquam eam nusquam defenderit ut simpliciter licitam, imo improbaverit magis, lib. 1 de nuptiis, et concup., cap. 9 et l. 1 de adulterinis conjugiiis, cap. 8 et 11. Cum itaque loco in objectione citato ait eam nulla lege prohibitam fuisse, legem intelligit positivam: re vera enim nulla extat; imo consuetudo contraria invaluerat apud Judaeos, ipso dispensante Deo. Cum vero addit polygamiam illam non esse *contra naturam nuptiarum*, intelligit primarium nuptiarum finem scilicet prolis generationem, non vero alios saltem secundarios fines. Seipsum exponit, citato c. 17, l. de bono conjugali: *«Plures enim foeminae, inquit, ab uno viro foetari possunt, una vero a pluribus non potest.»* Denique cum ait, *«majus esse bonum Matrimonii, si unus uni copuletur;»* *«impropria comparatio est, inquit Estius, qualis fieri solet inter bonum et malum, in quo tamen hoc spectasse videtur Augustinus, quod unius cum pluribus conjunctio bonum aliquod adferat, quod in conjunctione unius cum una perinde non reperitur, videlicet numerosior proles, quae causa fuit dispensandi cum veteri populo. Nam si nullum ibi*

fuisse bonum peculiare, dispensatio praeter legem communem locum non habuisset.

Eadem est ad S. Hieronymi et Theodoretum textum responsio.

SECUNDA CONCLUSIO.

Veteres Patriarchae, et alii in lege mosaica, Deo dispensante, plures simul veras absque ulla culpa duxerunt uxores.

Duo hic tamquam certa et explorata apud omnes supponimus, magis quam probamus: primum, veteres Patriarchas, Abrahamum, Jacobum, Davidem, etc., plures simul habuisse uxores: alterum, eos hac in parte nihil peccasse, nec in reprehensionem venisse.

Unde igitur, inquires, fieri potuit licite et absque culpa, quod modo dicebamus adversari primaevae Matrimonii institutioni, ac lege divina naturali prohiberi? Quomodo cohaerent ista secum invicem?

Respondeo, per divinam oeconomiam ac dispensationem licitam fuisse hanc uxorum apud veteres pluralitatem: cum enim non sit intrinsece ac per se opposita primario fini conjugii, nempe susceptioni prolis, sed tantum aliis remotioribus et secundariis ejusdem finibus, expedit aliquando istos praetermitti, ut alter certius et uberius obtineatur; atque per divinam dispensationem licitum esse potest, quod, ea sublata, foret illicitum.

Dispensationem hanc Dei agnoscunt veteres:

S. Aug. iis omnibus locis, quibus affirmat non peccasse veteres, quando plures sibi copularunt uxores. Ita, lib. 22 contra Faustum, c. 47. et lib. de bono conjugali, c. 17, et l. 3 de doctrina christiana, c. 12, ubi consuetudinem veterum plures ducendi uxores inculpabilem appellat; et quidem conditioni illorum temporum congruentem, ait c. 17 libri de bono conjugali; quia nempe pluralitatem hanc exigebat tunc temporis humani generis propagatio.

S. Ambr., lib. 4 de Abraham, c. 4, ait, conjugium Abrahae cum Agar, non fuisse peccatum, sed *mysterium*, eo quod Deus id fieri voluerit ad futurum aliquid significandum.

S. Jo. Chryst., Hom. 56 in Gen., loquens de facto Jacob, qui duas

sibi assumpsit uxores : « *Audiens, inquit, eum accepisse majorem natu et postea minorem, ne turberis ; neque secundum statum, qui nunc est, opera quae tunc facta sunt, judices. Tunc enim quia principia erant, permissum fuit cum duabus vel tribus vel pluribus misceri, ut humanum genus propagaretur. Nunc vero quia per Dei gratiam humanum genus valde multiplicatum est, virtus quoque incrementum accepit ; adveniens enim Christus, et virtutem in hominibus plantans, Angelosque, ut ita dicam, ex hominibus faciens, omnem illam veterem consuetudinem delevit.* »

Innoc. III, cap. *Gaudemus, de Divortiis*, omnium dissertissime Conclusionem nostram confirmat his verbis : « *Nulli nunquam licuit simul plures uxores habere, nisi cui fuit divina revelatione concessum . . . sicut Jacob a mendacio, Israelitae a furto, Samsom ab homicidio, sic et Patriarchae, et alii viri justii, qui plures leguntur simul habuisse uxores, ab adulterio excusantur.* »

Quaeres 1. an et quo in loco Scripturae legatur haec Dei dispensatio ?

Resp. 1. necesse non esse ut conceptis terminis expressa illa sit in Scripturis : ex facto enim ipso Patriarcharum, jus, ut ita dicam, hic nascitur ; ac licite factum ex divina dispensatione credimus, quia legimus factum, nec reprehensum.

Resp. 2. hujus dispensationis vestigium colligi posse ex cap. 21 Gen., v. 12, ubi Dominus ad Abraham ait : « *Omnia quae dixerit tibi Sara, audi vocem ejus.* » Cum ergo Sara, c. 16 Gen., v. 2, dixerit Abrahamo marito suo : « *Ingredere ad ancillam meam Agar, si forte saltem ex illa suscipias filios :* » hinc sic arguimus : Quemadmodum peculiari revelatione admonitus fuit Abraham, ut ad petitionem et instantiam Sarae ancillam Agar cum filio suo Ismael dimitteret, quamvis istud durum ipsi videretur ac naturae repugnans, dicente Scriptura, Gen. 21, v. 11 : « *Dure accepit hoc Abraham pro filio suo ;* » ita eum jam antea admonitum fuisse oportet, ut in Agar sibi Matrimonio copulanda ejusdem Sarae petitioni obsequeretur, quamvis non ignoraret istud quodammodo naturae legi adversari.

Quaeres 2. an necesse fuerit singulis Patriarchis, ceterisque veteribus singularem fieri revelationem.

Resp. negative; sufficiens quippe fuit semel Abrahamo facta revelatio, cujus subinde exemplo caeteri idem sibi licitum esse intellexerunt.

Quaeres 3. an haec dispensatio non tantum Patriarchas, sed etiam Judaeos omnes spectaret.

Resp. affirmative. Tum quia Deut. 21, v. 15, Deus per Moysen ait: «*Si habuerit homo uxores duas, unam dilectam et aliam odiosam, genuerintque ex eo liberos, et fuerit filius odiosae primogenitus, volueritque substantiam inter filios dividere non poterit filium dilectae facere primogenitum, et praeferre filio odiosae.*» Videtur ea lege supponere Moyses, communem ac promulgatam fuisse apud Judaeos consuetudinem plures simul ducendi uxores. Tum quia Prophetarum nullus polygamiam hanc tamquam facinus redarguit, et objecit genti judaicae.

Quaeres 4. an ad ipsos quoque gentiles pertineret haec dispensatio.

Negat Estius, in 4, dist. 33, q. 6. Affirmat e contra Bellarm., l. 1 de Matrim., c. 11, propos. 5, his momentis nixus, 1. quia Scriptura narrat non solum Abraham et Jacob, eorumque posteros, sed etiam Esau, qui ad populum Dei non pertinebat, multas duxisse uxores, nec tamen eam ob causam in reprehensionem venisse; 2. quia nusquam Esther pia virgo passa fuisset se Assuero regi infideli jam habenti uxorem, in Matrimonium conjungi, neque talis conjugii contrahendi Mardocheus vir Deum timens ei auctor fuisset, nisi certum fuisset ac pervulgatum, etiam apud infideles, licitam tunc temporis fuisse uxorum pluralitatem; 3. quia S. Aug., lib. 16 de Civit. Dei, cap. 38, et l. 22 contra Faustum, c. 37, loquens de Jacob, qui in Mesopotamia, terra Gentilium, ex Laban idololatra duas filias sibi in uxores assumpsit, ait id licite ab eo factum, propter eum, qui tunc vigeat, morem inculpabilem: «*Quando mos erat, inquit, peccatum non erat: et nunc propterea crimen est, quia mos non est.*»

Quaeres 5. quae fuerit causa dispensandi cum Abrahamo, ceterisque qui post diluvium vixere.

Resp. duplicem fuisse, 1. ad multiplicationem generis humani: «*Eo tempore, ait, S. Aug., lib. 16 de Civit. Dei, c. 38, multiplicandae posteritatis causa multas uxores habere lex nulla prohibebat;* 2. ad significationem aliquorum mysteriorum. Ita S. Paulus, Galat. 4, per

duas Abrahae uxores mysterium aliquod significatum fuisse affirmat. S. Aug., disputans contra Faustum, et tract. 11 in Joann., exponit quid significatum fuerit per quatuor uxores Jacob.

Quaeres 6. an dispensatum pariter fuerit cum patribus, qui ante diluvium vixere.

Resp. negative : quia nullus justorum ante diluvium legitur plures accepisse uxores : omnium primus Lamech id attentavit, non sine gravi culpa et reprehensione. Neque ratio ex multiplicatione generis humani ducta hic urget, eo quod longaeva hominum vita sufficebat multiplici proli suscipiendae. Ita fere S. Jo. Chrysost., hom. 55, in Genesim.

Dices 1. communis est theologorum sententia, Deum non posse dispensare in lege naturali : atqui ex dictis Conclusionem prima, pluralitas uxorum repugnat legi naturali : ergo, etc.

Resp. dist. maj., Deus dispensare non potest in lege naturali, quoad prima et universalia ejus principia, et res illas quae intrinsecam habent ac inseparabilem malitiam, concedo : quoad alia remotiora, quae in se intrinsece mala non sunt, nec directe pugnant cum primario naturae fine, sed quae solummodo minus consentanea sunt inclinationi naturae, nego. Sunt itaque nonnulla ita per se injusta et mala, ut legitimam dispensationem admittere nusquam valeant : talis est, v. gr., idololatria, adulterium, etc. Ratio a priori est, quod turpitude et malitia rerum hujuscemodi non subest Dei dominio ; etenim seposita etiam ac praecisa divina prohibitionem, malae sunt in se ac prohibitae. Alia vero sunt, quae natura prohibet quidem, sed quae cum intrinsecam et inseparabilem non contineant malitiam, mutatis circumstantiis personarum et temporum, accedente divina dispensatione, licite fieri possunt. Ex earum rerum numero est uxorum pluralitas, « *Quae, ait, S. Thom., in 4, dist. 33, q. 1, non pertinet ad primaria, sed ad secundaria dumtaxat naturae praecepta.* » Talis quoque est maritalis conjunctio intre fratres et uxores, quam prohibet quidem natura, sed quam necessitas et conditio primae creationis hominum, licitam reddit ; multiplicari enim aliter non potuit genus humanum, quam si primis illis initiis sorores cum fratribus Matrimonio jungerentur. Materia hujusmodi praeceptorum naturae talis est, ut turpitude

ejus et honestas pendeat ex dominio Dei, unde dispensationem potest admittere. Ratio est, juxta Suarez, l. 2 de Legibus, cap. 15, n. 28, quia omnia praecepta quae fundant obligationem suam in humano consensu et contractu, pendent etiam a dominio divino: ex quo fit, ut mutabilitatem pati possint ex parte materiae, et dispensationem ex parte Dei, qui supremus est dominus: at Matrimonium pendet ex humano contractu: ergo divino subjacet dominio; ergo potest Deus absolute, ait idem Suarez, eodem lib., c. 14, n. 20, solvere vinculum Matrimonii, quia in ejus solutione non occurrit intrinseca et inseparabilis malitia, nisi cum sit privata auctoritate, sine legitima dispensatione. Pariter uxorum simul pluralitas non est intrinseca ac per se mala, quia, ut dictum est non semel, non adversatur primario bono seu fini nuptiarum; est tamen aliquo sensu contraria naturae legi et inclinationi, unde fit ut sola Dei auctoritate, non privata uniuscujusque, licita evadere possit.

Dices 2. nonnulli ex veteribus improbant pluralitatem uxorum in Abraham et aliis, et adulterium fuisse, licet excusatione et venia dignum, affirmant. Ita

S. Ambrosius, lib. 1 de Abraham, c. 4, pro defensione Abrahae qui, vivente Sara uxore, filium ex ancilla quaesivit, haec adducit: 1. *Adulterium tunc temporis nondum lege prohibitum fuisse; 2. quod amore posteritatis, non amore libidinis id fecerit, et de consensu uxoris, ac tandem rei hujus poenitentiam egerit; 3. quod id fecerit in significationem et figuram rei futurae, juxta Apostolum, Galat. 4.*

S. Aug., lib. 2 contra adversarium legis et Prophetarum, cap. 9, et l. 22, contra Faustum, c. 30, et lib. 16 de Civ. Dei, c. 25, idem crimen quod Abrahae Manichaei objiciebant, excusat hac dumtaxat ratione: *«Quod non libidine, sed prolis gratia, idque uxore cogente fecerit.»* Potuisset autem uno verbo crimen diluere, si persuasum hubuisset S. Doctor Agar veram fuisse Abrahami uxorem.

Euthymius quoque Commentario in illud Joan. 8: *«Nos, ajunt Judaei, ex fornicatione non sumus nati,»* dicit, Judaeos his verbis significare voluisse, se non descendere ex Agar concubina Abrahae, cui nimirum per fornicationem junctus ille fuerat, atque Ismaelem suscepit, sed ex legitima ejus uxore, nempe Sara.

Resp. S. Ambrosium in defendenda S. Patriarchae polygamia incertum ac dubium fuisse aliquando; atque inter rationes varias, quas in ipsius gratiam excogitavit, ea certo rejici debet, qua videtur innuere tunc temporis adulterium lege prohibitum non fuisse: nisi forte velis illum loqui non de adulterio ipso, sed de poena per legem adulteris imposita, quae per Moysen determinata primo fuit; adulterium quippe lege naturali omnino prohibitum, eamque legem a nemine invincibiliter posse ignorari, agnoscit ipse S. Ambr., eodem l., c. 11. In ultima igitur, quam adducit, ratione veram posuit Abrahami defensionem, scilicet ipsius cum Agar conjugium non fuisse peccatum, sed mysterium.

S. Aug. locis citatis non dicit Agar non fuisse uxorem, aut conjunctionem Abrahami cum ipsa fuisse adulterium, sed tantum ait; eum non peccasse per libidinem, quia ob amorem dumtaxat prolis, et ex consensu Sarae aliam mulierem cognovit. Hac una responsione contentus tunc fuit S. Doctor, quia accommoda erat, et sufficiebat refellendis Manichaeis. Objiciebant scilicet isti Patriarcharum libidinem, ac petulantiam in pluribus ducendis uxoribus, quibus reponit S. Doctor sanctos illos viros *«non lubrico carnis, sed amore posteritatis ad multas accessisse uxores.»* L. vero 16 de Civit. Dei, cap. 38, aperte scripsit: *«Jacob Patriarcham quatuor habuisse uxores, quia eo tempore nulla lex id prohibebat;»* et l. 22, contra Faustum, cap. 47, dixit: *«Eo tempore id non fuisse contra leges, neque contra consuetudinem; et ideo licitum.»*

Eutymius Judaeorum interpretationem adducit, de qua multum solliciti non sumus: quo vero sensu debeant intelligi citata S. Joannis verba, mox patebit.

Dices 3. necesse non videtur recurrere ad divinam dispensationem, ut excusetur veterum Patriarcharum poligamia: dici quippe non immerito potest, inter multas illas mulieres, quas in consortium thori veteres illi admittebant, unicam dumtaxat fuisse legitimam uxorem, caeteras vero concubinas: sic enim eas passim nuncupat Scriptura, Gen. 25, v. 6: *«Dedit Abraham cuncta quae possidebat Isaac: filiis autem concubinarum largitus est munera.»* Ita Salomoni plurimas fuisse concubinas legimus. Sensum hunc indicare videntur Judaei

apud S. Joann., c. 8, n. 41, cum ajunt: «*Nos ex fornicatione non sumus nati:*» hoc est, non descendimus ex Agar Abrahae concubina, sed ex Sara legitima illius uxore. Idem sentire videtur S. Leo, ep. 2, alias 92, ad Rusticum Narbonensem, cap. 4, ubi distinguit inter uxorem et concubinam, ac docet concubinam non esse veram uxorem, itaut si quis habens concubinam ducat aliam in uxorem, non censeatur ille duplicare conjugium; quod ut probet, adducit exemplum Sarae et Agar.

Resp. hac ratione, si concubinae nomen juxta vulgarem sensum usurpetur magis gravari Patriarcharum culpam, quam excusari: siquidem rei traducuntur fornicationis, imo et adulterii, utpote qui ad alienas accesserint mulieres, contra legem Matrimonii, quo alligati erant cum legitima uxore.

Dico igitur 1. concubinae nomen aliquando, ac fere semper, apud nos aliquid turpe et inhonestum significare, vagum scilicet et omni lege solutum cum muliere concubitum, qui Romanis aliquando legibus permissus fuit, sed apud christianos semper prohibitus. De discrimine concubinae et legitimae uxoris in ipso jure civili, consule Pontium, lib. 7 de Matrim., c. 54, n. 2.

Dico 2, concubinae nomen pro legitima uxore usurpari aliquando, quamquam inferiori et minori cum solemnitate ducta: atque hoc sensu exponi debet canon 17 Concilii primi Toletani, in quo statuitur: «*Ut qui uxorem non habet, sed pro uxore concubinam, a communione non repellatur.*» Si enim per concubinam Synodus intelligeret meretricem, haud dubie repelleret a communione. «*Per concubinam, ait in hunc canonem Binius, intellige uxorem sine dote et externa solemnitate, interventu consensus mutui perpetuo convivendi ductam Ad quod genus uxorum seu concubinarum referendum est, quod scribit B. Aug. lib. de bono conjugali, et refertur, Can. Solet, caussa 32, q. 2, in quibus haec tria erant necessaria: Primum, ut uterque esset solutus (loquitur S. Doctor de tempore legis evangelicae). Secundum, ut daretur mutua fides, quod alteri non conjungerentur, neque a procreatione prolis abhorrerent. Tertium, ut usque ad mortem in ea vitae conjunctione manere proponerent. Hunc contractum nuptias et connubium dici posse concedit S. Augustinus: hoc connubio aliqui junctam*

uxorem appellare non audent, quia non intervenerunt dotalia instrumenta jure civili et canonico requisita ad hoc, ut sit legitima uxor.» His concinit Gratianus ad finem canonis *Omnibus*, dist. 34, ubi sic loquitur: «*Concubina hic ea intelligitur, quae cessantibus legalibus instrumentis unita est, et conjugali affectu ascicitur: hanc conjugem facit affectus; concubina vero lex nominat.*»

Quamquam igitur in Scripturis nonnullae mulieres appellentur concubinae, veras tamen fuisse uxores certum esse debet. Sic Agar, Cethura, Bala et Zelpha, modo uxores dicuntur, modo concubinae, Gen. 16, 28, 30, 35, et lib. 1 Paralip., c. 4; idemque de concubinis Davidis et Salomonis sentiendum est. Et Judicum 19, conjux Levitae unica, nunc uxor, nunc concubina vocatur. Non minus certum, Saram, Rebeccam, Liam, Rachelem, uxores tantum, et non concubinas appellari. Erat igitur istud discrimen inter eas mulieres quae uxores, et, quae concubinae vocantur, quod etsi concubinae verae forent uxores, minori tamen cum solemnitate ducerentur, nec in omnibus, sive bonis, sive honoribus, per tabulas matrimoniales aequales fierent uxori praecipuae, nec earum filii ad haereditatem vocarentur paternam, sed nonnulla dumtaxat legata ab iis acciperent, ut patet ex cap. 25 Gen., quod denique velut ancillae haberentur, ad suscipiendam dumtaxat prolem in thorum conjugalem admissae. Sic Gen. 21, v. 10, de Agar dicitur: «*Ejice ancillam et filium ejus, non enim haeres erit filius ancillae cum filio liberae.*»

Laudatus igitur textus S. Joannis intelligi debet de fornicatione spirituali, quae est idololatria: haec quippe in Scripturis frequenter appellatur fornicatio: quae sensum postulat loci circumstantia; praecedit enim istud: «*Pater noster Abraham est:*» sequitur vero proxime: «*Unum patrem habemus Deum:*» quasi dicerent Judaei: «*Nos non descendimus ex gentibus idololatriis, quae cum multis diis fornicantur, sed ex Patriarchis unius Dei cultoribus.*»

Ad S. Leonem multi respondent eum hic deserendum, cum existimat Agar non fuisse uxorem Abrahae. Bellarminus, de Matrimonio, cap. 11, sic respondet: «*Quoad S. Leonem, inquit, pertinet, distinguit ille uxorem a concubina, et liberam ab ancilla; et concubinam ita accipit, ut ea non vera uxor intelligatur: sed cum exemplum adfert Sarae*

et Agar, de libera et ancilla loquitur. Neque necessario sequitur, ut velit esse omnino eandem, ancillam et concubinam, liberam et uxorem: nam et multae sunt concubinae, quae tamen sunt liberae; et multae sunt ancillae, et tamen uxores. Quare ad exempli a S. Leone allati veritatem, satis est, si Agar ancilla fuit Abrahae, quod est verissimum: non autem necesse est, ut eadem uxor non fuerit. Fateor tamen, pergit Bellarminus, Leonem obscuris et duriuscule loqui. Unde l. 2, de Conciliis, c. 8: *«Cum explicarem, inquit, canonem 17, Conc. Toletani I, dixi: Agar ex sententia S. Leonis non fuisse veram Abrahae uxorem, sed concubinam tantum; secutus nimirum Glossam in Canonem. Non omnis, caussa 521, q. 2, sed in re dubia pium existimo Leonem exponere, ut jam feci.»* Ita Bellarminus.

Dices 4. si licitum fuit veteribus plures habere uxores, quare eam ipsam ob causam reprehenditur Salomon, 3 Regum, c. 11.

Resp. non in eo praecise peccasse Salomonem, quod plures habuerit uxores; sed quod contra legem Dei junctus fuerit cum gentilibus et alienae religionis uxoribus, quarum impotente amore ita obcaecatus fuit, ut falsis diis etiam thus adoleverit.

TERTIA CONCLUSIO.

Christus in lege nova Matrimonium ad primaevam suam revocans originem, dispensationem veteribus datam plane revocavit, atque conjunctionem cum pluribus simul uxoribus illicitam fegit et irritam.

Probat ex Scriptura, Matth. 19, v. 3 et seq. Christus a Pharisaeis interrogatus, an liceret homini dimittere uxorem suam, sic respondet: *«Non legistis, quia qui fecit hominem ab initio, masculinum et foeminam fecit eos? et dixit: Propter hoc dimittet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Itaque jam non sunt duo, sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet. Dicunt illi: Quid ergo Moyses mandavit dare libellum repudii et dimittere? Ait illis: Quoniam Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras; ab initio autem non fuit sic.*

Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur. Ex quibus Christi verbis ista certa et explorata haberi debent: 1. Matrimonium in sua prima institutione esse unius cum una. 2. Moysen ad duritiem cordis permisisse libellum repudiij. 3. Non licere dimittere uxorem, nisi propter fornicationem; quae dimissio quoad thorum debet intelligi, non quoad vinculum, sicut patebit ex dicendis inferius. 4. Denique, eum, qui, dimissa uxore alteram ducit, moechari. Porro si adulter est, qui, dimissa uxore, cum altera copulatur, quanto magis qui, sua retenta priori uxore, ad alteram accedit? Idem repetit Marci 10, vers. 11 et 12, cum hoc solum discrimine, quod nulla exceptio fornicationis adjiciatur, simpliciter enim dicitur: *Quicumque dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, adulterium committit super eam. Et si uxor dimiserit virum suum, et alii nupserit, moechatur.*

Hanc Christi doctrinam apertissime declaravit Apostolus, 1, Cor. 7, v. 10: *His, autem, inquit, qui Matrimonio juncti sunt, praecipio, non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere: quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.* Et Rom. 7, v. 2 et 3, generatim sic pronunciat: *Quae sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi, etc. Igitur vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro: si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri, ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro;* quibus certe testimoniis compertum est, non tantum illicitam, sed etiam ompino irritam esse conjunctionem viri cum secunda uxore, priori adhuc vivente. Ad confirmandam eandem fidem faciunt testimonia veterum, quae Conclusionem prima laudavimus, quibus accedunt.

Can. 7 Concilii Milevitani II, quo dicitur: *Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam, neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito alteri conjungantur; sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur. Quod si contempserint, ad poenitentiam redigantur.*

S. Ambr., l. 1 de Abraham, c. 7: *Non licet tibi, inquit, uxore vivente, ducere aliam: nam et aliam quaerere, cum habeas tuam, crimen est adulterij.*

S. Aug., lib. 2, de adulterinis conjugijs, cap. 4, post relata haec verba Apostoli, Rom. 7: *Quae sub viro est mulier,* etc., sic pergit:

« *Haec verba Apostoli toties repetita, toties inculcata, vera sunt, viva sunt, plana sunt. Nullius viri posterioris uxor esse incipit, nisi prioris esse desierit. Esse autem desinet uxor prioris, si moriatur vir ejus; non si fornicetur.* »

Innoc. I, epistola 3 ad Exuperium, c. 6. ex his Christi verbis Matth. 19: « *Qui dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, moechatur etc., colligit manifestum esse eos, qui interveniente repudia, vel uxore vivente, quomvis dissociatum videatur esse conjugium, alii se Matrimonio cupularunt adulteros esse.* » Eandem ab eadem causam ibidem summus Pontifex, Epistola 9, respondet, invalidum esse Matrimonium ejus, qui falso putans uxorem esse mortuam, cum alia contraxerat. « *Quia, inquit, fide catholica suffragante, illud est conjugium, quod primitus erat gratia divina fundatum; conventumque secundae mulieris, priori superstite, nullo modo potest esse legitimum.* »

Nicolaus I, in Responsis ad consulta Bulgarorum, c. 51: « *Duas, inquit, tempore uno habere uxores, nec ipsa origo humanae conditionis admittit, nec lex christianorum ulla permittit.* »

Innoc. III, cap. *Gaudemus, de divortiiis*, ait: « *Hoc absonum videri, et inimicum fidei christianae (nempe unum virum pluribus simul uxoribus conjungi) cum ab initio una costa in unam feminam sit conversa: et Scriptura divina testetur, quod propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.* » Ponderat ibi S. Pontifex non dixisse Scripturam: *tres, vel plures, sed duos*; neque pariter dixisse: *adhaerebit uxoribus, sed uxori*.

Alexander III, cap. *Licet, De sponsa duorum*, respondet eum qui per verba de praesenti contraxit cum una, posteaque alteri nupsit, « *etiamsi copulam cum ista habuerit, debere tamen ab illa separari,* » ac compelli ut ad priorem redeat, veluti solam legitimam uxorem.

Inde merito Conc. Trid., sess. 24, can. 2, sic statuit: « *Si quis dixerit licere christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege diuina esse prohibitum; anathema sit.* » Ferit ille Canon Lutherum, qui commentario in c. 16 Geneseos scripserat, non esse prohibitum plures simul habere uxores, exemplo Abrahae: « *Quia patrum exempla, inquebat, sunt adhuc libera, seque illam consuetudinem neque introducere velle, neque improbare posse asseverabat.* »

Quaeres, an ista Christi lege teneantur non tantum christiani, sed quicumque homines, etiam infideles; adeoque illicitum et nullum sit quod apud ipsos contrahitur secundum Matrimoniam, priori uxore vivente.

Resp. affirmative: est quippe lex Christi universalis et indefinita: *Quicumque dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, moechatur.* De infidelibus ipsis id specialiter affirmat jam cit., cap. *Gaudemus*. Innoc. III, proposita enim quaestione ista: « *Utrum Pagani post conversionem ad fidem possint retinere omnes uxores, quas duxerant in infidelitate*; respondet: « *Absonum et inimicum esse fidei christianae, quod possint plures illas uxores retinere.* » Paulo post addit: « *Nulli umquam licuisse plures simul habere uxores, nisi quibus fuerit divina revelatione concessum*; » ut antiquis Patriarchis et aliis viris justis, qui idcirco ab adulterii labe excusantur, Porro si ratum et validum fuisset conjugium cum pluribus simul uxoribus apud infideles, tale remaueret etiam post eorum conversionem et Baptismum, in iis qui pacifice cohabitare secum invicem consentirent: « *Per Baptismum enim, ait ibidem S. Pontifex, non solvuntur conjugia, sed crimina dimittuntur.* » Unde rata habentur ea infidelium conjugia, quae vel in gradibus prohibitis, vel cum alio quovis impedimento ex jure dumtaxat ecclesiastico irritante, contracta sunt: quia nempe hisce Ecclesiae legibus obstricti non tenebantur infideles ante suam conversionem. Non ita porro de pluralitate uxoribus: non enim alia conditione ad Baptismum admittuntur, quam ut eam unicam retineant uxorem, cum qua primum conjuncti sunt, caeteris aliis, quae subinde admissae sunt in consortium thori, dimissis; ergo vi legis evangelicae irritum et nullum est a quocumque contractum cum pluribus simul uxoribus Matrimonium.

An vero rei sint adulterii infideles illi, qui pluribus simul uxoribus junguntur, si laborent invisibili ignorantia legis evangelicae, altera questio est, quae non est praesentis nostri instituti. Eos excusare videtur tum recepta apud eos consuetudo, tam ipsa invincibilis ignorantia legis Christi, qui consuetudinem illam olim receptam omnino abrogavit in nova lege.

Dices 1. Valentinianus imperator christianus non tantum duas simul habuit uxores, Severam nempe et Justinam, sed etiam, referente

Socrate, lib. 4 hist., cap. 34, publico edicto permisit unicuique, plures, si vellet, sibi conjugere uxores; neque tamem historia proditum legitimus insurrexisse, ac reclamasse Episcopos adversus legem hanc.

Resp. 1. Quod male gestum est, ac contra legem Christi in jus et exemplum trahi nusquam debere; si ergo verum est quod de illo imperatore narrat Socrates, damnari debet, et ex memoria hominum prorsus deleri.

Resp. 2. cum doctissimo Valesio in notis ad citatum Socratis locum, totam hanc historici narrationem de conjugio Valentiniani cum Justina, et lege ab ipso lata dubiae omnino esse fidei; hujus quippe legis nusquam alibi fit mentio, et ipsum silentium Episcoporum, Damasi praesertim S. Pontificis, rem illam totam commentitiam esse invicte demonstrat. Adde nec paganos historicos, inter quos Ammianus Marcellinus res Valentiniani accurate commemoravit, nec Sozomenum, Theodoretum, aliosque graecos; nec ullum, praeter Socratem, scriptorem hujusce legis meminisse. Praeterea vero quis in animum suum facile induxerit, voluisse christianum imperatorem eam permittere uxorum pluralitatem, quam ipsis Romanorum imperatorum, et quidem infidelium, legibus vetitam fuisse non ignorabat? «*Neminem, inquit lex data a Diocletiano et Maximiano Augustis, lib. 4, codicis ad legem Juliam, de adulteriis, qui sub ditione sit romani nominis, binas uxores habere posse vulgo patet, cum etiam in edicto Praetoris hujusmodi viri infamia notati sint: quam rem competens iudex inultam esse non patiatur.*» Denique, imperatoris exemplo ac legis licentia multi haud dubie incitati, pro innata hominis ad malum propensione, plures tunc temporis duxissent simul uxores: atqui tamen istud minime factitatum ostendit silentium sanctissimorum Episcoporum, qui pro suo in rem christianam studio tantam corruptelam patienti animo muti non tolerassent.

Dices 2. Gregorius II S. Pontifex scribens ad Bonifacium, secundam uxorem permittit cuidam, propter aegritudinem prioris, quam antea duxerat.

Respondent nonnulli cum Glossa super rescripto Gregorii apud Gratianum, caussa 32, q. 7, c. *Quod proposuisti*, Pontificem non concedere aliud conjugium, tamquam justum et legitimum, sed tamquam

minus malum, respectu scilicet fornicationis cum pluribus, quae viro illi, habita ratione ipsius intemperantiae, metuenda erat.

Respondent alii, supposititium videri hocce S. Pontificis responsum, quia Epistola unde desumitur, dubiae omnino et incertae fidei est: siquidem cum Zacharias Gregorii successor ageret in Romano Concilio de Matrimonio inter consanguineos, ac intelligeret ex quadam concessione, ut dicebatur, praedecessoris sui Gregorii concessum fuisse Germanis, ut infra quartum gradum nuptias celebrarent, jussit Epistolam illam Gregorii diligenter in tabulis Romanae Curiae inquiri, quae tamen inventa non fuit.

Respondent denique alii, in casu, de quo agebatur, nullum fuisse prius Matrimonium, nimirum ob perpetuam impotentiam, qua laborabat illa mulier, et qua conjugio inepta prorsus reddebatur: unde permittit S. Pontifex viro illi alteram ducere uxorem, quamquam optaret ut tamquam frater cum priori illa remaneret; *«sed quia hoc magnorum est,»* inquit, concédit ipsi ut cum altera contrahat, modo non deneget priori *«subsidium sustentationis:»* hoc est, ipsi provideat de necessariis ad vitae sustentationem. Plura alia hic sibi objicit Pontius, lib. 7, cap. 52, sed quae propius spectant indissolubilitatem vinculi conjugalis, et commodius referentur ac solventur articulo sequenti.

ARTICULUS SECUNDUS.

De firmitate seu indissolubilitate vinculi conjugalis.

Tam implicata, gravis, ac lubrica est praesens controversia, ut in ea solvenda imparem se aliquando, ac quemlibet *«venialiter falli posse,»* dixerit S. Aug., l. 1 de adulterinis conjugis, c. 25 et lib. de fide et operibus, c. 19, nondum scilicet tunc temporis penitus eliquata, et solemnī Ecclesiae judicio definita, quo jam nobis facem praefereute, ac discussis tenebris, firmiori ac securiori vestigio incedemus.

Cum vero Matrimonii nexus considerari possit in triplici hominum genere, paganis nempe, Judaeis et Christianis, de illius firmitate ac indissolubilitate apud eos omnes disceptandum nobis est. Quod

momentum, ut accurate ac plene, quantum rei gravitas postulat, exequamur, haec discutienda nobis ac solvenda proponimus capita.

Primum, unde repetenda sit firmitas et indissolubilitas vinculi conjugalis: an ex jure naturali tantum, an ex divino positivo, an ex ratione Sacramenti.

Secundum, de firmitate vinculi conjugalis apud infideles: an solvatur per conversionem alterius conjugis ad fidem christianam, et fiat potestas convolandi ad alias nuptias.

Tertium, de firmitate vinculi conjugalis, apud Judaeos: an dirimetur per libellum repudii.

Quartum, de firmitate vinculi conjugalis apud Christianos: an solvi possit per adulterium.

Quintum, an Matrimonium christianorum ratum, et non consummatum, solvatur quoad vinculum per solemnem religionis professionem et quo jure; quidve sit observandum, cum ante consummationem alter conjux transit ad religionem.

Sextum, an S. Pontifex dispensare possit a vinculo Matrimonii rati, sed non consummati.

Septimum, an Matrimonium christianorum ratum et consummatum solvi possit per ingressum in religionem; quidve sit observandum cum alter vel ambo conjuges aut religionem ingredi, aut viæ sacros ordines suscipere desiderat.

Octavum denique, de divortio seu separatione conjugum, tum quoad thorum, tum quoad cohabitationem: an liceat, et quibus de caussis.

Unde repetenda sit firmitas et indissolubilitas vinculi conjugalis: an ex jure tantum naturali; an ex praecepto Dei positivo; an ex ratione Sacramenti.

Prius quam rem ipsam propius aggrediamur, duo sunt observanda.

Primum, apud omnes theologos nonnihil discriminis statui inter Matrimonium legitimum, ratum, et consummatum. Legitimum seu verum vocant, quod contrahitur juxta leges praescriptas a personis

nullo impedimento ligatis: hoc modo legitimum et verum est inter infideles Matrimonium. Ratum dicitur, quod initur a christianis, quodque ex baptismo majorem, quam antea, firmitatem assequitur: cessante scilicet causa et ratione, propter quam in infidelitate contractum dissolvi poterat, nempe causa fidei, in cujus gratiam concessit Deus, ut si ex duobus conjugibus infidelibus unus ad fidem convertatur, alter vero conventi nolit nec cohabitare pacifice, soluto priori vinculo, fiat libera facultas ad alia vota convolvendi. Hoc sensu Innoc. III, C. Quinto de divortiiis, dixit: «*Etsi Matrimonium verum inter infideles existat, non tamen est ratum: inter fideles autem verum et ratum existit, quia sacramentum fidei quod semel est admissum, nusquam amittitur; sed ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo durante perduret.*» Consummatum vero dicitur, quod usu ipso seu carnali conjunctione perfectum est. Distant inter se hujusmodi conjugia, firmitatis ac perfectionis gradu: quod enim christianos ratum est per baptismum, perfectione superat illud, quod inter infideles legitimum quidem ac verum est, sed non tantum, unde fit ut dissolvi possit per conversionem unius conjugis ad fidem christianam. Pariter quod ratum est ac consummatum inter christianos, perfectius est rato tantum et non consummato; quia ratum non consummatum solvi potest per solemnem religionis professionem, ratum vero et consummatum sola morte dissolvitur.

Rationem veluti a priori adducit S. P. Innoc. III, c. *Debitum, de bigamis*, quia scilicet Matrimonium ratum significat dumtaxat unionem Christi cum fidelibus per charitatem, quae dissolvitur per lethale peccatum; Matrimonium vero consummatum significat unionem Christi cum humanitate per incarnationem, quae dissolvi non potest: «*Quod enim Christus semel assumpsit, ait axioma theologicum, nusquam dimisit.*»

Alterum hic observandum, seu potius ex jam dictis superius revocandum, istud est, inter res scilicet jure naturali prohibitas, alias pertinere ad primaria et universalia naturae principia, quae intrinsicam et inseparabilem continet malitiam, neque unquam licitae fieri possunt; alias vero non pertinere, et hoc tantum sensu dici et esse juri naturali contrarias, quod sint minus conformes et consentaneae

naturae inclinationi ac propensioni, a quibus consequenter nullus potest sua privata auctoritate dispensare.

His praenotatis, quamquam omnes orthodoxi theologi (paucis admodum exceptis) communi suffragio doceant, vinculum Matrimonii solvi non posse, nisi duobus in casibus infra designandis; discordes tamen sunt in assignando jure ex quo sit repetenda firmitas illa et indissolubilitas nexus conjugalis. Sunt qui existimant cum Michaelae de Medina, lib. 5, de caelibatu, cap. 72, 88 et 89, post Christum Matrimonium nondum consummatum solo jure ecclesiastico esse insolubile. Ad hanc opinionem impulsivi videntur hi theologi ex alia, quae existimant, Matrimonium ratum et non consummatum dissolvi posse auctoritate S. Pontificis. Alii cum Richardo, dist. 27, art. 2, q. 1; Almaino, in 4, dist. 26, qu. 1, caeterisque, quos appellat Pontius, l. 1, de Matrim., c. 12, n. 4, ad unam dumtaxat Dei voluntatem et institutionem referunt insolubilitatem vinculi conjugalis. Alii contra ad solum jus naturale. Alii denique cum Estio, in 4, dist. 33, §§. 7 et 8, simul ad jus naturale et divinum, ac ipsam sacramenti rationem: circa quod postremum caput adhuc dissident scholae doctores. Multis etenim placet ex ipsa conditione sacramenti, seu mystica significatione Matrimonii, intrinsecam ipsi accedere firmitatem; aliis vero extrinsecam dumtaxat, sensu quem mox exponemus. Non hic commemoro sententiam, quam explicat ac tuetur Thomas Sanchez, lib. 2, de Matrimonio, disp. 13, n. 7 et seq.; facile enim est eam ad aliquam ex mox dictis opinionibus revocare. Sit itaque

CONCLUSIO.

Vinculum Matrimonii firmum est, perpetuum ac indissolubile, tum jure naturali ac primaeva sua institutione, tum jure divino positivo, tum ipsa sacramenti ratione.

Prima pars, quae est de jure naturali,

Probat 1. Quia verum est, legitimum ac insolubile apud infideles Matrimonium: atqui non aliunde quam ex ipso jure naturae ac primaeva sua institutione oriri potest haec firmitas et indissolubilitas.

2. Quia in statu innocentiae indissolubilitatem hanc, ipsa suggerente natura, cognovit Adamus, antequam Deus ullum de illa positivum dedisset mandatum, et Matrimonium ad dignitatem sacramenti evexisset.

3. Ipsa lege naturae essentialia ad certum intercedit discrimen inter fornicationem seu liberum concubitum, etiam suscipiendae prolis causa, et legitimum conjugium; siquidem Scriptura passim nuptias commendat et praedicat, alium vero quemlibet concubitum damnat ac prohibet sub poena exclusionis a regno coelorum, Rom. 4, Ephes. 5, 1 Corinth. 6, Galat. 5. Atqui discrimen illud aliunde melius repeti non potest, quam tum ex periculo prolis, cujus educationi non satis consuleretur in concubinato libero; tum ex firmitate ac perpetuitate, quae annexa est vinculo conjugali, et qua caret concubinatus, qui liber est et omni lege solutus.

4. Firmitatem hanc et indissolubilitatem postulat natura et finis contractus conjugalis. Natura quidem; Matrimonium quippe est animorum corporumque conjunctio ad individuam vitae societatem: at perit illa societas individua si natura sua, et libero conjugum consensu dirimi potest: frigescit non minus ac pene extinguitur amor seu animorum conjunctio, cum uni libero est ab altero discedere: e contra necessitas unionis perpetuae arctius animos devincit et ligat. Finis vero Matrimonii duplex est, potissimum nempe generatio prolis, et liberalis ejusdem educatio: at uterque postulat firmum ac perpetuum conjugum nexum; quomodo enim certus erit prolis pater, si mulier saepius ad libitum repudiata pluribus jungatur? Quis prolem nutriet et educabit? Quis porro futurus esset discordiarum ac dissensionum finis, non tantum in familiis, sed in republica universa, si, dirupto conjugii foedere, et mulier sine viro, et proles sine certo patre ac debita educatione destituta relinqueretur? quibus certe gravissimis incommodis occurrit sapientissimus naturae architectus, ipsa naturae lege ita firmans ac stringens conjugii nexum, ut nulla privata possit auctoritate disrupti.

Haec et alia incommoda ex repudio ac solubilitate Matrimonii postquam exposuit graviori sermone S. Ambrosius, lib. 8 in Lucam, sic pergit: *« Audi legem Domini, cui obsequuntur etiam, qui leges*

ferunt: Quae Deus conjunxit, homo non separet. Sed non solum hic coeleste praeceptum, sed quoddam etiam opus Dei solvitur; quibus certe verbis aperte innuit, insolubile esse Matrimonium, non tantum ex praecepto Dei positivo, sed etiam ex propria sua ac nativa conditione: unde concludit S. Doctor: «*Si nubat (nempe uxor repudiata), necessitas illius tuum crimen est; et conjugium, quod putas, adulterium est.*»

Eadem est S. Jo. Chrysos. doctrina, Hom. 63 in Matth.: «*Nunc, inquit, et creationis, et sanctionis modo, unam uni perpetuo conjungi, et nunquam rescindi oportere docuit. Audi autem quomodo loquatur: Erunt duo in carne una, etc., nec ad mulierem accedere virum simpliciter voluit, vero etiam adhaerere seu agglutinari, potestate dictionis ostendens minime illos esse separandos.*» Et paullo post: «*Quemadmodum igitur scelus est in duo diuidere carnem unam, sic et mulierem a viro suo diripere iniquissimum est. Neque in hoc stetit: sed Deum quoque attulit, dicens: Quod igitur Deus conjunxit, homo non separet. Ita ostendit, et praeter naturam et contra legem esse repudium: praeter naturam quidem, quia una caro inciditur; contra legem autem, quia Deus conjunxit ac jussit non separari.*» Haec S. Jo. Chrysostomus ad rem nostram maxime accommodata.

5. Denique vel ipsis Romanis tam bene consentire visa est cum natura et dignitate Matrimonii ejus firmitas et indissolubilitas, ut, narrante Tertulliano, c. 6 Apologetici, per sexcentos annos nullam apud ipsos extiterit soluti Matrimonii ac repudiatae uxoris exemplum. «*Ubi est, inquit, felicitas illa Matrimoniorum de moribus utique prosperata, qua per annos ferme sexcentos ab Urbe condita, nulla repudium domus scripsit?*» Primus omnium uxorem repudiavit Spurius Carvilius sterilitatis caussa, inquit Valerius Maximus, l. 2, c. 1. «*Qui (pergit historicus) quamquam tolerabili caussa motus videbatur, reprehensione tamen non caruit, quia nec cupiditatem quidem liberorum conjugali fidei praeponi debuisse arbitrabatur.*» Sed eo corruptionis postea devenerunt Romani, ut levissimis ex caussis conjugia solverent, suis repudiatis uxoribus. «*Nunc vero, pergit loco citato Tertullianus, repudium, et votum est, et quasi Matrimonii fructus.*» Narrat jam laudatus Valerius Maximus, lib. 6, cap. 2: «*Sulpitium Gallum uxori nuntium*

misisse, quod eam capite aperto foris versatam agnovisset: idem fecit Publius Sempronius, quod uxor ludos funebres spectasset. Idem et multi alii levissimis de caussis, imo et nulla de caussa, sed ex mutuo conjugum consensu, quod dicebatur *ex bona gratia* disrupto nexu conjugali dabatur licentia ad alias nuptias, permittentibus etiam aliquando christianis imperatoribus, « *quorum lex*, ait S. Ambrosius, in c. 13 S. Lucae, *justa non est. Hoc licet*, inquebat S. Aug., hom. 392, alias 49, inter 50, *non jure poli, sed jure fori.* »

Secunda pars Conclusionis, nempe Matrimonium habere ex primaeva sua institutione, ut perpetuum sic nec dirimi valeat.

Probatur ex cap. 2 Gen., ubi Adam expergefactus a sopore illo gravi, in quo Deus extractam e latere ipsius costam, aedificavit in mulierem, exclamavit, v. 23: « *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea . . . Quamobrem relinquet homo patrem suum, et matrem, et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una,* » seu, ut observat S. Jo. Chrysostomus, hom. 63, in Matth., juxta vim verbi graeci, *adglutinabitur uxori suae*; quod certe verbum apte exprimit unionem indissolubilem: quae enim glutinae adhaerent invicem, ea potius frangas quam solvas. Hanc esse primaevam conjugalis foederis firmitatem ac perpetuitatem significat Christus apud S. Matth., c. 19, ubi post recitata haec Geneseos verba ita concludit, v. 6: « *Itaque jam non sunt duo, sed una caro;* » et vers. 8: « *Moses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras, ab initio autem non fuit sic.* » Ita docet Conc. Trid., sess. 14, c. unico de Matrimonio: « *Matrimonii, inquit, perpetuum, indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronunciauit, cum dixit: Hoc nunc os,* » etc. Quae verba Scripturae non tantum de Matrimonio consummato, vel de Matrimonio fidelium, sed de quocumque legitime contracto, sive apud infideles, sive apud christianos, sive consummato, sive non intelligenda esse solide demonstrat contra Thomam Sanchez, Basilium Pontium, lib. 1, de Matrim., cap. 13, n. 5 et seq. Neque dicas citata verba ad consummatum Matrimonium referri a nonnullis S. Pontificibus. Recte quidem, quia major est apud christianos consummati Matrimonii firmitas, quam non consummati: istud siquidem per solemnem religionis professionem solvi potest, illud vero sola morte. At dum majorem

illam consummati conjugii firmitatem agnoscunt SS. illi Pontifices, et Scripturae verba ad hanc referunt, non ideirco asseruisse censendi sunt Matrimonium ante consummationem solvi posse privata auctoritate; imo illud ex sese firmum esse et indissolubile agnoscunt, quam inferiori quodam gradu, ut jam diximus, respectu Matrimonii consummati.

Tertia pars Conclusionis, jure ac praecepto divino positivo dirimi non posse vinculum conjugale, manifesta est, ex citatis modo Christi verbis, Matth. 19, vers. 16: «*Itoque jam non sunt duo, sed una caru.*» unde concludit: «*Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet.*» Ad hanc divinam legem respexit Apostolus, 1 Cor. 7, v. 10: «*Iis, inquit, qui Matrimonio juncti sunt, praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere: quod si discesserit manere innuptam, aut viro suo reconciliari;*» et v. 39: «*Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit; quod si dormierit vir ejus, liberata est.*» Idem rursus repetit, Rom. 7, v. 2 et 3. Igitur, interprete Apostolo, sola morte dissolvitur Matrimonium, ita ordinante ac jubente Christo.

Positivam hanc Dei legem agnoscit loco antea citato Synodus Trid.: «*Ejusdem nexus firmitatem, inquit, ab Adamo tanto ante pronunciatam, (Christus) his verbis confirmavit: quod ergo Deus conjunxit, homo non separet;*» et Can. 7 ejusdem sess. 24, anathema: dicit iis, «*qui asserunt errare Ecclesiam cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum Matrimonii vinculum non posse dissolvi.*»

Denique eandem Matrimonio indissolubilitatem jure divino annexam esse declaravit sacra Facultas parisiensis in sua celebri adversus Erasmus Censura, an. 1526: «*Est enim, inquit, vinculum Matrimonii jure divino indissolubile, ut ad Corinthios scribens Apostolus demonstrat,*» etc.

Quarta denique pars Conclusionis, nempe ex ratione sacramenti quamdam Matrimonio accedere firmitatem.

Probatur 1. Si sacramentum latiori sensu usurpetur, pro signo rei sacrae, Matrimonium apud infideles hoc modo dici potest sacramentum, quia est signum unionis Christi cum Ecclesia, quemadmodum superius ostendimus ex Innocentio III, c. *Gaudemus, de divortiis,*

ubi affirmat, « *apud infideles existere sacramentum conjugii,* » atque ex illa mystica significatione quamdam trahit indissolubilitatem, licet non tantum, quanta competit Matrimonio christianorum.

2. Si sacramentum stricte et proprie sumatur, quale solum apud christianos repetitur, quamdam etiam firmitatem communicat Matrimonio fidelium, quia perfectius est in Baptismo, et in Matrimonio exprimitur unio perpetua et indissolubilis Christi cum Ecclesia, sive per incarnationem, sive per influxum gratiae: ad quam sacramenti rationem recurrit saepius S. Aug., ut suam vinculo conjugali firmitatem et perpetuitatem asserat. L. de bono conjugali, cap. 7: « *Usque adeo, inquit, foedus illud initum nuptiale cujusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat: quadoquidem vivente viro, et a quo relicta est, moechatur, si alteri nupserit;* » et cap. 24: « *Bonum nuptiarum, inquit, per omnes gentes atque omnes homines in caussa generandi est, et in fide castitatis: Quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere.* » Idem argumentum versant, l. 1 de nuptiis et conc., cap. 10, ubi ait rem sacramento significatam esse perpetuam unionem Christi cum Ecclesia: « *Non tantum, inquit, foecunditas, cujus fructus in prole est; nec tantum pudicitia, cujus vinculum est fides; verum etiam quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus conjugatis, unde dicit Apostolus: Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam. Hujus procul dubio sacramenti res est, ut mas et foemina connubio copulati, quamdiu vivunt, inseparabiliter perseverent . . . Hoc enim custoditur in Christo et Ecclesia, ut vivens cum vivente in aeternum nullo divortio separetur.* »

Eadem est Eugenii IV sententia in decreto, seu instructione Armenis data: « *Tertium, inquit, Matrimonii bonum est indivisibilitas, propter hoc quod significat indivisibilem conjunctionem Christi et Ecclesiae.* »

Si vero quaesieris an firmitas illa et indissolubilitas, quae accedit Matrimonio ex ratione sacramenti, sit intrinseca vel extrinseca, respondebo cum Basilio Pontio, l. 1 de Matr., c. 14, num. 1, extrinsecam dumtaxat esse, « *quia extrinsecam tollit solubilitatem, hoc sensu, ait citatus auctor, quod ex casibus in quibus supremus omnium Dominus*

disposuit Matrimonium dissolvi, cessat jam in baptizatis casus ille in quo dissolvitur Matrimonium in favorem baptizati. Unde ea significatio conjunctionis Christi cum Ecclesia non est ejus insolubilitatis causa, sed signum a posteriori, quo intelligimus jam cessasse illam divinam dispositionem, qua disposuit, ut Matrimonium infidelium, altero converso ad fidem, altero vero nolente cohabitare, dissolveretur.» Ita Pontius.

Dices: Quod jure naturali et intrinseco insolubile est, nusquam dirimi ac dissolvi potest; jus quippe naturale immutabile est, nec in eo dispensatio locum habet: atqui tamen dissolvi potest vinculum Matrimonii, Deo ita dispensante, non tantum in lege veteri cum permisit libellum repudii, sed etiam in lege evangelica, duplici in casu, nempe cum infidelis non vult cohabitare cum altero conjuge ad fidem converso, et cum ante consummationem alter conjugum religionem solemniter profitetur.

Resp. dist. maj. quod jure naturali et intrinsece insolubile est, nusquam potest dirimi ac dissolvi privata auctoritate, et ex causa aliqua Matrimonio intrinseca, concedo: auctoritate Dei supremi rerum omnium domini et propter aliquas causas Matrimonii essentialis accidentales et extrinsecas, nego. Habet itaque Matrimonium ex natura sua et intrinseca conditione, ut a nullo mortalium quacumque de causa possit privata auctoritate dissolvi, quia nullus in ea, quae juris sunt naturalis, auctoritatem suam potest exercere, sed solus Deus naturae auctor pro suo supremo in res omnes dominio. Hinc etsi Angelus et anima rationalis sint ex propria sua et interna constitutione immortales, nec ulla naturali causa possint corrumpi, possunt tamen a Deo absolute destrui. Pariter, licet votum ex se perpetuum sit, et status religionis insolubilis, potest tamen ex legitima auctoritate dispensatio in iis concedi; similiter igitur potest Deus dispensare a vinculo conjugali, quia supremus est corporum nostrorum dominus, quorum usum potest ad tempus sub certis conditionibus permittere. Causae vero, propter quas movetur Deus ut dissolvi aliquando velit nexum Matrimonii, non sunt intrinsecae Matrimonio, quasi solvi exigeret ipsius essentia et natura; sed sunt omnino extrinsecae: talis fuit in veteri lege duritia Judaeorum, in nova vero fidei et professionis religiosae privilegium.

Ad probationem subjunctam, nōmpe jus naturale esse immutabile, nec Deum ab illo posse dispensare, distinguo : Jus naturale, quantum ad prima et universalia principia, et in iis, quae intrinsecam habent et inseparabilem malitiam, est immutabile, nec in eo potest Deus dispensare, non quidem defectu potestatis, sed quia semetipsum negare non potest, concedo : quantum ad remotiora principia, et in iis, quae non sunt intrinsece et per se mala, qualis est pluralitas uxorum simul et solubilitas vinculi conjugalis, nego.

Instabis 1. Si sola hic audiatur vox naturae, tantum abest ut nullo casu dissolvi posse vinculum conjugale suggerat, quin potius multis in casibus dissolvi illud debere, vel ipsa Matrimonii natura et finis attendenti demonstrabit. Est quippe Matrimonium institutum a natura ad unionem animorum, prolis generationem, et subsidium humanae fragilitatis : cum itaque contingit (quod saepe fit) vel conjugum animos ita discordes esse, ac indole dispares, ut pacifice conciliari nusquam valeant ; vel alterum conjugum perpetua laborare impotentia, nec ullam esse spem suscipiendae prolis ; vel conjuges nullam sibi invicem opem, nullum subsidium ferre posse, sive ob diuturnam aegritudinem, sive ob longinquam peregrinationem, sive etiam ob captivitatem vel servitutem, nonne his in occasionibus exigere videtur lex naturae, imo et ipsa Matrimonii essentia, ut solvatur vinculum, et fiat potestas convolandi ad alia vota ?

Resp. nego ant. ad cujus probationem, dico, incommoda mox numerata per accidens Matrimonio advenire : in legibus autem tum divinis tum humanis spectari potissimum debet quod in bonum publicum communius vergit, non vero quod per accidens, et aliquibus in casibus fini earundem legum potest adversari : « *In legibus Matrimonii, ait S. Th. in 4, dist. 33, q. 2, art. 1, magis attenditur quid omnibus expediat, quam quid uni competere possit,* » idest, non cessat lex generalis ob aliquem casum particularem, in quo deficit ratio. quam generaliter spectat. Adde, quod cessante aliqua ratione in Matrimonio, aliae superesse possunt, ex quibus ejus indissolubilitas etiam recte probatur. V. g., in Matrimonio steriliū, in quo non est naturae officium, est saltem remedium infirmitatis, et si aliquando utrumque defuerit, ut cum intervenit aegritudo vel impotentia perpetua, remanet

individua vitae societas, quae est Matrimonii finis praecipuus. Pariter ubi discordant animi conjugum, potest tamen proles suscipi. Verissima igitur est sententia, 1 Corinth. 7, v. 10: «*Praecipio non ego; sed Dominus, uxorem a viro non discedere: quod si discesserit, manere inuptam, aut viro suo reconciliari.*»

Instabis 2. certum ex lege repudii non tantum apud Paganos, sed etiam apud christianos ex legibus christianorum imperatorum diu viguisse. Hanc permisit Constantinus Magnus, l. 3 codicis Theodosiani, tit. 16, *de repudiis*. Hanc Justinianus, Novella 117, ubi plures repudii causas, tum ex parte viri, tum ex parte mulieris exponit. Eandem sub Carolo Magno adhuc in usu fuisse testatur Marculfus, l. 2 Formularum, c. 30, ubi describit formulam, qua scribi solebat ejusmodi repudium. Ex bona etiam gratia seu ex mutuo conjugum consensu, olim dissolvebatur Matrimonium, aliisque de causis in jure civili expressis, ut late probat Pontius, l. 9, c. 1. At si jure naturae firmum ac perpetuum foret, ut dicimus, vinculum conjugale, procul dubio christiani principes repudium naturae legi tam contrariam non permisissent.

Resp. a facto seu exemplo ad jus ipsum trahi non debere hic argumentum. Permisere aliqui principes christiani repudium; ergo licitum est. Pessima certe consecutio: quasi omnes et singulae quotquot umquam extitere civiles leges a christianis principibus latae justae semper et aeternae legi conformes fuerint: nonnulla illi aliquando sanxerunt improbitate, ut ita dicam, hominum superati, ac majus praecavendum malum, quas alias non tulissent, sed quae excusari a culpa non possunt cum adversantur legi divinae et naturali. Jam observat Origenes, Commentario in Matth. «*latae fuisse quasdam leges, non quasi praestantia aliqua et excellentia praeditas, sed quasi ad eorum, qui legi subditi sunt, infirmitatem accommodatas et compositas.*» Atque de legibus hujusmodi dici merito potest, quod Tertullianus de antiquis legibus Romanorum, Apologetici, c. 5: «*Quod adhuc, inquebant, vobis repurgandae leges latent? quae cum iniqua recognoscantur, merito damnantur.*» Cum itaque solutio vinculi conjugalis, ac repudii lex repugnet naturae, ac institutioni primaevae nuptiarum iniqua est.

Ita censuere sancti Ecclesiae Doctores:

S. Hieron., epist. 34, alias 30 ad Oceanum: «*Aliae sunt, inquit,*

leges Caesarum; aliae Christi. Aliud Papinianus; aliud Paulus noster praecipit.»

S. Ambrosius, lib. 8, cap. 16 Lucae, n. 5: «*Dimittis ergo, inquit, uxorem quasi jure, sine crimine; et putas id tibi licere, quia lex humana non prohibet, sed lex divina prohibet.*»

S. Aug., serm. 392, alias 39, inter 50: «*Hoc non licet, inquit, jure poli, et si licet jure fori;*» et l. 5 de nuptiis et concupisc., c. 10: «*Sterilem conjugem, ait, relinquere, ut alia foecunda ducatur, nefas est, quod si quisquam fecerit, non lege hujus saeculi, ubi interveniente repudio sine crimine conceditur . . . sed lege evangelii reus est adulterii.*»

S. Jo. Chrisost., hom. in haec Apostoli verba, 1 Cor. 7: «*Mulier alligata est legi quanto tempore vixerit vir ejus.*» «*Ne mihi, ait, leges ab exteris conditas legas praecipientes dare libellum repudii, et divelli. Neque enim juxta illas juducaturus est te Deus in die illa, sed secundum eam quam ipse statuit.*»

S. Gregorius Nazianz., epist. 211: «*Divortium, inquit, legibus nostris omnino displicet, tametsi romanae aliter decernant.*»

Hocce Gregorii testimonium postquam retulit Nicolaus I, epist. 32, ait: «*Civiles imperatorum leges nullum posse praejudicium inferre evangelicis, apostolicis atque canonicis decretis.*»

Et ante illos Innoc. I, in Epistola ad Exuperium, c. 6, ait: «*Ex utraque parte adulteros esse, qui interveniente repudio alii se Matrimonio copularunt.*»

Haec veterum testimonia non sine consilio hic exscribenda duximus, ut intelligat unusquisque quam leviter et inconsiderate passim in suo de regia in Matrimonium potestate tractatu scripserit Launorius, se legisse saepius permissum a christianis principibus repudium, nec ab Episcopis reprehensam et improbatam eorum legem: haec haud dubie vel non legerat, vel dissimulare saltem voluit Launorius testimonia veterum.

Instabis denique: Si non licet uxorem dimittere, et aliam ducere, magis expedit numquam nubere.

Resp. Ita censuisse Judaeos illos carnales, quos increpat Christus. Cum enim illi ex licentia per Moysen data possent uxore dimissa ducere aliam, dure admodum et aspere audiebant Christum re-

vocantem talem licentiam, restituta primaeva Matrimonii firmitate et indissolubilitate. «*Ab initio non fuit sic: Quod ergo Deo conjunxit, homo non separet,*» dicebat Christus. Christiani ergo, quibus jugum Christi suave esse debet, tantum abest, ut a nuptiis ea de causa revocari debeant, quod perpetuum sit viculum conjugale, quin potius ea ipsa de causa incitari potius, ac moveri ad illas debeant, ut nempe, juxta monitum Apostoli, «*nubant in Domino;*» hoc est, non carnali desiderio neque propter temporalia bona, sed ut filios sancte et in timore Dei educant, suamque cum uxore operentur salutem per mutua pietatis ac religionis officia.

De firmitate vinculi conjugalis apud infideles: an per conversionem alterius conjugum ad fidem christianam solvatur, et fiat potestas convolandi ad alias nuptias.

Quae pertinent ad conjugia infidelium nonnullis hic quaestionibus, et responsis breviter exponemus.

Quaeres 1. An verum et legitimum contrahatur inter infideles Matrimonium.

Resp. affirmative. Probatur manifeste ex Apostolo, 1 Cor. 7, v. 12: «*Si quis frater, inquit, uxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam.*»

Supponit igitur Apostolus uxorem hanc legitime ductam fuisse in infidelitate, alias non permetteret eam retineri a viro converso ad fidem. Et vero conjugalis contractus juris est naturalis, qui vere ac legitime celebrari potest in quacumque religione, ab illis qui nullo impedimento irritante ligati sunt, sive jure ipso naturali, sive civili principum, quibus subditi sunt constitutione. Matrimonium vero illum apud infideles non est verum sacramentum: unde Innoc. III, cap. *Gaudemus, de divortiiis*, ait illud *ratum non esse*, defectu scilicet Baptismi ex quo habet Matrimonium ut ratum dicatur.

Quaeres 2. An Matrimonium in infidelitate contractum dissolvatur per conversionem utriusque conjugis ad fidem christianam.

Resp. negative. Patet ex mox citato Apostoli textu. Si enim vir conversus non debet discedere ab uxore infideli, quae consentit

pacifice habitare et sine injuria Creatoris, quanto magis discedere non debet ab uxore, quae pariter convertitur ad fidem? «*Per Baptismum enim*, ait Conc. Meldense, et post ipsum Innoc. III, cap. *Gaudemus*, non solvuntur conjugia, sed dimittuntur crimina.»

Atque ex his inferre 1. eam infidelem qui sua uxore repudiata alteram duxerat, si ad fidem christianam convertatur, separandum esse a posteriori illa uxore, et cogendum, ut ad priorem redeat: quia nempe lex Christi repudium non admittit, et aliunde lege ipsa naturali dirimi non potest vinculum conjugale; nullum igitur fuit secundum igitur Matrimonium, quamdiu prius firmum stetit. Quod si prior uxor nollet cum marito christiano factio pacifice, et sine contumelia Creatoris cohabitare posset ille, de novo secundam illam, quam in infidelitate non legitimam habuerat, legitime ducere, priori discedente. Ita statuit Innoc. III, c. *Gaudemus*, in fine. Et ita pariter intelligi debet caput *Si quis gentilis*, caussa 18, q. 1, quod dicitur esse Eutychiani Pontificis: «*Si quis gentilis*, inquit, *uxorem dimiserit ante Baptismum*, in potestate ejus erit habere vel non habere.» Si nempe dimissa est per repudium, et nolit ad fidem converti, potest vir conversus ad fidem eam, si velit, rejicere, vel cum ea cohabitare, si fieri illud potest absque periculo subversionis.

Inferes 2. infideles, qui ad fidem convertuntur, et in infidelitate plures duxerunt uxores ab illis separandos esse, sola ea relicta, quae primo ducta fuit. Ita, eodem c. *Gaudemus*, statuit S. P., et quidem apposite ad legem christianam, quae pluralitatem uxorum simul omnino prohibet ac rejicit.

Quaeres 5. An cum alter infidelis convertitur, teneatur habitare cum infideli, qui renuit quidem converti, sed consentit habitare pacifice et sine contumelia Creatoris.

Resp. 1. tempore Apostolorum cum spes erat futurae conversionis infidelis conjugis, licitam fuisse cohabitationem fidelis cum infideli. Ita Apost., 1 Cor. 7, v. 12: «*Si quis frater uxorem habet infidelem*, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam . . . sanctificatus enim est vir infidelis per mulierem fidelem, et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem.» Pontius, l. 7, c. 48, n. 6, putat cohabitationem hanc tunc temporis necessariam fuisse ex praecepto;

o contra Sanchez, l. 7, disp. 73, n. 7, licitam dumtaxat ex consilio existimat, quia expresse Apostolus ait: «*Ego dico, non Dominus:*» ex quo concludit citatus auctor liberum plane fuisse viro fideli recedere ab uxore infideli, vel non recedere. Arcudius, de Matrim. c. 21, distinguit inter praeceptum divinum et humanum, quod Apostoli ad tempus dederunt. Negat ille quidem, citatis Apostoli verbis contineri divinum, sed agnoscit apostolicum mandatum, quod primis illis temporibus congruum fuit, nempe ut discederet pars fidelis ab infideli, quae consentit habitare pacifice et sine contumelia Creatoris, tum ne fortis tali separatione Pagani deterrentur a fide christiana, tum ut ea cohabitatione posset facilius infidelis imbui documentis christianis et ad religionem veram adduci. Sive porro praeceptum sit, sive consilium, certum est tempore S. Augustini licitum adhuc fuisse conjugii fideli habitare cum infideli, imo et tempore Innoc. III, sicut colligitur ex c: *Gaudemus, de divortiiis*, ubi sic loquitur: «*In favorem christianae religionis et fidei, a cujus perceptione per uxores se deseri, timentes viri possunt facile revocari: Fideles hujusmodi licite matrimonialiter copulati, libere possunt et licite remanere conjuncti, cum per sacramentum Baptismi non solvantur conjugia, sed crimina dimittantur.*»

Resp. 2. Nonnullis in regionibus adulta jam Ecclesia, sexto saeculo canonibus cautum esse, ne ex Judaeis conversi ad nos, remanerent cum infideli uxore, nempe ob probabile et quasi certum subversionis periculum. Ita sanxerunt in Concilio Toletano IV, an. 650, can. 62, congregati simul Galli et Hispani. De Judaeis autem potissimum statuit canon, quod magis sint in errore pertinaces et ad subversionem magis proclives. Atque hinc nata inter Theologos controversia, an scilicet ecclesiastica lege jam teneatur infidelis conversus recedere ab uxore in infidelitate permanente, licet consentiat habitare pacifice et sine Creatoris injuria. Fatentur fere omnes, nullam extare scriptam legem, quae prohibeat hanc cohabitationem, usum tamen et consuetudinem jam esse illicitam, nisi forte iis in casibus, in quibus spes affluere potest futurae conversionis, de quibus judicare prudentis est Episcopi vel sacerdotis.

Quaeres 4. Si duorum conjugum unus convertitur ad fidem, alter

nec convertitur, nec vult pacifice cohabitare, quem proles sequi debeat, an fidelem, an infidelem parentem?

Resp. cum distinctione. Si enim proles sit doli capax non est cogenda ad fidem, sed suae libertati relinquenda; nullus enim sui compos ad fidem cogendus est. Ita statuitur, c. 57 Concilii IV Toletani, fides quippe suaderi potest, cogi non potest. Si vero proles non sit doli capax, ejus debet sequi conditionem, qui ad fidem convertitur. Ita, cap. ultimo *de conversione infidelium*, et c. 63, Conc. IV Toletani, quod refertur c. *Judaei* caussa 28, q. 1. Ratio est, quia eo ipso quod alter conjux, fidelis est, potest ab Ecclesia compelli, ut prolem doli non capacem baptizet. Ita, statuit jam citatum caput Conc. IV Toletani. In dubio autem an proles gaudeat usu rationis, in favorem fidei inclinandum est: quamobrem licet attento jure filius minor triennio apud matrem sit educandus, major autem apud patrem, in gratiam tamen fidei, quando pater est fidelis, proles, etsi triennio minor, apud ipsum educanda est; sicut pariter apud matrem fidelem, etsi aetate major.

Quaeres 5. Quibus in casibus, et quo jure solvatur vinculum Matrimonii, cum alter conjux ad fidem convertitur, altero in infidelitate contumaciter permanente.

Resp. Tres in jure canonico assignari casus. Primus si infidelis renuat converti et discedere velit, fidelis sic derelictus potest, soluto priori vinculo, ad alias nuptias convolare. Secundus, si infidelis nolit cohabitare sine contumelia Creatoris, vel non audiat nomen ejus sine despectu, ejus laude prohibeat, domesticos ad defectionem hortetur. Tertius si pertrahat ad peccatum mortale. Ita Innoc. III, c. *Quanto, de divortiiis*: « Si alter infidelium conjugum, inquit, ad fidem catholicam convertatur, nullo modo vel non sine blasphemia divini numinis, vel ut pertrahat ad peccatum mortale, ei cohabitare volente: qui relinquitur, ad secunda, si voluerit, vota transibit: et in hoc casu intelligimus quod ait Apostolus: Si infidelis discedit, discedat, frater enim vel soror non est servituti subjectus in ejusmodi. » Quae verba deprompta sunt ex cap. 7, vers. 15, 1 ad Corinthios, ex quibus intelligimus, in priori casu, permittente Deo, solvi nexum conjugalem, etiam post consummationem ac fidei derelicto fieri potestas ad alias nuptias celebrandas.

« *Non enim, ait Apostolus, servituti subjectus est frater, aut soror in hujusmodi.* » Hoc est, non tenetur vitam ducere coelibem, si discedat alter conjux infidelis.

Quaeres 6. An solvatur Matrimonium per haeresim vel infidelitatem ad quam post baptismum conjuges deficiunt.

Resp. negative: nullo quippe jure, neque divino, neque ecclesiastico, id licitum, imo potius vetitum est: per baptismum enim, ita ratum evadit inter christianos Matrimonium, ut si consummatum fuerit sola morte possit dissolvi. Rationem hanc adducit Innoc. III, cap. Quanto, jam citato, et Conc. Trid., sess. 24, Can. 5, sic definit. « *Si quis dixerit propter haeresim, aut molestam cohabitationem . . . dissolvi posse Matrimonii vinculum, anathema sit.* »

Quaeres 7. An si conjux infidelis consentit pacifice et sine contumelia Creatoris cohabitare cum fidei, liberum isti sit solvere Matrimonium, et aliud contrahere.

Resp. rem hanc inter theologos esse maxime controversam. Sunt qui negant eo in casu dissolvi posse Matrimonium. Ita inter recentiores Estius, in 4, dist. 59, §. 6 et seqq., et inter veteres non pauci, quos appellat Thom. Sanch., lib. 7, disp. 74, n. 8. Sunt contra qui cum Bellarmino, lib. 12 de Matrim., cap. 12. Ad secundum in fine simpliciter affirmant, liberum esse conjugii fidei eo etiam in casu solvere conjugium. Sunt denique, qui cum Th. Sanch., loc. mox cit., n. 9, cum distinctione quaestionem sic solvant. Nempe, quibus temporibus licita fuit cohabitatio fidei cum infidei, dissolvi non potuit Matrimonium: subsequenter vero temporibus, quibus haec cohabitatio prohibita omnino fuit, dissolvi potuit, ita Apostoli mentem atque sententiam interpretante Ecclesia, quae proprie non dirimit vinculum conjugii, sed declarat tali in casu divino juri dissolvi posse; nimirum propter evidens fidei periculum, quod semper huic cohabitationi, seu consortio cum homine infidei annexum est: unde in jure canonico pro eodem fere habetur cohabitare cum infidei, et contumeliam Creatori inferre. Difensores primae sententiae, istis Apostoli verbis, 1 Cor. 6, v. 12: « *Si quis frater uxorem habet infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam,* » verum exprimi praecipuum affirmant: auctores vero secundae opinionis, nudum consilium;

juxta vero patronos tertiae, partim praeceptum esse, partim consilium; praeceptum pro primis Ecclesiae temporibus, quibus non expediebat ut uxores infideles, quae pacifice cohabitare volebant, dimitterentur, ne scilicet gravis et odiosa hic fieret christiana religio: Consilium vero pro temporibus subsequenter, quibus ad Ss. Pontifices, et Episcopos pertinet judicare an expediat ut fidelis discedat ab infideli, quae postrema opinio longe magis nobis arridet.

Quaeres 8. quandonam conseatur dissolutum vinculum Matrimonii inter conjuges, quorum unus convertitur ad fidem, alter vero nec convertitur, nec vult cohabitare cum fideli: an ipso jure ac statim post baptismum, an vero post contractas secundas nuptias: et an necesse sit prius moneri conjugem infidelem.

Resp. ad primum: jure ipso per Baptismum non dissolvi tale Matrimonium, sed per subsequentes nuptias. Ita colligitur ex cap. *Gaudemus*, ubi postquam S. Pontifex Innoc. III, exposuit tres casus, in quibus dissolvi potest Matrimonium inter infideles, addit: « *Quod si conversam ad fidem et illa conversa sequatur, antequam propter causas praedictas legitimam ille ducat uxorem, eam recipere compelleretur.* » Ergo propter tres illas causas non erat dissolutum vinculum Matrimonii ipso jure: namque si solutum fuisset non potuisset compelli ille fidelis ad recipiendam eam uxorem, quae amplior uxor non fuisset. Neque obstat, quod cap. *Si infidelis*, causa 28, q. 2, dicatur, « *contumeliam Creatoris solvere jus Matrimonii circa eum, qui relinquitur.* » Sensus quippe est contumelia creatoris justam praebere causam dissolvendo conjugio; sic tamen ut actu et re ipsa non solvatur nisi per subsequentes nuptias.

Atque hinc inferes: 1. Quamvis Ecclesiae sententia praecesserit declarans liberum esse fideli transire ad alias nuptias, non dirimi per talem sententiam prius conjugium, donec fidelis secundo Matrimonio junctos fuerit, scilicet ea agendi ratione voluit Ecclesia tempus concedere ad infideli, ut converteretur ad fidem, et remaneret cum suo priori conjugem. 2. Si ante Matrimonium a fideli contractum, transeat infidelis alia vota, ea fore irrita, atque si postmodum ad fidem ille converteretur, separandos esset a secunda illa uxore, quia privilegium dissolvendi prius Matrimonium per subsequentes nuptias in

casu proposito, non est a Christo indultum infidelibus, sed fidelibus, in gratiam scilicet fidei, sicut expresse habetur, c. *Quanto, de Divor-tiis*. Inferes 5. Non teneri fidelem qui legitime ad aliud Matrimonium transiit, quod infidelis monitus legitimam habitationem denegaverit, soluto per mortem isto secundo Matrimonio, redire ad priorem conjugem infidelem etiam si tunc ad fidem converteretur. Ratio est, quia prius illud Matrimonium legitime dissolutum fuit: ergo liber est, ut redeat vel non redeat ad illam, interveniente secundae uxoris morte.

Resp. ad secundum, monendam esse uxorem infidelem, an velit legitime cohabitare, priusquam secundae nuptiae celebrentur: nisi forte non posset moneri, sive propter periculum evidens aut vitae, aut subversionis, sive propter locorum distantiam, etc. Ita Gregor. XIII, ejus epistolam describit Basilius Pontius, l. 7, c. 48, n. 23.

Quaeres 9. an solvatur Matrimonium contractum in infidelitate, quando alter conjux religionem solemniter profitetur, aut sacros ordines suscipit, vel obstringit se voto castitatis.

Resp. 1. solvi tale Matrimonium per solemnem religionis professionem: quia eadem est ratio Matrimonii apud infideles etiam consummati, quae ejusdem non consummati apud christianos: atque solvi Matrimonii vinculum rati, non consummati inter christianos per solemnem religionis professionem, paula post ostendemus.

Resp. 2. non solvi nec per ordines sacros, nec per simplex votum castitatis; quia nullo jure solvitur etiam inter christianos, sive per sacros ordines, sive per votum castitatis.

Quaeres 10. an conjuge fideli ad alias nuptias transeunte, propter pervicaciam et infidelitatem obfirmatum alterius conjugi animum, liceat ipsi quoque infideli aliud inire Matrimonium.

Resp. affirmative: quia vinculum conjugale aequaliter ex utraque parte aut stat aut solvitur; ergo cum in casu proposito dissolutum sit ex parte fidelis, necesse et illud quoque dissolvi ex parte infidelis, qui nullo jure prohibetur ab aliis nuptiis celebrandis.

*De firmitate vinculi conjugalis apud Judaeos : an dirimeretur
per libellum repudii.*

Quamquam repudii et divortii nomen promiscue interdum usurpetur, nonnihil tamen discriminis inter utrumque statui debet: divortium quippe separationem quoad *thorum* et cohabitationem: repudium vero quoad vinculum et foedus eandem separationem denotant.

Concessum fuisse Judaeis uxores suas repudiare hoc manifestum est ex, cap. 24 Deuteron., v. 1, ubi sic statuit Moyses: «*Si acceperit homo uxorem, et habuerit eam, et non invenerit gratiam ante oculos ejus propter aliquam foeditatem, scribet libellum repudii, et dabit in manu illius, et dimittet eam de domo sua.*» Inde Pharisei tentantes Christum, Matth. 19, vers. 3, interrogant: «*Si licet homini dimittere uxorem suam quacumque ex causa.*»

Libelli hujus traditur haec fuisse forma: «*Ego dedi ei libellum repudii in manu, schedam abscissionis, et signaculum divisionis, ut sit a me abjecta, et abeat quocumque voluerit, ducique possit ab omni viro, nec eam quisquam prohibere praesumat, juxta constitutionem Moysi et Israel.*» Apud Romanos haec brevis erat scribendii formula: «*Res tuas tibi habeto, vel tibi agito.*»

Ut autem legitime daretur libellus ille repudii, servanda erant quae prescripserat Moyses: 1. quidem, ut nonnisi a marito daretur. solis quippe viris permittebatur uxores repudiare, non uxoribus viros. 2. Cum libellus hic repudii nonnisi subducta ratione et animo sedatiore dari deberet, voluit Moyses, ut scripto daretur, tum ut, ait S. Aug., l. c., de sermone Domini in monte, cap. 14: «*Iracundiam temerariam projicientis uxorem libelli cogitatio temperaret.*» Qua de causa docet idem S. Aug., lib. 39, contra Faustum, cap. 26, necesse fuisse ut libellus hic exararetur a scribis publicis, quorum partes erant judicare an justae forent, vel injustae repudii causae; ita ut si justae non forent libellum non scriberent, sed conjuges ad pacem et concordiam potius revocarent: tum ut haberet uxor repudiata publicum instrumentum, quo constaret se a marito dimissam ac liberam esse alteri nubere. 3. Debebat libellus repudii scriptus dare ipsimet repudiatæ,

nempe ut ipsa omnibus notum faceret se liberam esse a priori vinculo, neve repudians id negare posset, et litibus et adulteriis via praeccluderetur. 4. Debat dari ex gravi et justa causa, quae generatim exprimitur in sacre textu nomine *foeditatis*, quo non tantum fornicatio vel adulterium, sed quaelibet alia notabilis turpitudine corporis vel animi denotatur. Necesse vero non erat causam hanc distincte in libello exprimi, ne forte noceret secundo illius mulieris Matrimonio. Ita censet S. Th., in 4, dist. 33, quaest. 2. Plura de forma repudii apud Judaeos videri possunt apud Abulensem, in cap. 19 S. Matth., q. 52 et seqq., ubi fuse illa exponit.

En quaestionis praesentis status circa quam variae sunt opiniones.

Prima utramque partem affirmantem et negantem problematice defendit, utriusque solvens argumenta, et neutram definiens. Ita S. Th., in 4, dist. 33, q. 2, art. 2, q. 2.

Secunda, docet repudium fuisse permissum, non tamquam rem licitam, quae sine culpa fieri posset, sed tamquam minus malum ad fugienda majora: adeoque minime dissolutum fuisse apud Judaeos per libellum repudii conjugale vinculum. Ita S. Hyeron, l. 4 Commentarii in Matth., cap. 5, et l. 3, cap. 19, et l. 5, adversus Juvenianum, observat quasdam repudiatas altero nuptiarum die iterum nupsisse: « *Uterque*, ait S. Doctor, *reprehendus maritus, et cui tam cito displicuit, et cui tam cito placuit.* » S. Bonav. et alii bene multi quos appellat Sanch., l. 10, disp. 1, num. 5, in eandem descendunt sententiam, quibus accedunt inter recentiores Estius, in 4, dist. 33, q. 9; Sylvius in Suppl. S. Th.

Tertia opinio existimat nec omnino licitum fuisse, nec omnino prohibitum, sed dispensatum esse a Deo, ne repudium illud culpam venialem eccederet. Ita Cajetanus in c. 19. S. Matth.

Quarta denique putat repudium apud Judaeos, Deo dispensante propter duritiam cordis eorum, licitum fuisse: ac per illud soluto prioris Matrimonii nexu, factum esse liberam ad alia vota licentiam. Ita Bellarm., lib. de Matrim., cap. 17, in responsione ad decimam quartam objectionem; Sanch., loc. mox. cit., ubi plures ejusdem sententiae laudat; Pontius, l. 7, cap. 50, et alii non pauci cum quibus sit

CONCLUSIO.

*Libellus repudii, soluto vinculo conjugali, non tantum Judaeis
permissum fuit, sed etiam, Deo dispensante, lipitus.*

Probatur 1. ex mox citatis Scripturae verbis, Deut. 24, quae proprio et nativo sensu non significant tantum permissionem minoris mali ad fugiendum majus, sed licentiam seu facultatem juris. Debent autem intelligi sensu proprio et naturali, quantum fieri potest, juxta regulam generalem de verbis Scripturae interpretandis, traditam a S. Augustino, l. 3, de doctrina christiana, c. 10, praesertim vero in legibus, quae clarae esse debent: neque vero aliter loquitur Moyses cum res exponit, quas non modo permitti vel tolerari, sed etiam licitas esse, non negant ad versarii.

Confirmatur 1. ex eodem, c. 24 Deuter., ubi post verba citata, mulier dimissa dicitur alterum maritum ducere: «*Cumque egressa, inquit Moyses, alterum maritum duxerit, et ille quoque oderit eam... non poterit prior maritus recipere eam in uxorem.*» At nisi dissolutum supponit Scriptura prius Matrimonium, quomodo eum, quem mulier repudiata secundo ducit, maritum appellaret, qui proprie maritus non fuisset in adversa sententia, sed adulter? Quomodo prius maritus prohiberetur recipere redeuntem uxorem, si vere uxor etiam post repudium fuisset.

Confirmatur 2. ex formula ipsa libelli, dicitur enim «*scheda abscissionis, signaculum divisionis,*» qua vir dimissae uxori faciebat potestatem ducendi alium virum; quae certe forma clarissime indicat vere dissolutum fuisse prius vinculum.

Probatur 2. rationibus, quas hic adducit Bellarminus.

Prima est, quia si vinculum per libellum repudii solutum non fuisset, et permissio valde inaequalis, ne dicam iniqua, et conditio mulierum dura maxime fuisset: siquidem viris tunc temporis licebat plures simul habere uxores; una igitur a consortio tori rejecta, potuisset vir alias advocare: at mulieri usquam licuit simul plures habere viros; quae igitur repudiata fuisset, absque spe alterius conju-

gis, vivente priori marito, remansisset, et ita coacta fuisset perpetuò continere ac coelibem vitam agere tunc temporis inusitatam maxime ac infrequentem, quod certe durum maxime videtur.

Secunda, quia lex vetus non damnabat nec puniebat nuptias repudiatarum cum aliis viris; ut patet ex cit. cap. 24 Deut. Legitime ergo illae erant; alias publica et aperta adulteria lex tolerasset, nec prohibuisset, quod certe nemo dixerit de illa lege, quae jubebat mulierem adulteram lapidari.

Tertia, quia lex prohibebat, ne repudiata post mortem secundi mariti posset a priori recipi; et quidem ita prohibebat, ut simul indicaret grave peccatum esse si id fieret, ut constabit expendenti cit. c. 24 Deut. At si per repudium non solvebatur vinculum conjugii, non erat peccatum, nec prohibendum, imo potius optandum, ut uxor rediret ad suum verum ac legitimum maritum.

Quarta, quia mirum esset neque Moysen, neque Prophetas, qui alia vitia populi tam libere reprehendebant, numquam palam reprehendisse ista adulteria quae tam frequentia erant cum repudiatis.

Quinta juxta legem Levit. 21, latam sacerdos non poterat in uxorem ducere viduam, aut repudiatam, aut meretricem, sed virginem dumtaxat: ex qua lege videtur omnino colligi, licuisse aliis ducere repudiatam, quemadmodum licebat ducere viduam.

Sexta, Abraham, jubente Deo, repudiavit Agar, quam duxerat in uxorem, neque probabile videtur coactam illam fuisse perpetuo continere. In idem fere recidit septima ratio. Exodi nempe 21, lex divina constituit, ut si dominus servo dederit uxorem, et ea peperit filios, anno septimo servus egrediatur liber, sed uxor et filii sint domini, atque ita privabatur vir ille uxore, et filiis: quod si vinculum non solvebatur, cogeatur mulier illa sine ulla culpa coelibem ducere vitam, quod certe a moribus prisca populi alienum maxime fuit. Dicendum igitur Deum eo tempore facile dispensasse circa vinculum, sicut dispensaverat circa polygamiam.

Hanc porro repudii legem abrogavit Christus in nova lege Matth. 19, v. 8 et 9: *« Moyses, inquit, ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras: ab initio autem non fuit sic. Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et*

aliam duxerit, moechatur. » Per Christum igitur non tantum apud christianos, sed etiam apud Gentiles illicita sunt repudia, restituto nempe Matrimonio primaevae suae firmitati, quam trahit ex lege ipsa naturali; unde testatur Sanctus Augustinus, lib. de fide et operibus, cap. 1, in Africa non admissos ad baptismum Gentiles, qui, dimissis primis uxoribus, cum secundis nuptias contraxissent, nisi istis rejectis ad primam eamque unicam rediissent. « *Ad hanc, inquit, videntur disputationem impulsæ, quod eos moverit non admitti ad baptismum, qui, dimissis uxoribus alias duxerint; vel foeminas quae, dimissis viris, aliis nupserint, quia haec non conjugia, sed adulteria esse Christus Dominus sine ulla dubitatione testatur.* » Idem apertissime docet Innocent. III, cap. *Quaedam de divortiiis*, cum de repudiata ab infideli sermo esset: « *Qui autem, inquit, secundum ritum suum legitimam repudiavit uxorem, cum tale repudium veritas in Evangelio reprobaverit, numquam ea vivente potest alium, etiam ad Christi fidem conversus, habere.* »

Solvuntur objectiones.

Objicies. 1. Cum Judaei, Matth. 19, vers. 7 Christo objecissent Moysen mandasse dare libellum repudii, Christus 1. verbum *mandavit*, quo usi erant Judaei, mutavit in verbum *permisit*. **2.** Ait Moysen istud permisisse ad cordis duritiam. **3.** Ab initio non ita fuisse; quibus certe indicasse videtur Christus libellum repudii Judaeis permissum non fuisse tamquam aliquid licitum, ad excusationem culpae, sed tamquam minus malum ad immunitatem poenae.

Resp. Nego Conseq. 1. quidem non sine causa verbo *mandavit* substituit Christus verbum *permisit*, ut nempe significaret Moysen non jussisse seu mandasse, sed tantum permisisse Judaeis, ut si vellent, legitima de causa uxores suas dimitterent. Hoc quippe verbo *permisit* demonstrare voluit Christus, non quod sibi ipsi grata foret lex illa repudii, sed quod gens ea cervicosa, malisque moribus enutrita meliorem accipere recusaret: unde addit, ad duritiam cordis Judaeorum datam hanc a Moyse licentiam, nempe ad praecavenda majora mala, et pericula uxorum, quas per iracundiam interfecissent, si perpetuo eas sibi exosas retinere coacti fuissent, ait S. Jo. Chrysostom,

lib. de Virginitate. Quae durities tametsi mala foret, permissio tamen facta ipsius causa, excusabat a peccato, sicut docet S. Thomas, in 4, distinct. 33, quaest. 2, art. 2, quaestioneul. 2, ad 4: «Sicut, inquit, quaedam permittuntur infirmis corporaliter, quae non permittuntur sanis, nec tamen infirmi peccant permissione sibi facta utentes.» Denique merito adjungit Christus «*ab initio sic non fuisse,*» quia nempe haec lex repudii adversatur primaevae institutioni Matrimonii, quae ante Moysen integra et illaesa permanserat, in qua ut dispensaret, fecit dura et pervicax Judaeorum indoles. In evangelica vero lege Christus revocavit Matrimonium ad suam primaevam institutionem et perfectionem.

Objicies 2. Deut. 24, v. 2, uxor repudiata, quae cum altero nupsit, dicitur «*polluta, et abominabilis coram Domino.*» «*Cumque,* ait sacer Contextus, *egressa alterum maritum duxerit, et ille quoque oderit eam, dederitque ei libellum repudii, et dimiserit de domo sua, vel certe mortuus fuerit, non poterit prior maritus recipere eam in uxorem, quia polluta est, et abominabilis facta est coram Domino.*» At non alia certe de causa polluta et abominabilis dicitur illa mulier, nisi quia secundae illius nuptiae, vivente adhuc priori marito, non erant legitimae; sed vera adulteria; unde mulier repudiata, et cum altero nubens comparatur a Jeremia cum fornicariis, cap. 3, v. 1: «*Vulgo dicitur, inquit, si dimiserit vir uxorem suam, et recedens ab eo duxerit alterum, numquid revertetur ad eum ultra? Numquid non polluta et contaminata erit mulier illa? Tu autem fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus, et ego suscipiam te.*»

Resp. 1. cum S. Thoma articulo mox citato, quaestioneul. 3, ad 5, repudiatam quae alteri nupsit, dici pollutam et abominabilem coram Domino, legaliter; eo fere modo quo immundus dicebatur in eadem lege mosaica, qui mortuum vel leprosum tetigisset, non quidem immunditia culpae, sed cujusdam irregularitatis legalis.

Resp. 2. causam, cur mulier illa repudiata, et cum altero viro conjuncta dicatur polluta et abominabilis coram Domino, non esse, quod illegitimae forent illius secundae nuptiae, sed quod Deus reditum illius mulieris ad priorem suum maritum severe prohibuisset: unde juxta hebraeum et graecum textum legitur: «*Quoniam hoc est*

abominabile coram Domino, nempe redire ad priorem illum maritum. Ratio est, quia redivus ille seu repudium cum tacita conditione redivus, sapisset non verum, sed adumbratum repudium, quasi non vere ac sincere repudiata fuisset uxor, sed alteri tantum ad tempus accommodata. Erat et alia causa cur id prohiberetur a Deo, nimirum quia faciliorem aditum, et latiore viam aperuisset repudiis: facilius quippe dimisissent uxores si spes fuisset eas recuperandi post secundas nuptias.

Ad confirmationem ex *Jeremia*, resp. cum *Bellarmino*, Deum ita loqui quasi arguendo a minori ad majus. Quasi diceret: *« Mulier juxta legem Moysis repudiata, non potest a priori suo marito recipi; ego tamen recepturus sum in gratiam populum Israel post suam fornicationem cum pluribus amatoribus, tametsi major sit ratio, qua moveri possem, ut eum non admitterem: hoc est, pro singulari mea clementia et benignitate volo cum populo meo reconciliari, non obstante multiplici idololatia, in quam prolapsus fuerat. »* Finis igitur hujus comparisonis non est, ut assert *Propheta*, mulierem dimissam et cum altero conjunctam eo ipso fornicare, sed ut ostendat majorem esse Dei, quam legis mosaicae benignitatem, cum Deus in gratiam suam populum tam contumacem ac rebellem adhuc recipiat. Lex vero prohibeat uxorem repudiatam a viro suo recipi.

Objicies 5. non aliter permittit Deus Judaeis dimittere uxores suas, *Deut. 25*, quam usuras accipere ab alienigenis, *Deut. 23, v. 19*. Atque usuras numquam sic permisit Deus ut licitae forent, sed tolleravit dumtaxat tamquam minus malas comparate ad eas, quas in fratres suos exercere parati erant prae sua duritia et avaritia.

Resp. nego maj. nam quaelibet usurae absolute et absque ulla discretionem fratris vel extranei damnantur in lege veteri, *Ps. 24, v. 5*, et *54, v. 12*. *Ezechielis 18, v. 9*. Non ergo sine culpa exercebantur a Judaeis etiam in extraneos, licet absque ulla punitione. At non ita est de repudio, quod nullibi in lege veteri damnatur tamquam malum et illicitum.

Objicies 4. si, dispensante Deo, libellus repudii solvisset apud Judaeos vinculum conjugale, nullum tunc temporis fuisset discrimen inter Matrimonium et solutam fornicationem: in eo enim tantum

distat conjugalis unio a fornicaria, quod ista solvi possit et debeat, cum nulla sit lege adstricta; illa vero solvi non possit. At non stat discrimen illud juxta sententiam, quam hic propugnamus.

Resp. neg. major. Tum quia Matrimonium ex se propriaque conditione firmitatem perpetuam exigit, atque per accidens est quod possit dissolvi; non ita fornicatio, quae omni lege soluta est. Tum quia Matrimonium in se bonum est ac honestum: non ita fornicatio, quae ex se mala est. Tum quia mutua esse debet inter conjuges fides et obligatio: non ita inter fornicarios. Tum denique quia filii ex Matrimonio suscepti legitimi sunt, spurii vero qui ex fornicatione.

*De firmitate vinculi conjugalis apud christianos:
an solvatur per adulterium.*

Priusquam ad rem catholicam accedamus propius historice referemus, qui, sit implicatae hujusce quaestionis status, qui Novatorum error, quae diversae catholicorum sententiae.

*Quaestionis status, error Novatorum, ac catholicorum
diversae referuntur sententiae.*

Observatum a nobis non semel fuit obscurissimam et implicatissimam Augustino visam fuisse praesentis quaestionis solutionem: «*Quisquis, inquit, lib. de fid. et operib., cap. 19, etiam uxorem in adulterium deprehensam dimiserit, et aliam duxerit, non videtur aequandus eis, qui, excepta causa adulterii, dimittunt et ducunt: et in ipsis divinis Scripturis ita obscurum est, utrum et iste cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur si alteram duxerit, ut quantum existimo venialiter ibi quisque fallatur;*» et lib. Restit., c. 57: «*Scripti, inquit, duos libros de adulterinis conjugiiis, quantum potui secundum Scripturas, cupiens dissolvere difficilissimam quaestionem. Quod utrum enodatissime fecerim, nescio; imo vero me non pervenisse ad hujus rei perfectionem sentio; quamvis multos sinus ejus aperuerim quod judicare poterit, quisque intelligenter legit.*» Ita timide ac modeste de se ipso sentiebat S. Augustinus, in hac praesenti enodanda

quaestione, in qua venialiter quemque falli etiam aetate sua proficitur, quod nempe nondum plane eliquata fuisset, ac solemnī Ecclesiae totius iudicio definita.

Dubium vero et ancipitem fecit apud veteres non paucos quaestionis hujus solutionem obscura Christi apud S. Matth. 19, sententia: « *Quicumque, inquit, dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur.* » Quae exceptio, « *nisi ob fornicationem* » videtur innuere propter fornicationem licitum esse uxorem dimittere, et aliam ducere. Nodus igitur difficultatis in eo versatur potissimum, quod nempe in adducta Christi sententia exceptio haec « *NISI ob fornicationem*, referenda sit, an tantum ad verbum *dimiserit*, ita ut sensus sit: cum qui uxorem dimiserit propter aliam quam fornicationis causam, moechari, etiamsi aliam non duxerit, quia uxorem sic dimittendo, ad moechandum inducit: an ad verbum *duxerit*, ita ut sensus sit; eum non moechari, qui propter fornicationem uxorem suam dimittit, et aliam ducit.

Talem esse praesentis controversiae statum dilucide aperiunt Patres Concilii Foro Juliensis, an. 794, c. 10: « *Quoniam, inquit, ambiguus interponitur sermo, id est, nisi ob fornicationem quaeri potest utrum ad solam licentiam dimittendi uxorem, an etiam ad utrumque dictum refertur, hoc est ad aliam vivente illa accipiendam, quasi dixerit; qui dimiserit uxorem suam et aliam nisi ob fornicationem duxerit moechatur.* » Hunc vero nodum solvunt adducta S. Hieronymi auctoritate: « *Unde patenter datur intelligi, inquit, quamdiu vivit adultera non licere viro impune secundas contrahere nuptias.* »

Multi nihilominus obscura Christi sententia decepti, aut in alias abire partes, aut sic implicite et ambigue sunt locuti, ut vix certam aliquam et fixam ex eorum verbis sententiam edicias: atque hinc tam varii sunt ac discrepantes nostri theologi in exponendis eorum veterum ea de re testimoniis.

Ac primum quidem ex veteribus haereticis Ebionaei, teste S. Epiphano, haeres. 30, n. 18: « *Non unis dumtaxat nuptiis affinitates inter se conjungebant, sed si cui divortium facere libuerit, ac novum inire Matrimonium ad tertias et septimas usque nuptias per mittebant.* »

Marcioni pariter objicere videtur Tertullian., l. 4, advers. ipsum,

cap. 34, quod Matrimonia dissolveret: «*Si omnino negas, inquit, permitti divortium a Christo, quomodo tu nuptias dirimis?*»

Ex Novatorum pariter posteriorum temporum Lutherus, referente Bellarmino, lib. de Matrim., cap. 15, scripsit, an. 1523, librum in cap. 7 prioris epistolae S. Pauli ad Corinthios, in quo docet dissolvi Matrimonium, et novum inire his de causis: «*1. Cum falsus christianus conjugem christianum deserit. 2. Si conjux conjugem ad furtum vel aliud peccatum inducit. 3. Si ob frequentes rixas molesta est ac gravis cohabitatio. 4. Si unus conjux diu absit.*» In libro vero de Captivitate Babylonica, cap. de Matrim., scribit: «*Errare Papam cum divortium concedit extra causam fornicationis, quam solam Dominus excipit;*» et in libro quem de causis Matrimon. edidit an. 1531, docet «*pauperem qui cum divite Matrimonium inivit et consummavit, posse ad aliud se transferre si non potest retinere conjugem divitem, eo quod affines vel amici ipsius impediant.*»

Martinus Bucerus, in cap. 19 S. Matth., contendit posse dissolvi Matrimonium et aliud contrahi, «*quoties uxor non se commodum viro, aut vir non se commodum uxori praebet.*»

Philippus Melanthoni in locis theologicis, titulo de conjugio, in duobus dumtaxat casibus permittit aliud iniri Matrimonium, etiam priori uxore adhuc vivente. Primus, «*si alter conjugum fornicetur.*» Secundus, «*si alter conjugem injuste deserat,*» idque permittit non tantum parti innocenti (in suis annotationibus ad cap. 5 Matth.), sed etiam nocenti: «*Quia, inquit, nulla est imponendi poena, quam ferre non possit,*» poenam intelligit caelibatus.

Joannes Calvinus, l. 4 Institutionis, c. 14, §. ult., «*inter longam,*» ut ipse ait, «*errorum, mendaciorum, fraudum, nequitiarum seriem,*» quam Romana Ecclesia attexit Matrimonio, istam recenset legem, quam tyrannicam appellat, quod nempe «*viro, qui adulteram repudiaverit, alteram inducere non liceat.*»

Calvino subscribit Martinus Kemnitius in 2 parte examinis Conc. Trid., et Marcus Antonius de Dominis Spalatensis Archiepiscopus et apostata, lib. 5 de Republica christiana, cap. 11, n. 7 et seqq. Adversus huic novatorum errorem duos Canones edidit Synod. Trid., sess. 24, quintum scilicet et septimum.

Erasmus in suis ad 7 caput prioris ad Corint. Annotationibus, aliisque in locis eidem errori, fuisse visus est. Has autem annotationes primum edidit an. 1515, biennio scilicet antequam Lutheri factio erumperet, « *ex quo intelligimus, ait Bellarmi., loc. mox cit., non Erasmus a Luthero, sed Lutherum potius ab Erasmo errorem hunc hausisse.* » Hae sunt Erasmi propositiones, quas sacra Facultas censoria nota confixit an. 1526.

Prima : « *Quae alteri viro sui fecit copiam, jam uxor esse desiit, et Matrimonii jus ademit, sibi divisa carne, cum Deus unam et indivisam esse voluit.* »

Secunda : « *Inter Evangelicos una dumtaxat caussa dirimit conjugium, hoc est violata conjugis fides.* »

Tertia : « *Uxor, quae sui corporis copiam fecit alteri, jam etiamsi non repudietur, desiit esse uxor ; et maritus qui sui corporis copiam fecit alienae, jam ante divortium maritus esse desiit.* »

Quarta : « *Quemadmodum ignis nisi caleat, ita conjugium non est conjugium, nisi ex duobus fiat unus : ex tribus aut quatuor una caro fieri non potest.* »

« Hae propositiones, ait Censura sacrae Facultatis, quatenus per eas praetendi videtur Matrimonium per adulterium dissolvi quantum ad vinculum, haereticæ sunt : est enim vinculum Matrimonii jure divino indissolubile, ut ad Corinthios scribens Apostolus, demonstrat, cum inquit : « *His qui Matrimonio juncti sunt praecipio, non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere : quod si discesserit, manere inuptam, aut viro suo reconciliari.* » Et rursum : « *Mulier obligata est legi quanto tempore vir ejus vivit.* » Et eadem omnino est ratio de viro, sicut de muliere, quia ejusdem B. Pauli sententia, sicut mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir ; ita sui corporis potestatem non habet, sed mulier. Tanta praeterea est indissolubilitas Matrimonii, ut nec per haeresim quae fornicatio est spiritualis, dissolvatur. » Hactenus censura Parisiensis.

Adversus Censuram hanc purgare se tentavit Erasmus edita Apologia, in qua non audet quidem impugnare doctrinam sacrae facultatis, quae tota est Apostoli, sed contendit immerito contrariam inferri ex propositionibus adductis, sibi quoque falso imputari, cum dictae pro-

positiones intelligi possint et debeant de separatione non quoad vinculum, ut placet Censoribus Parisiensibus, sed quoad thorum et cohabitationem. Audiatur Erasmus in citata Apologia: *« Recte, inquit, in Censura praetendi videtur. Nam revera nihil minus cogitabant illa scribens, quam quod interpretantur. Sentio eam desuisse uxorem, quae se praestitit indignam uxoris nomine et conjugii commodis: sicut filius abdicatus negatur esse filius, quod amiserit jus filii, et hominem exuisse dicimus eum, qui vehementer est inhumanus: id autem me sentire declarant verba, quae subjicio. Et Matrimonii jus ademittit sibi. Jus autem conjugii est individua vitae societas, tectum, mensa, et lectus communis, rei familiaris in partem administratio, fortunarum omnium consortium, etc. Ecce virum vocat et non virum qui excidit a fructu conjugii. Quamquam autem non possum explicare nodum, quomodo Christus loquens Judaeis, sentiat de divortio, quod manente conjugii vinculo, tantum separat ab usu Matrimonii, cum illi non aliud nossent repudium, quam unde fit jus cum alia contrahendi; tamen ita tempero sermonem, ut quod dico dirimi Matrimonium, ac fieri divortium, de separatione thori possit intelligi, nec ullum admisceo verbum, quod jus faciam iterandi conjugii. »* Sic Erasmus seipsum ab errore purgare, et Censurae Parisiensis notam a doctrina sua amoliri conatur, bonum in sensum inflexis propositionibus, quibus non immerito offensi fuerant theologi Parisienses. Sed quidquid sit de mente ipsius, eo magis observatione hic digna videtur ejus expositio, quae accommodari facile poterit multis non absimilibus veterum testimoniis pariter explicandis.

Quae vero fuerit plurimorum ex veteribus, tum Graecis, tum Latinis mens atque sententia circum solubilitatem vinculi conjugalis ex causa adulterii, non facile est definire, adeo res haec apud illos implicata et dubia, et anceps multo videtur.

Lauvojus, in tractatu, quem scripsit de regia in Matrimonium potestate, a pag. 452 usque ad pag. 523, longum et taediosum textu cathologum a Christo ad Concilium usque ad Trid. Scriptorum tum Graecae tum Latinae Ecclesiae, qui perpetua et non interrupta traditione docuerunt, ut ipsi videtur, virtute verborum Christi apud, Matth., cap. 19, propter adulterium alterius conjugum dissolvi posse vinculum conjugale, et fieri potestatem ad alias nuptias. Quod si

traditionem hanc concitate passu percurrenti Launojo quisquam occur-
rat scriptor qui aliud sentire audeat, eum, tamquam peregrinum in
doctrina Christi, ac verae traditionis ignarum, urbane et comiter, ut
assolet, excipit. Ita pag. 464, Innoc. I, p. 485; Eug. IV, pag. 508.
Censuram sacrae facultatis adversum Erasmum exagitat, « quae, in-
quit, modum excedit; ac propter tenuitatem suam, notae censoriae, et
censuram nomini nec respondet, nec respondere potest. » Quid ad haec
officiosa et urbana verba responderit sacra facultas, nos latet.

Nobis animus non est singula, quae a Launojo referuntur, expen-
dere hic, ac vindicare veterum testimonium; quorum quae clara sunt
aut decretoria pro veritate catholica, aut supprimit, aut turpiter adul-
terat, ut patet in primis ex pag. 488, ubi fide certe obliqua refert te-
stimonium Joannis VIII, S. Pont. ex epist. ipsius 65, alia vero in
sensum plane alienum detorquet, contra manifestam Auctorum men-
tem, ita certe ut si propius inspiciatur haec Launojana traditio, tota
in fumos evanescat: quae vero difficultatis aliquid habent, in respon-
sione ad objectiones inferius a nobis exponentur.

Verum unum hic praetermittere non possumus, quod Orthodoxos
omnes theologos afficere maxime debet, et adversus liberam ac in-
temperantem Launoji scribendi rationem commovere. Scilicet fingit
ille, tum Christi verbis, tum constanti, ac perpetua Ecclesiae traditio-
ne, a Christo ad Conc. usque Trid., licitum esse adulterii causa uxorem
dimittere, et aliam ducere: attamen Conc. Trid., aliter statuisse
non dissimulat Launojus. Unum ergo ex duobus sequitur in mente
Launoji, aut Conc. Trid. ignorasse veram interpretationem verborum
Christi, ac veram Ecclesiae traditionem; aut ab ea recessisse, no-
yumque confinxisse dogma; quod certe quam injuriosum sit et con-
trarium infallibili auctoritati quam omnes orthodoxi agnoscunt in
Conc. oecumenicis Ecclesiam universam repraesentantibus, nemo non
intelligit, aut saltem Conc. Trid., vere oecumenicum et infallibile non
fuisse, quod alterum temerarium et a comuni omnium Catholicorum
sensu non minus est alienum.

At paratum habet Launojus effugium: quasi enim praesensisset
concitandos in se orthodoxorum omnium animos, quod Synodus Tri-
dentina in dogmate definiendo pugnans, ac contrariam cum tra-

ditione induceret, dixit et quaestionem de solubilitate vinculi conjugalis adulterii caussa, et Canonem ea de re Tridentinum, non dogma seu doctrinam, sed meram spectare disciplinam, quam potuit Synodus pro jure suo immutare, absque praejudicio contrariae ad hoc usque tempus et traditionis et praxis. « *An autem, inquit pag. 320, Canonis istius argumentum disciplinae sit vel doctrinae, haud difficile constabit ei, qui derivatae ab initio Ecclesiae circa Matrimonii dissolutionem traditionis monumenta primum revolvat, deinde revoluta monumenta illis aptabit regulis, quas Trident. Concil. ad sancendum dogma vel disciplinam ;* » Sess. 4, 5, 7 14, cap. 1 et 5; Sess. 21, cap. 4; Sess. 23, c. 1; Sess. 24, in doctrina de sacramento Matrimonii praescripsit.

Verum si vel minimum ad verba Canonis septimi attendisset Launojus, tale non excogitasset figmentum. « *Si quis dixerit, ait Canon, Ecclesiam errare cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam propter adulterium alterius conjugum Matrimonii vinculum non posse dissolvi, anathema sit.* » Haec ne quaeso verba, disciplinam expriment, an dogma? Quod Ecclesia docet *juxta Evangelium et apostolicam doctrinam*, nonne dogma seu doctrinam spectat? Sed de hoc Launojano figmento plura inferius, cum dogma catholicum demonstrabimus: unum obiter observa, Launojum non satis se reverentem erga patres tridentinos demonstrare, cum eos nobis veluti dubios et incertos repraesentat, tum circa doctrinam, tum circa praxim indissolubilitatis Matrimonii ex caussa adulterii. Postquam enim narravit ex Pallavicino qua ratione ad postulationem oratorum reipublicae Venetae temperatus et immutatus sit Canon, sic porgit pag. 517: « *Venerorum oratores, magna quidem suis ad Tridentinos Patres admotionibus consequuti sunt, majora consequuturi sine dubio, si Orientalis Ecclesiae opportunitatibus Romanae et Occidentalis Ecclesiae opportunitates admiscuissent.* » Et quid tandem, Launoje, consequi potuissent? Ut permitterent dissolvi apud nos Matrimonia propter adulterium? At erras haud dubie, et abjecte omnino, ac temerarie de patribus tridentinis auguraris: nusquam illi certe permississent, quod declarant adversari *evangelicae et apostolicae doctrinae*. Sed de Launojo satis. Quale vero ferendum sit judicium de sententia veterum,

tum Graecorum, tum Latinorum circa praesentem nostram controversiam, jam exponendum.

Graecos in ea jam diu versari sententia et praxi, ut dissolvant vinculum conjugale propter adulterium, res est apud omnes certa, de qua Goarius in Notis ad Euchologium Graecorum, pag. 384. Jam anno 1439 tempore nimirum Florentinae Synodi, in ea sententia illos fuisse colligimus ex sess. 25 dictae Synodi, ubi post editam fidei definitionem, inter quaestiones undecim, quas Latini Graecis proposuerunt, haec decima legitur. « *Quare conjugia dirimitis, dicente Domino: Quod Deus conjunxit homo non separet?* » Quaestiones autem illas Mitylinensis Antistes canonicè legitimeque dissolvit; praeterquam duo, cur scilicet Matrimonia dirimantur, et Patriarcha non eligatur.

Si vero primam hujusce praxis ac doctrinae Graecorum quaeras originem, non ita facile erit eam assignare. Graeci recentiores perpetuam vel ab initio et constantem apud se fuisse gloriantur: e contra Arcudius de Matrimonio, cap. 13 et 14, adductis in medium veterum Ss. Patrum Ecclesiae Graecae testimoniis, contendit recentiores a doctrina majorum suorum recessisse; et capitibus 21, 22, 23, 24 et 25, solvit, quae ex Ss. Basilio, Gregorio Nazianz., Jo. Chrysostomo et Epiphanio solent objici. In hac sentiendi varietate haec videntur nobis certius et tutius posse affirmari.

1. Incertum omnino esse quo primum tempore apud Graecos pervaserit atque invaluerit praxis dissolvendi Matrimonia propter adulterium. Origenes quidem Commentario in Evangelium S. Matth. editionis Huetianae, pag. 363 et 364, narrat, sua aetate quosdam Antistites permisisse mulieri, vivente viro, alteri nubere; at neque causam assignat hujus licentiae, et praeterea diserte observat *contra Scripturae legem* hoc factitatum fuisse; unde datur intelligi, non tunc plane approbatam et confirmatam fuisse hanc sententiam.

2. Lege civili per Justinianum Imperatorem lata sexto saeculo, certis de caussis licitum fuisse, repudiata uxore, aliam ducere, omnes fatentur: imo vel ipsa S. Jo. Chrysostomi aetate, hoc est quarto saeculo, talem extitisse legem testatur ipse Homil. in illud Apostol. Cor. 7: *Mulier alligata est Legi*, etc. Verum repugnasse Ecclesiasticam legem aperte ibidem profitetur, ostendens quippe sola morte

dissolvi posse conjugium, sic loquitur. » *Sane scimus, quod nullis novum et inexpectatum videbitur, quod dicimus....* » Et postea : » *Ne mihi leges ab exteris conditas legas, praecipientes dari libellum repudii, et divelli. Neque enim juxta illas judicaturus est te Deus in die illa, sed secundum eas, quas ipse statuit.* » Itaque aetate Jo. Chysostomi Graeca Ecclesia non approbabat legem repudii ab Imperatoribus latam. Eodem saeculo adversus eandem legem pariter invehitur S. Gregorius Nazianz., sicut et in Ecclesia Latina antea citati Ss. Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregorius Magnus, etc. Susplicari non immerito possumus, ex istis civilibus legibus multum roboris accepisse corruptam Graecorum praxim, atque sensim sine sensu Episcopos, ne luctari cum principibus viderentur, eorumque leges improbare, suo silentius abusum tolerasse, qui lapsu temporis tam alias egit radices ut evelli illum aliquando posse vix sperare audeamus.

3. Nec Nicolaus I, in dissidio quod habuit cum Photio, nec Innocentio III in Concilio Lateranensi, nec Gregorius X in Lugdunensi, Graecis objecisse leguntur, quod adulterii causa Matrimonia solverent, sive quod reipsa tunc ea praxis apud ipsos non vigeret; sive quod ex oeconomia quadam, et dispensatione propter leges imperatorias, dissimulare istud voluerint Ss. Pontifices.

4. Ann. 1297, Clemens IV in ea fidei expositione quam pro Graecis misit ad Michaellem Paleologum imperatorem, non aliam affert soluti conjugii causam, quam mortem, apud Raynaldum tom. 14, ad annum Christi 1267 num. 7, et seqq. Non aliam pariter proposuit ann. 1294, in Concilio Lugdunensi Gregorius X.

5. Denique, stante Concilio Tridentino Graecos, qui sub ditione Reipublicae Venetae degebant, in sententia et praxi contraria fuisse, et in eorum gratiam ad postulationem Oratorum dictae reipublicae canonem Tridentinum, qui primo conditus fuerat cum anathemate adversus eos, qui dicerent dissolvi Matrimonium adulterii causa, temperatum at immutatum fuisse, narrat Pallavicinus, lib. 22 Hist. Concilii Tridentini, cap. 4, num. 27, de qua mutatione dicemus inferius.

Ex his inferes. 1. veteres omnes Graecos recentioribus dimittendos non esse, ut placet nonnullis ex nostris, qui existimant diversam esse utriusque Ecclesiae Traditionem circa rem praesentem, atque

aliter Graecos, et aliter Latinos verba Christi apud S. Matth. cap. 19, interpretatos fuisse; graecos de dimissione quoad vinculum, latinos vero de sola dimissione quoad thorum et cohabitationem. Si ita est, pugnat ergo secum apostolica traditio, et aliud ad latinos, aliud ad Graecos dogma transmisit, quod certe fingerè perabsurdum est, una quippe ac simplex est veritas.

Inferes 2. Si qui ex veteribus Graecis obsurius in re nostra locuti sunt, ut certe locutos illos fuisse quilibet aequus aestimator agnoscet, eos vel benigne, si fieri potest, explicandos, ut fecit Arcudius: vel saltem dicendum, in re obscura et nondum definita, eos dubios et ancipites esse, ex quorum proinde verbis nullam certam, ac determinatam elicias sententiam contra catholicam doctrinam.

Inferes 3. utrumque extremum hic declinandum; alterum Lanoji qui omnes veteres Graecos dissolutioni Matrimonii, adulterii causa, fuisse contendit; alterum Arcudii, qui ne unum quidem, qui sit alicujus nominis, sine aliqua benigna interpretatione, dimitti permittit. Laudamus quidem conatum sed vanum aestimamus: neque vero quidquam causae catholicae deperit, si fateamur in re obscura et nondum clare definita, aliquos etiam sanctitate conspicuos, in errorem lapsos esse, quod certe in aliis doctrinae catholicae capitibus, v. g. Baptismo haereticorum, beatitudine non protrahenda ad diem ultimi judicii, et aliis hujusmodi, viris alioqui summis contigisse omnes consentiunt. Errare quippe humanum est: at nusquam errat Ecclesia universa, cujus fides non ex privatorum dictis, sed ex communi fidelium et Episcoporum sensu debet aestimari; atque haec de sententia graecorum historice exponenda erant: nunc de sententia Ecclesiae latinae.

Quamquam in confesso sit apud omnes Ecclesiam latinam firmiter et constantius vel ab initio in ea fuisse sententia, non dissolvi per adulterium vinculum conjugale; non omnibus tamen veteribus Latinis eundem fuisse sensum judicant ex nostris viri eruditi; quibus videtur dogma istud prioribus saeculis non satis certum, distinctam et evolutum fuisse: varii varia eam in rem proferunt testimonia. Ac primo quidem in Africa Pollentius, quem sanctus Augustinus, lib. 2, De adulterinis conjugis, cap. 1, *fratrem religiosum vocat*, dubius et

anceps ea de re S. Augustinum consuluit; sanctus vero ille Doctor, post accuratam meditationem et disquisitionem candide declaravit sibi obscurissimam et implicatissimam videri quaestionem hanc, cujus omnes sinus nondum perspexit, et in qua quisque venialiter falli potest. Ita passim, lib. 1, De adulterinis conjugiiis, cap. 25, lib. de fide et operibus cap. 19, et lib. 2, Retrattationum cap. 57, verba superius laudavimus.

Sixto Senensi, lib. 6 Bibliothecae, annotatione 84, adeo explicatur difficiles visi sunt nonnulli canones antiqui, ut asseruerint patres et concilia ad tempus, ne graviora damna sequerentur, permisisse repudia, atque secunda conjugia.

Covarruvias 2 parte de Matrimonio, §. 6, num. 15, hanc pariter mentem Conc. Eliberitano affingit.

Maldonatus Commentario in cap. 19, S. Matth. in rem eandem citat Tertullianum lib. 4 contra Marcion. Conc. Eliberitanum. Concil. Aurelianense I.

Sirmondus in notis ad epist. 49. Alcimi Aviti Viennensis ait: *«tum ex Avito, tum ex Concilio Venetico, quod habitum est ann. 465, patere persuasum adhuc illis temporibus in Gallia fuisse, propter fornicationem separari virum ab uxore et aliam ducere, Christi permissu licuisse.»*

Petuvius in notis ad haeresim 59 S. Epiphani: *«Inter Veterum, inquit, testimonia, quibus post legitimum divortium permessa innocentibus conjugibus Matrimonia videntur, referrí potest Arelatense primum Concil. ann. 414 Can. 10, qui hic, pergit auctor, obiter est emendandus:»* adjecta scilicet particula *Non*, qua innuitur non prohibitos fuisse nubere eos, qui conjuges suas in adulterio deprehenderunt. Sed de hoc Can. infra in responsione ad objectiones.

Cottelerius Sorbonicae societatis Theologus in notis ad lib. 2, Hermae, ad mandatum 4, num. 1, postquam dixit. B. Augustinum, in duplici libro de adulterinis conjugiiis rem nostram ex professo ita egisse, ut ad idem sentiendum omnes propemodum Latinos antiquos et recentiores adduxerit, subinde tamen multos ipse appellat, quos [arbitrat in aliena fuisse sententia, nempe Lactantium, patres Concilii Venetici; Synodum S. Patricii, Concil. Bituricense, Synodum Ro-

manam sub Leone IV, Theodorum Cantuariensem, Concilium Vermericense Can. 5 et 9, et Compendiense can. 16.

Launojus denique, de quo antea, longam seriem scriptorum Ecclesiae utriusque enumerat a Christo ad Concil. usque Tridentinum, quos putat favisse solubilitati Matrimonii.

Haec autem historice hic referimus, ut pateat, quale sit nonnullorum ex nostris de sententia Veterum circa indissolubilitatem matrimonii iudicium; absit enim, ut eos omnes dimittamus, quos illi appellent.

Quos hactenus laudavimus scriptores, non tam suam, quam veterum exponunt doctrinam, atque sententiam; verum tres sunt inter catholicos qui privatam suam opinionem paullo liberius, ne quid amplius dicam, aperiunt, Cajetanus scilicet, Catharinus, et Launojus ipse antiquorum interpretes.

Cajetanus, Commentario in cap. 19 S. Matth. totus in eam propendit sententiam, posse dissolvi Matrimonium propter adulterium quamquam timide eam proponat: « *Quoniam inquit, non audeo opponere me contra torrentem Doctorum, et iudiciorum ecclesiasticorum, ideo dixi textum (S. Matth. 19) nihil deponere de dimittente fornicariam. Intellego igitur ex hac Domini Jesu Christi lege licitum esse christiano dimittere uxorem ob fornicationem carnalem ipsius uxoris, et posse ducere aliam uxorem, salva semper Ecclesiae definitione, quae hactenus non apparet.* » Ita Cajetanus, e cuius haud dubie memoria exciderat quod anno 1439 dictum fuerat in Concilio Florentino, et definitum in Decreto Eugenii S. P. Obiit autem Cajetanus anno dumtaxat 1554.

Ambrosius Catharinus in Opusculo de Matrimonio, quaest. ultim., et lib. 5 Annotationum contra Cajetanum in fine, quaestionem de dissolubilitate Matrimonii propter adulterium in utramque partem agit atque primum, tum concludit: « *Nec ex Evangelio, nec ex Apostolo posse colligi non licere in causa fornicationis aliud inire Matrimonium:* » quod tamen cum variis canonibus Ecclesiae sit prohibitum, fieri non debet nisi accedente iudicio, et auctoritate Ecclesiae. Id autem soli viro, non uxori licitum esse contendit Catharinus: ita ut solvatur vinculum ex parte uxoris, quae sine spe secundi conjugii debet remanere: Concilio Tridentino interfuit quidem Catharinus sed ad sessio-

nem uque 24, in qua definita fuit indissolubilitas Matrimonii, non supervixit.

Quia vero et Cajetanus, et Catharinus intelligebant variis SS. Pontificum Decretis nova virorum conjugia ob adulterium uxorum prohiberi; idcirco ajunt: «*Decretales pontificias hac in materia non esse definitivas fidei, sed judiciales facti: profiteri autem ipsos Summos Pontifices Romanos, a suis praedecessoribus aliquando in his de Matrimonio judiciis erratum fuisse.*» Inde est, quod uterque ille scriptor opinionem suam subjiciat Ecclesiae judicio.

Launojus denique nostris temporibus, post tam apertam Concilii Tridentinae definitionem, adhuc refragari videtur: eo plenis velis tendit praetensa quam ipse texuit traditio: «*Si ipsi fides verborum Christi apud S. Matth., cap. 19, facilis est et expeditus sensus; atque non tantum dimittendi uxorem fornicationis causa, sed etiam aliam ducendi potestatem facit;*» et pag. 528, inquit non obscure, solutionem Matrimonii ex bona gratia, id est mutuo conjugum assensu omnium primum prohibuisse imperatorum Justinianum. *Non memini inquit, legere me verum extitisse Concilium, ullumve Pontificem, qui ante Justiniani tempus solutum bona gratia Matrimonium Canone vel Decreto confixerit.*» Sic ille insinuat fuisse olim apud Christianos in usu Matrimonii dissolutionem bona gratia. Passim in suo Tractatu asserit, se legisse saepius permissum ab imperatoribus christianis repudium; at non legisse improbatam et damnatam fuisse a Summis Pontificibus et Episcopis legem illam. Quantum ille aberraret, constabit ex probationibus, quas mox subjiciemus.

*Vinculum Matrimonii dissolvi non potest propter adulterium
alterius conjugum.*

PRIMUM ARGUMENTUM.

Ex Scripturis.

Marci 10, 11: «*Quicumque dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, adulterium committit super eam. Et si uxor dimiserit virum suum, et alii nupserit, moechatur.*»

Lucae 16, 18: «*Omnis, qui dimittit uxorem suam, et alteram ducit moechatur: et qui dimissam a viro ducit, moechatur.*» Universalis est Christi propositio: «*Omnis, quicumque nullam causam excipit: Qui sumus nos, exclamat S. August. ea testimonia ponderans, lib. 1 de adulterinis conjugiiis, cap. 9, ut dicamus: Est, qui moechatur, uxore sua dimissa, alteram ducens; et est, qui hoc faciens non moechatur? cum Evangelium dicit, omnem moechari qui hoc facit.*»

Revera Matth. 5, 32, et 19, 9, excipitur causa fornicationis: «*Omnis qui dimiserit uxorem suam, inquit Christus priori loco, excepta fornicationis causa, facit eam moechari, et qui dimissam duxerit, adulterat.*» Verum cum alii duo mox citati Evangelistae illius exceptionis mentionem non faciant, necesse est S. Matthaeum per illos duos exponere: atque exceptionem fornicationis intelligere, non de libertate ducendi aliam uxorem, sed tantum dimittendi adulteram, quam non ex quacumque levi causa, ut solebant Judaei, sed ex gravi dumtaxat, qualis est, v. g., fornicatio, dimitti debere Christus permittit.

Et certe, ut observat hic apposite Bellarm., cap. 16 lib. de Matrimonio, haec Christi sententia, cap. 5, S. Matth. citato: «*Qui dimissam duxerit, adulterat,*» universaliter accipienda est, vel cum exceptione. Si universe, ergo qui dimissam etiam ob fornicationem duxerit, moechatur: ergo non fuerat dimissa quoad vinculum, sed tantum quoad thorum: non enim moecharetur, qui illam duceret, nisi adhuc esset priori viro alligata. Si vero cum exceptione: ergo qui fornicariam a

viro dimissam duxerit non moechatur: ergo melior est conditio fornicariae, quam innocentis et castae: siquidem fornicaria juste dimissa libera est, et alteri nubere potest, innocens vero injuste dimissa, nec priorem virum habere potest, nec alteri nubere. Atqui absurdum istud esset, ut lex Christi aequissima dimissam injuste meliori loco esse velit quam dimissam juste. Ita Bellarminus, loco cit. et Estius in 4, distint. 38, §. 10.

Pari ratione exponi debet similis Christi sententia, cap. 19, S. Matth., v. 9: « *Quicumque, inquit, dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur.* » Exceptio quippe ista *nisi ob fornicationem* referenda non est ad verbum *aliam duxerit*; quasi posita fornicatione uxoris viro permittat Christus aliam ducere, sed ad verbum *dimiserit*: quia, ut diximus, non ex quacumque, sed ex gravi dumtaxat causa, v. g., fornicationis, permittit Christus, ut dimitatur uxor, etiam quoad thorum et cohabitationem.

Sic intelligenda verba esse Christi apud S. Matth, praeter alios duos Evangelistas, Marcum et Lucam, facit et auctoritas S. Pauli, qui nulla pariter adjecta restrictione, sed simpliciter et absolute pronunciat sola morte solvi conjugale vinculum, nec debere uxorem a viro recedere quamdiu ille vivit, 1. Cor. 7, v. 10: « *His, inquit, qui Matrimonio injuncti sunt, praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere: quod si discesserit manere inuptam, aut viro sua reconciliari;* » et vers. 39, « *Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit;* » et Rom. 7, vers. 3: « *Igitur vivente viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro: si autem mortuus fuerit vir ejus; liberata est a lege viri, ut non sit adultera si fuerit cum alio viro* Haec verba Apostoli, ait S. Aug., lib. 2 de adulterinis conjugis, c. 5, toties repetita, toties inculcata, vera sunt, viva sunt, sana sunt, plana sunt. Nullius viri posterioris mulier uxor esse incipit, nisi prioris esse desierit. Esse autem desinit uxoris prioris, si moriatur vir ejus, non si fornicetur. Licite itaque dimittitur conjux ob causam fornicationis . . . nec carebit illo vinculo, etiamsi numquam reconcilietur viro; carebit autem, si mortuus fuerit vir ejus.» Nihil potuit disertius proferre S. Doctor, ut distingueret inter separationem ratione cohabitationis, et ratione vinculi; ac ostenderet licere quidem viro separari ab uxore adultera quoad

thorum, et cohabitationem, remanente tamen priori vinculo, quamdiu illa in vivis superstes est.

Observat hic Estius, juxta Scripturae testimonia mox relata, eandem et parem esse utriusque conjugis conditionem, ut nempe neque viro dimittenti uxorem, neque uxori a viro recedenti, neque nocenti, neque innocenti liceat ad alia vota transire altero vivente conjugis; vinculum enim aequaliter utrimque obstringit, vel solvitur.

SECUNDUM ARGUMENTUM.

Ex traditione Ecclesiae utriusque tam graecae quam latinae.

Non desunt in Ecclesia Graeca, quamquam (fatendum) non ite multi, ac in latina, testes catholicae, et a vitae doctrinae circa indissolubile vinculum Matrimonii. Hos referemus, non omissis aliis qui veritatem aliquando introspexisse, aliquando retractasse, aut saltem in dubium revocasse videntur, adeo obscure et ambigue loquuntur. Itaque

Antiquissimus Hermas, lib. 2 Pastoris, mandato 4, cui titulus est *de dimittenda adultera* Ed. Cottel. p. 46 n. 4, sic Dominum interrogat: «*Si permanserit in vitio mulier?*» Et dixit: «*Dimittat illam vir, et vir per se maneat. Quod si dimiserit mulierem suam, et aliam duxerit, et ipse moechatur. Et postea: Propter poenitentiam: ergo non debet dimissa conjuge sua, vir aliam ducere. Hic actus similis est in viro et in muliere.*»

S. Justinus Martyr, apologia 2 pro christianis, p. 62, inter doctrinae capita, quae Christus circa castitatem dedit, istud recenset: «*Qui repudiatam a viro alteri nupserit adulterium committit.*» Nullam excipit causam S. Martyr, nequidem adulterium alterius conjugis. Et apologia 1, initio narrans historiam cujusdam mulieris christianae, quae a viro suo propter perditam ipsius vitam discessit, non obscure significat separationem hanc thori dumtaxat fuisse et cohabitationis, non vinculi: «*Foemina, inquit, verita ne si de caetero eodem cum illo lecto, eademque uteretur mensa, impietatis quoque ejus fieret particeps misso illi, qui apud eos (Gentiles alloquitur) dicitur repudii libello, ab*

eo sejuncta est: » quoad thorum nempe et mensam, ut ipse exponit. Non aliud igitur continebat ille repudii libellus apud Christianos, ac insipide omnino Launojus fingit hic pag. 453 tali libello licitam fuisse conjugalis vinculi solutionem: « *Alias, inquit, S. Justinus, libellum hunc ab illa muliere datum reprehendisset, si quid vel Christi Evangelio, vel derivatae ab initio christianorum disciplinae contrarium importasset:* » quem tamen non reprehendit. At prius Launojo probandum erat in mente S. Doctoris per tale libellum factam fuisse potestatem, soluto priori vinculo, contrahendi cum altero, quod certe non probavit Launojus, nec probare potuisset, cum ipsemet S. Justinus non aliam commemoret separationem tali libello contentam, quam a lecto et mensa. Unde mirari non debet Launojus, quod talem libellum non improba-verit S. Doctor: licitus quippe erat, in iis praesertim circumstantiis, in quibus erat constituta dicta mulier, quam vir ad nefandas quasque voluptates sollicitabat.

Athenagoras alter religionis nostrae Apologista, haec de moribus et institutis christianorum dicebat apud imperatores, p. 37, B: « *Ut natus est unusquisque nostrum manet, vel nuptiis copulatur unicis; secundae enim decorum quoddam adulterium sunt. Qui enim uxorem suam dimiserit, et duxerit aliam, adulteratur, inquit Dominus noster: neque illam dimittere concedens, cujus delibata est pudicitia, neque alteram ducere.* » Non excipit Athenagoras causam fornicationis, sed absolute et indefinite loquitur. Et certe quomodo permisisset ille viro, dimissa uxore quamquam adultera, ducere aliam, qui etiam ea mortua vix secundas approbat nuptias? Haec profecto male secum cohaerent; unde ad rem suam caute et prudenter Launojus in serie suae praetensae traditionis omisit Athenagoram.

S. Clemens Alexandr. (florebat anno 220) in fine l. 2 Stromatum, p. 310, A. B. sic loquitur: « *Quod autem consulit Scriptura uxorem ducere, nec a conjugio umquam permittit discedere, legem aperte constituit: Non dimittes uxorem, praeterquam propter fornicationem. Adulterium autem existimat conjungi Matrimonio, viro altero ex separatis.* » « *At haec postrema pars, ait Launojus p. 454, debet intelligi cum exceptione memorata: nempe nisi ob fornicationem: alias, inquit, posterior pars periodi primae cum periodo prima non bene conveniret; poneretur exce-*

ptio, et statim auferretur. » Verum si quae sequuntur legisset Launojus, intellexisset facile absolutam esse postremam periodi partem; atque in mente S. Clementis, in muliere a viro dimissa propter adulterium, superesse firmum vinculum conjugale; sola dumtaxat facta separatione thori et cohabitationis. Audiatur S. Doctor. « *Qui autem dimissam accipit uxorem, moechatur eam; hoc est cogit eam moechari. Non solum autem qui dimisit, ex ejus caussa, sed etiam qui eam suscepit, praebens mulieri peccandi occasionem; si enim non suscipiat eam, revertatur ad virum.* » At quaeso quo jure redire illa posset ad virum suum, si omnino solum supponatur per adulterium prius conjugium? Igitur S. Clemens non existimat dissolvi tale conjugium sed potius firmum stare.

Origenes, Clementis discipulus (obiit an. 254), Commentario in Matth. editionis Huaetianae, c. 565: « *Contra Scripturae legem, inquit, mulieri, vivente viro, nubere quidam Ecclesiae rectores permiserunt, agentes contra id, quod scriptum est: Mulier alligata est, quanto tempore vir ejus vivit; et contra illud: Igitur vivente viro mulier vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro. Non omnino tamen sine ratione: haec enim contra legem initio latam et scriptam, ad vitanda pejora, alieno arbitrio morem gerentes eos permisisse verisimile est.* » Agnoscit igitur Origenes esse contra legem Scripturae si mulier, vivente viro, alteri nubat: quamquam Episcopi illos qui aliud permiserunt, ad duritiam cordis, et ad vitanda pejora excusare conetur.

Haec quidem si tantum scripsisset Origenes, plana et aperta forent: verum quae citata in loco sequuntur (nihil enim dissimulandum), dubiam et obscuram nobis efficiunt sententiam: 1. enim non explicat in verbis adductis, an Episcopi illi, de quibus loquitur, permiserint mulieri, vivente viro, alteri nubere propter adulterium, aut suum, aut viri. 2. Objicienti Judaeo Christum permisisse dimittere uxorem adulterii caussa, sicut Moyses permiserat ob foeditatem, quae proprie est adulterium, respondet: 1. Nomine foeditatis Moysen non intellexisse adulterium, siquidem adultera non dimittebatur, sed lapidibus necabatur, sed quodlibet aliud peccatum. 2. Christum ob solum adulterium permisisse solvi conjugium. 3. Se valde dubium haerere, num propter alias gravissimas causas liceret uxorem dimittere, v. gr., propter

veneficium, etc. Audiatur Origenes: «*Servator noster, inquit, haudquamquam connubii solvendi propter nullum aliud flagitium facultatem concedens, quam solam fornicationem in uxore deprehensam... Quaeri autem potest, an uxorem repudiare non liceat, nisi in adulterio deprehensa sit, v. gr., propter veneficium, vel quod infantem ab utroque genitum, viro peregre profecto, interfecerit, vel ob aliam quamlibet caedem: quin et si adulterii quidem insons viri domum clam diripuisse et expilasse animadversa sit, rogaverit aliquis, an ejusmodi uxorem ex aequo et bono repudiabit, utpote vetante Servatore, ne quis, excepta fornicationis causa, uxorem suam repudiet: utrobique enim aliquod apparet absurdum, quod an revera absurdum sit ignoro, tanta enim pati et tolerare flagitia, quae adulterio et scortatione pejora censei queant, plane et ratione videbitur esse alienum; rursus contra Servatoris praeceptum agere, nemo est quin impium esse confiteatur.*» Sic dubius et anceps haeret Origenes, an nempe dimitti possit uxor propter alia gravissima flagitia: si autem de sola dimissione quoad thorum et cohabitationem loqueretur, nullus esset dubio locus. Adde quod loquatur de ea ipsa dimissione ratione adulterii in lege Christi, quam permiserat Moyses in lege veteri propter foeditatem, hoc est quodcumque peccatum propter quod uxor viro displicebat: at dimissionem illam fuisse quoad vinculum, antea ostendimus, igitur non satis clara ac perspecta hic est mens atque sententia Origenis, quamquam aliunde agnoscat et fateatur legem Christi esse, ut mulier, vivente viro, alteri non nubat, nisi velit esse adultera.

S. Greg. Nazianz., (obiit an. 389), in secundo termine, ubi recenset laudes virginitatis, et incommoda connubii, agnoscit illius insolubilitatem, dum illud vocat malum, quod aliquis sibi parat sine ulla prorsus spe repudii. Sic latine versus illos reddidit Jacobus Billius:

*Prospice quanta premant servos incommoda carnis.
Foemina non parva mercatur dote maritum,
Quodque etiam gravius, vitiosum saepe et inertem,
Rursus emenda viro conjux, nec moribus illa
Prædita saepe bonis: quesita attractaque pestis,
Pestis, quam nullam liceat ratione fugare.*

S. Jo. Crysostomus Commentario in cap. 7 prioris ad Corinthios ante citato, diserte affirmat divortium quod humanae leges permittunt, divinis prohiberi, atque Dominus judicaturum fore nos non ex humanis, sed divinis legibus.

Et hom. 17, cap. 5 S. Matth., ad ista verba: « *Qui dimiserit uxorem suam facit eam moechari:* » expresse ait: « *Mulierem expulsam semper remanere uxorem ejus, a quo expulsa est.* »

Et hom. 62 in eundem S. Matth., exponens illa verba: « *Si sic est causa hominis cum uxore, non expedit nubere:* » docet, « *mulierem etiam omni nequitia plenam perpetuo retinendam esse, quamvis onerosum illud et durum videatur. Eo igitur sensu dixit, quod nempe perseveret vinculum conjugii, etiam post dimissam uxorem.* »

Et lib. de virginitate exponens illud Apostoli ex c. 7 prioris ad Cor.: « *Is qui matrimonio juncti sunt,* » etc., diserte affirmat, quantumcumque superveniat inter conjuges discordia ac dissensio propter malos alterutrius mores, sola morte finem conjugio imponendam esse. « *For, inquit, omnem hanc servitatem, futura demum libera, cum obierit.* » Et paulo post: « *At quid, si nollet in gratiam redire? Habes alterum effugium atque evasionem. Quamnam? ejus mortem expecta.* »

Atque hic operosum non erit benigne interpretari eundem Chrysostomum, cum hom. 19 in idem c. 7, prioris ad Corint. ait: « *Per fornicationem nuptias esse dissolutas, universam nuptiarum munditiam evolasse atque discessisse: maritum post fornicationem non esse maritum,* » et alia hujusmodi, quae sunt exponenda, quomodo supra notavit Erasmus; nempe post fornicationem maritum, et uxorem non esse uxorem, quia nempe conjux adulter sibi « *ademit jus omne Matrimonii, societatem vitae individuam, tectum, mensam, communem lectum rei familiaris in partem administrationem,* » etc., uno verbo, quae hic dicit Chrysostomus, recte intelligi posse de separatione quoad thorum et cohabitationem, permanente semper vinculo conjugii.

Quae vero sit S. Basilii fixa et certa sententia vix definias: Homilia septima in Hexameron, sic loquitur: « *Quid sibi vult hic sermo? nimirum necesse esse, ut conjux maritum perferat, licet asperum, licet moribus ferum, nec ob ullam causam conjunctionem dirimere velit. Percussor est? sed vir tuus est. Temulentusne? at tibi est natura conjun-*

ctus. Durusne et implacidus? At membrum jam tuum est, et membrorum praestantissimum.»

Et lib. de virginitate circa medium pronunciat, « *mulierem quae vivente viro alteri nubit, moechari.* » Et postea : « *Non audis, inquit, quod etiam qui dimissam ducit moechatur? Etsi enim pro culpa dimissa est, attamen vivit vir ipsius :* » hoc est, eo vivente, non potest sic dimitti, ut alteri nubat.

Et Can. 48 epistolae ad Antiochum : « *Quae a marito dimissa est, Quae igitur, inquit, a marito dimissa est, mea quidem sententia manere debet (innupta). Si enim Dominus dixit : Si quis reliquit uxorem, praeterquam ratione fornicationis, facit eam adulteram, ex eo quod eam adulteram nominet, exclusit eam a societate cum alio. Quomodo enim potest vir quidem esse reus, ut auctor adulterii, uxor autem nulli esse culpae assinisque propter consuetudinem cum alio viro, adultera a Domino appellata est?* » « *Quod si, ait hic Arcadius, de Matrim., c. 13, de ea quae injuste dimittitur. Sic censet S. Basilius, profecto idem iudicium faceret, et multo magis de ea, quae justa de causa sit repudiata : non enim melioris conditionis est adultera, quam sit casta.»*

Haec revera S. Basilii testimonia rem catholicam confirmare videntur.

Verum quae idem S. Doctor asserit, Can. 8 ejusdem epistolae, mirum in modum incertam, dubiam et obscuram nobis reddunt ejus mentem atque sententiam. Namque postquam dixit parem esse debere, juxta Christi mandatum, mulieris et viri conditionem in his, quae pertinent ad conjugium, atque non licere viro uxorem, nec uxori virum dimittere nisi ex causa fornicationis, fatetur consuetudinem contrariam invaluisse, atque viris quidem licere dimittere uxores adulteras, non vero uxoribus dimittere viros adulteros. « *Consuetudo, inquit, non ita habet, sed in mulieribus quidem multum accurate et diligenter observari invenimus . . .* » Et postea : « *Consuetudo vero etiam adulterantes viros, et in fornicationibus versantes, jubet a mulieribus retineri. Quare, quae cum viro dimisso cohabitavit, nescio an possit adultera appellari; crimen enim hic attingit mulierem, quae dimisit : quam ob causam a conjugio decessit.»*

Haec S. Basilius ex quibus habes juxta Christi mandatum parem

esse debere viri et mulieris conditionem, in his quae spectant Matrimonium, atque tam virum dimittentem mulierem, quam mulierem dimittentem virum adulterari si alteri nupserit. 2. Contrariam in Ecclesia Graeca respectu mulierum invaluisse consuetudinem, nempe ut non liceret uxori quacumque ex causa a viro discedere; e contra liceret viro dimittere uxorem adulteram: cujus rei discrimen adducere difficile judicat S. Basilius, Can. 21, et non immerito quidem, cum ipse agnoscat parem esse debere, ex lege Christi utriusque conjugis conditionem. 5. In eo casu quo uxor virum dereliquisset, contra receptam consuetudinem, quaerit S. Doctor, an mulier, quae cohabitaret cum tali viro, foret adultera; rursus, an vir sic relictus qui ad aliam accessit, sit quoque adulter, aut venia dignus. Ad primum respondet timide ac cum dubitatione. «*Nescio, inquit, an possit adultera appellari.* Ad secundum vero affirmate magis, et absolute ait, *virum sic relictum esse venia dignum, et eam, quae cum ipso cohabitavit, non ideo condemnari.* At si persuasum habuisset S. Doctor, viro etiam propter adulterium dimisso superesse semper firmum primi conjugii vinculum, quomodo dubitasset, an posset adultera nuncupari mulier, quae cohabitaret cum viro a sua uxore dimisso? Quomodo vir ille qui solutus non est, venia dignus dici potest, et ea quae cum ipso habitat, non damnari? Certe difficile est ista componere cum dogmate catholico. Quare Arcudius quamquam nihil non moveat, ut S. Basilium excuset, candide fatetur multos optasse, et seipsum cum ipsis, ut ea numquam scripsisset S. Doctor: atque post longum circuitum eo tandem delabatur ut dicat S. Doctorem improbare illam quam refert consuetudinem, eumque nusquam clare affirmasse «*an vir dimittens uxorem adulteram possit legitime aliam ducere.*»

Obscuram pariter esse S. Epiphanii sententiam, imo et depravatam textum agnoscit doctissimus ejus interpres Petavius in notis ad haeresim 59, n. 4, p. 254. Quamquam enim videatur secundas nuptias permittere post mortem dumtaxat prioris mariti; quae tamen proxime sequuntur, ait Petavius: «*Evidenter demonstrant id Epiphanium veli, licere non modo post conjugis mortem, sed eo quoque superstite, si causa legitima quaequam intercesserit, alias inire nuptias. Nam si de secundis dumtaxat post mortem ageret, quorsum haec adjiceret?*»

Cum occasione aliqua stupri adulteriique aut alterius flagitii, cum ea divortium fecerit, is si alteram uxorem duxerit, aut alteri viro mulier nupserit, sacrarum litterarum auctoritas ab omni culpa illos absolvit, neque ab Ecclesia aut aeterna vita rejicit, sed propter imbecillitatem tolerandos existimat; non ita tamen ut duas alter superstites uxores simul habeat, sed ut ab una separatus, alteram sibi legitime, si lubet, adjungat. Ita S. Epiphanius, quae profecto dogmati, quod hic propugnamus, non favet. In eadem tamen haeresi n. 6, catholice omnino sic loquitur: *Scriptum est, inquit, mulier obligata est nuptiis, quanto tempore vivit vir ejus: si autem mortuus fuerit vir, libera est cui vult nubere. Quo quidem declarat, post viri obitum ab omni illam peccato liberam esse, adeo ut contradicere nemo audeat.* Petavius.

Ex latina Ecclesia.

Tertullianus, lib. 4, contra Marcian, cap. 34, haeretico objicienti Christum contrarium esse Moysi, cum prohibuit repudium a Moyse permissum, reponit, Christum non absolute et simpliciter divortium prohibuisse sed tantum ex parte seu sub aliqua conditione, nempe ut facto divortio non liceat ad alias nuptias transire. *Dico, inquit, Christum conditionaliter nunc fecisse divortii prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem, ut aliam ducat. Qui dimiserit, inquit, uxorem, et aliam ducat, aequè adulter est; ex eadem utique causa, qua non licet dimitti, ut aliaducatur; illicite enim, dimissam pro indimissa ducens, adulter est; monet enim Matrimonium quod non rite diremptum est. Manente Matrimonio nubere, adulterium est. Ita si conditionaliter prohibuit dimittere uxorem, non in totum prohibuit.* Igitur in mente Tertulliani Christus divortium absolute non sustulit, permittit enim illud quoad separationem a thoro, cohabitationem, mensam, etc., at illud sustulit quale permisit Moyses, quod nempe solutionem vinculi et licentiam cum altero nubendi importabat. Cum igitur eod. cap. Tertullianus ait *Christum ex causa adulterii* permisit divortium, debet ad sensum mox dictum exponi; permisit scilicet divortium quoad thorum et cohabitationem, seu, ut ipse loquitur *conditionaliter*; non vero quoad solutionem vinculi.

Ejusdem doctrinae in Ecclesia Africana testes habemus Patres Concilii Milevitani an. 416, can. 17. *Placuit, inquit, ut secundum*

evangelicam et apostolicam disciplinam, neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito alteri conjungatur; sed ita maneant, aut sibiimet reconcilientur. Quod si contempserint, ad poenitentiam redigantur. In qua causa legem imperialem petendam promulgari. Legem vero hanc civilem divinae contrariam revocari et aliam promulgari hic postulant Episcopi, atque temporalem, ut assolent, principum opem implorant ad certiores et firmiores decretorum Ecclesiae executionem, in quo certe nihil novi occurrit, quod nos in admirationem trahere debeat.

Aliud insigne testimonium pro doctrina Ecclesiae Africanae supeditat nobis S. Aug., l. de fide et operibus, ubi testatur ab Ecclesia Africana non admitti ad Baptismum ex gentilibus eos, qui dimissis primis uxoribus cum secundis nuptias contraxissent.

Ecclesia pariter Gallicana in eadem mente fuit atque sententia, quo tempore celebratum est ex diversis orbis provinciis, an. 514, Conc. Arelatense I, cujus est, can. 10: *«De his qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles, et prohibentur nubere placuit, ut in quantum potest, consilium eis detur, ne, viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant.»*

Petavius in notis ad haeresim 59 S. Epiphani, pag. 255, putat eo in Canone deesse negationem, ac legendum: *«Et non prohibentur nubere,»* (nempe per leges civiles): *«Nam, inquit, ille, si prohiberentur nubere, non consilium ad coercendos, sed praecepti necessitas adhibenda fuerat.»*

Verum alii existimant integrum esse canonem absque particula negante, quae reipsa non legitur in Labbeana Conc. editione; Patres vero Arelatenses consilii potius, quam praecepti nomine usos fuisse, quod intelligerent in iis circumstantiis, in quibus leges civiles, dimissa uxore, permittebant aliam duci, adhortandos potius esse fideles, quam per vim cogendos, ne forte, dissidium ac bellum domesticum exoriretur inter utramque potestatem ecclesiasticam et civilem. Interim quod sit Ecclesiae votum, quae mens atque doctrina, citato canone significant aperte Patres illi Arelatenses.

Idem definitum habes in aliis Gallicanis Conciliis, Suessonensi I, an. 745, can. 9; Parisiensi VI, an. 829, lib. 3, can. 2; Nannetensi, an. 896, can. 12; Bituricensi, an. 1031, can. 13.

Hispanicam Ecclesiam in ea quoque fide fuisse, uno conjuge dimisso, quamdiu vivit, alterum non posse ad alia vota convolare, ostendit Conc. Eliberitanum, an. 305, c. 9: « *Fidelis foemina, inquit, quae adulterum maritum reliquerit fidelem, et alterum ducit, prohibeatur ne ducat: si autem duxerit, non prius accipiat communionem, quam is qui reliquit de saeculo exierit; nisi necessitas infirmitatis dare compulerit;* » et c. 2: « *Si qua vidua fuerit moechata, et eadem postea habuerit maritum, post quinquennii tempus, acta legitima poenitentia, placuit eam communioni reconciliari: si alium duxerit relicto illo, nec in sine dandam ei communionem.* » Censuit igitur Ecclesia Hispanica ea aetate non dissolvi Matrimonium per adulterium, quidquid e contra obloquatur Launojus, p. 455.

Eadem fuit doctrina Aquilejensis Ecclesiae, ut patet ex can. 10 Concilii Forojulensis, an. 791, quod initio hujus controversiae exponendo quaestionis statum, laudavimus.

Idem pariter docuit Anglicana Ecclesia, an. 663, quo habita est Synodus sub Theodoro, referente venerabili Beda, l. 4 hist. Anglorum, c. 5, Can., quippe 10, sic statutum legimus: « *Si quisquam propriam expulerit conjugem legitimo sibi Matrimonio conjunctam, si christianos esse recte voluerit, nulli alteri copuletur, sed ita permaneat, aut propriae reconcilietur conjugi.* » Audis ea lege christianum dici et esse, qui, dimissa uxore sua, cum altera non conjugitur.

Idem quoque observatum fuisse in Ecclesia Germanica patet ex Conc. Triburiensi, an. 895, can. 43, 44, 45, etc.

Quae fuerit Romanae Ecclesiae circa rem praesentem antiqua doctrina, colligi potest ex S. Clemente R. P. Inter Canones enim, quos sub nomine Apostolorum refert, hunc recenset, n. 48: « *Si quis laicus uxorem propriam pellens, alteram vel ab alio dimissam duxerit communionem privetur.* »

Innoc. I, scribens ad Exuperium Episcopum Tolosanum, can. 6, haec habet: « *De his etiam requisivit dilectio tua, qui interveniente repudio aliis se Matrimonio copularunt; quos in utraque parte adulteros esse manifestum est. Qui viro vel uxore vivente, quamvis dissociatum videatur esse conjugium, ad aliam copulam festinarunt . . . secundum illud quod legimus in Evangelio: Qui dimiserit uxorem suam, et duxerit aliam, moechatur.* »

Notissima est, ac toto orbe decantata tragaedia illa, qua Nicolaus I Lotharium Imperatorem diris devovit, quod dimissa regina Thierberga, cum Valdrada concubina nuptias celebrasset, damnata Guntharii Coloniensis et Theugualdi Trevirensis Archiepiscoporum sententia, quam pro divortio inique tulerant, magno sui honoris et dignitatis periculo: nam ea de caussa suorum ordinum jacturam a Nicolao passi sunt in Conc. Romano.

Ad haec promptum foret quam plurimum veterum SS. Patrum adjungere testimonia; tres tantum appellabimus, Ambrosium, Hieronymum et Augustinum.

S. Ambrosius, cap. 16 in Lucam: «*Dimittis ergo uxorem, inquit, quasi jure sine crimine: et putas id tibi licere, quia lex humana non prohibet? Qui omnibus obsequeris, Deum verere. Audi legem Domini, cui obsequuntur etiam qui leges ferunt: Quae Deus conjunxit homo non separet;*» et l. 1 de Abrahami, cap. 7: «*Non licet tibi, uxore vivente, uxorem duxere cum habeas tuam; crimen est adulterii.*» Crassa hic est Launoji hallucinatio, cum supponit, c. 461: «*Ambrosium in eos invehi, qui uxores dimittebant sine crimine, id est sine adulterio:*» istud enim sine crimine in textu Ambrosii citato non intelligitur de illis qui uxores suas dimittunt sine ulla caussa et alias ducunt; sed de illis, qui putant se tuta conscientia, et sine peccato posse dimittere uxores suas, etiam ex caussa legitima, et aliis nubere, quia istud permittunt leges humanae: in quo aberrabant illi; lex enim Christi vetat secundum conjugium, vivente altero conjuge, etiam adultero. Hunc esse verborum S. Doctoris planum et apertum sensum constat, quia supponit legibus humanis licitum fuisse uxores dimittere: atqui nequaquam permittunt illae dimitti uxorem sine ulla omnino legitima caussa, et pro sola viri voluntate: ergo illud sine crimine intelligi non debet de eis, qui falso sibi persuadent posse se tuta conscientia uxorem suam dimittere, et aliam ducere, quia id permittunt leges civiles.

S. Hieronymus, epist. ad Oceanum 84, alia ratione excusat Fabiolam, quae, dimisso marito, alteri nupserat, quam quod ignoraret rigorem Evangelii, cujus tamen sui peccati duram illa et publicam sustinuit poenitentiam. In epist. vero ad Amandum presbyterum, diserte docet sola morte dissolvi vinculum conjugale. Idem repetit,

comment, in c. 19 S. Matth. Fallitur Launojus cum ait, p. 465. Hieronimum in ea fuisse mente, non licere quidem uxori dimittere virum adulterum, sed id licere viro respectu uxoris: contrarium quippe aperte declarat tum in epistola ad Oceanum, ubi ait, id omne quod viris jubetur, consequenter redundare in foeminas: « *Neque enim, inquit, uxor adultera dimittenda est, et moechus tenendus;* » tum Comment., in c. 15 S. Matth. in epist. ad Amandum.

S. denique Augustinus in duobus libris ad Pollentium, de adulterinis conjugiiis, ex professo conclusionem nostram demonstrat. Nonnulla ipsius verba supra laudata sunt, quae hic sufficere debent, praesertim cum non videatur repugnare Launojus, qui aliunde S. Doctorem vellicat, quem aut contradictionis, aut non ita accurati ratiocinii reum tacite cuperet hac in parte traducere.

Conc. Trid. huic constanti ac perpetuae traditioni firmiter inhaerens, sess. 24, dogma quod hic propugnamus, confirmavit.

Capit. unico de Matrim., dictae sess., sic loquitur: « *Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronunciauit, cum dixit: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.*

Can. 5 ejusd. sess. adversus novatores Lutheranos et Calvinistas sic statuit: « *Si quis dixerit propter haeresim aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a conjuge, dissolvi posse Matrimonii vinculum: anathema sit.* »

Can. vero 7, rem nostram propius attingit his verbis: « *Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum Matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero conjuge vivente, aliud Matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera, aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero, alii nupserit, anathema sit.* »

Hujus postremi Canonis occasione duplex apud theologos excitatur quaestio.

Prima est, an quod hic statuit Synodus Trid., disciplinam spectet vel dogma.

Secunde, an dogma de fide sit: hoc est, an indissolubilitas vinculi conjugalis, etiam adulterii causa, sit dogma fidei a Synodo Tridentina definitum.

Quantum ad primum; Launojus in ea mente fuit, sicut antea diximus, Tridentinum canonem meram spectare disciplinam.

Verum falsa omnino et improbanda est opinio. 1. Quia verba ipsa Canonis aliud omnino sonant: « *Si quis dixerit, ait, Ecclesiam errare cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, non posse dissolvi,* » etc. Idem jam an. 416, dixerat citata Synodus Milevitana. Quod autem docet Ecclesia juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, procul dubio dogma est, a quo discedere non licet. 2. Error proprie adversatur veritati seu dogmati sicut abusus receptae disciplinae: Canon vero citatus expresse definit non errare Ecclesiam cum docet, etc. ergo Can. Trid. de doctrina loquitur, non de mera disciplina. 3. Quod disciplinae dumtaxat est ecclesiasticae, mutari potest ab Ecclesia, prout expedire prudenter judicaverit: ita usum calicis olim laicis concessum, optimis de causis mutavit et abrogavit, ut alia hujusmodi bene multa praetermittamus. Si ergo solubilitas vel indissolubilitas Matrimonii propter adulterum sit res disciplinae libera, posset Ecclesia, vel S. Pontifex propter adulterium solvere vinculum conjugale, et dare licentiam ad aliud ineundum Matrimonium, at quantum istud sit absurdum, et doctrinae evangelicae contrarium, et quantum in rempublicam christianam turbarum ac confusionis induceret, si hac praetensa sua auctoritate uti vellet Ecclesia aut, S. Pont. nemo est, qui statim non intelligat. 4. Denique, Canon ille Lutheranos et Calvinistas ferit: at isti contra veram doctrinam Matrimonii peccabant, non contra solam disciplinam; igitur Can. non ad disciplinam, sed ad doctrinam pertinet.

Quantum vero ad alteram quaestionem, utrum scilicet indissolubilitas Matrimonii, etiam supposito adulterio alterius conjugum, sit dogma fidei, ait. Can. Trid. definitum, asseverare non audemus: quae enim narrat Conc. Histor. Card. Pallavicinus, lib. 22, cap. 4, num. 7 suadere videntur, Conc. idcirco Con., conceptum cum anathemate adversus eos qui dicerent dissolvi posse Matrimonium propter adulterium, postea in gratiam Graecorum qui sub ditione Reipublicae

Venetæ degebant, immutasse ac temperasse, ne rem expresse ac conceptis verbis definiret. Ita oratores veneti qui quod postulabant, sunt assecuti, Canone temperato, et reformato eo ipso modo, quo jam extat.

Hac porro Canonis mutatione videntur Patres Trid. non obscure significare, se in animo non habuisse fidei dogma proponere sub poena anathematis credendum, et observandum, aut damnare Graecos in contraria sententia et praxi versantes: si enim id voluissent procul dubio Canonem non immutassent nec temperassent, auditis Venetiæ Oratoribus.

Adde et in ipso Concilio Florent. sess. 25 Graecos tamquam in fide concordēs ab Eugenio IV S. P. amice compellari, quamquam sciret eos propter adulterium conjugia dirimere; neque ea de re postulatos legitimam potuisse reddere rationem.

Quamquam vero negari non possit Canone sic reformato Graecos aperte non damnari, et lato anathemate percelli dumtaxat Lutheranos, qui affirmabant errare Romanam Ecclesiam, cum docet non posse dissolvi Matrimonium propter adulterium; nihilominus tamen rem propius inspicienti videbitur, doctrinam, quam proponit Synodus, fidei esse, etsi clare ac explicitè id non exprimat; atque totam Canonis mutationem non doctrinae substantiam, quae semper immota subsistit et integra, attingere, sed unam dumtaxat poenam anathematis, quam in gratiam Graecorum et oeconomia quadam, revocavit et immutavit Synodus, ad supplicationem praetorum Reipublicae Venetae. Id ita esse constat.

1. Ex verbis Canonis, quibus declarat non errare Ecclesiam cum docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, non posse dissolvi Matrimonium propter adulterium. Si itaque non errat Ecclesia cum ita docet, ergo doctrina ejus vera est, et conformis evangelicae et apostolicae. Doctrina porro evangelica et apostolica, nonne fidei nostrae caput est? Nonne opposita doctrina error est contra evangelicam et apostolicam doctrinam? Sic itaque arguimus: Non errat Ecclesia, cum docet juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, dissolvi non posse Matrimonium propter adulterium: ergo errat contra evangelicam et apostolicam doctrinam, qui asserit illud dissolvi posse;

quae consecutio est manifesta; non datur enim medium inter errorem et veritatem, ac necesse est dogma aliquod aut verum aut falsum esse. Ergo errant Graeci contra evangelicam et apostolicam doctrinam, cum affirmant dissolvi posse Matrimonium propter adulterium, quamquam oeconomiae. causa noluerit Synodus Tridentina propter errorem hunc contorquere adversus ipsos poenam anathematis. Nec dicas Synodum hoc Canone solos Lutheranos damnare voluisse, qui Ecclesiam erroris incusabant. Esto id solum voluerit Synodus: at istud semper firmum stat et inconcussum adversus Lutherum et alios quoscumque, non errare Ecclesiam cum docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, non posse dissolvi vinculum conjugale propter adulterium: ex quo sequitur manifeste, errare eos omnes contra evangelicam doctrinam, qui docent dissolvi posse Matrimonium propter adulterium.

2. Pallavicinus, l. 22, c. 4, n. 50, quamquam Suavem reprehendat quod scripserit mutationem Canonis: « *Aeream et utilitatis affectusque vacuam esse*; » nihilominus candide agnoscit, « *subtilius esse discrimen*, inter utrumque Canonem: « *Non solum*, inquit, *revera discrimen est quamvis subtilius; sed etiamsi non inesset, convenientius fuisset Reipublicae satisfacere, eam mutationem petenti, ubi per eam merus sonus non autem significatio variaretur.* » Subtilius non immerito dixit esse discrimen inter utrumque Canonem, quia nempe licet clare et explicitè non dicat Synodus, doctrinam, quam statuit, fidei esse, istud tamen verbis aequivalentibus adstruit et confirmat. Paulo ante narraverat Pallavicinus, Andream Cuestam Episcopum Legionensem rejecisse postulationem Oratorum Venetorum « quia, inquit, non solet ab Ecclesia usurpari haec damnandi formulâ. Si quis dixerit Ecclesiam errare. Hanc veritatem nempe dissolvi conjugium, adulterii causa esse certam ac firmatam in Synodo Milevitana in sexta oecumenica et in Florentina: quod ubi aliis auctoritatibus demonstrasset, sic pergit Historicus, creditum est, si Cuestae locus loquendi inter primos obtigisset, sicut inter postremos debebatur in conventu, tantum ab eo numerum asseclarum pertractum iri, quantus ad refellendam petitionem Oratorum Venetorum, satis fuisset. »

3. Modum quo primus conceptus ac conditus est Canon, nempe

cum anathemate adversus eos, qui dicere solent dissolvi conjugium adulterii causa, *modos*, inquam, ille aperte prodit, et manifestat quo inclinaret Synodi mens atque sententias.

4. Sacra Facultas Parisiensis in Censura adversus Erasmus anno 1526, haeticam ait esse doctrinam propositionum illius auctoris, quibus videbatur affirmare dissolvi posse adulterii causa vinculum conjugale: cujus Censurae doctrinam non ausus est vellicare Erasmus in sua Apologia, sed conquestus dumtaxat fuit sibi falso, et per errorem a censoribus contrariam fuisse imputatam.

Hic adde unanimem omnium theologorum Scholae consensum: si enim tres excipias, Cajetanum, Catharinum et Lanojum, omnes alii in eam conspirant sententiam, ad catholicum scilicet dogma pertinere indissolubilitatem Matrimonii, etiam adulterii causa.

Estius in 4, dist. 35, §. 12, nonnullis rationum momentis catholicum illud dogma confirmat, quae congrua et consentanea quidem videntur naturae Matrimonii, sed quae vim non habent firmam, nisi ex supposita Christi voluntate de non dissolvendo conjugio, etiam adulterii causa. His igitur praetermissis, solvendae supersunt objectiones.

Solvuntur objectiones.

Objicies 1. Christus, Matth. 19 propositae sibi a Phariseis quaestioni de divortio, an nempe *liceret homini dimittere uxorem suam quacumque ex causa,* sic respondet v. 9: *Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur.* Ergo a contrario, qui dimittit ob fornicationem, et aliam ducit, non moechatur: haec enim videtur esse vis exceptionis istius, *nisi ob fornicationem,* ut si fornicaria sit uxor, licet eam dimittere et ducere aliam; si vero non sit, non liceat. Velut si dixerō: Quicumque peccaverit, nisi poenitentiam egerit, peribit: valebit a contrario consecutio: ergo qui poenitentiam egerit post peccatum, non peribit.

Resp. nego consequentiam, propositio enim adducta non est proprie in genere contrariorum. Propositio siquidem, ut vere sit contraria, debet esse de eodem sub eodem respectu: atqui falso supponit

Objectio, in verbis Christi exceptionem hanc, «*nisi ob fornicationem,*» intelligi simul et de dimittenda uxore, et de alia ducenda, quasi ex aequo ad utrumque propositionis membrum referretur, et ad *dimisit,* et ad *aliam duxerit*; exceptio siquidem, *nisi ob fornicationem,* non refertur nisi ad verbum *dimiserit,* ita ut per parentheses sit pronuncianda, et aliquid supplendum hoc modo: «*Quicumque dimiserit uxorem suam (quod non licet nisi ob fornicationem) et aliam duxerit moechatur.*» Docet igitur Christus eo loci, licitum quidem esse dimittere uxorem *ob fornicationem*; sed eum moechari, qui, dimissa uxore, alteram ducit, quod non licet: idque apposite ad depravatos Judaeorum mores quod emendare vult. Illi scilicet quacumque ex causa, etiam levissima, uxores suas dimittebant: docet econtra Christus non esse dimittendas nisi gravi de causa, qualis in primis est fornicatio quae violat *thorum* conjugalem. Praeterea Judaei, dimissis uxoribus, alias ducebant quod ipsis ad duritiam cordis permiserat Moyses: Christus vero licentiam hanc ac dispensationem revocat ac declarat eum adulterum esse qui, dimissa uxore sua, alteram ducit. Sic esse verba Christi exponenda apud S. Matthaeum probant alii duo Evangelistae, qui nullam injiciunt mentionem exceptionis, quam refert S. Mattheus.

Probat et ipse S. Paulus, qui absolute et simpliciter pronunciat mulierem esse viro alligatam, quamdiu ille vivit. Probat et ipsa Ecclesiae auctoritas in Conc. Trid., ubi definitum est non dissolvi vinculum conjugale propter adulterium, quam doctrinam evangelicam et apostolicam esse declarat Synodus: qua sua declaratione manifestum facit, verba Christi apud S. Matth., eo ipso sensu ab Ecclesia, intellecta semper fuisse, et intelligi debere, quo mox diximus. Unde observant interpretes Christum exceptionem hanc, *nisi ob fornicationem,* non subjunxisse post verbum «*aliam duxerit,*» sed tantum post verbum *dimiserit*: pariter cum dixit: *et qui dimissam duxerit, moechatur,* non addidisse clausulam exceptivam, *nisi ob fornicationem*: nempe ut innueret fornicationem esse quidem causam justam dimittendi uxorem, sed numquam esse posse causam legitimam ducendi alteram, priori vivente. Inde facile est discrimen assignare utriusque argumenti, quod proponit objectio: nempe: Qui peccavit, nisi

poenitentiam egerit, peribit: ergo qui poenitentiam egerit non peribit. Pariter: Qui dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem et aliam duxerit, moechatur: ergo, a contrario, qui dimittit ab fornicationem et aliam ducit, non moechatur. In isto siquidem posteriori argumento, nisi ob fornicationem, non refertur ad verbum *aliam duxerit*, sed tantum ad verbum *dimiserit*, neque argumentum proprie est in genere contrariorum, cum non sit de eodem. At vero in priori argumento exceptio de uno tantum potest intelligi (cum non sit duplex dispositionis membrum, sicut in posteriori argumento.) nempe de poenitentia, vel ejus absentia: unde contrariae vere non sunt duae istae propositiones: «*Qui agit poenitentiam, non peribit: qui non agit poenitentiam, peribit.*»

Sunt inter nostros interpretes, qui exceptionem istam: *nisi ob fornicationem*, ad utrumque sententiae Christi verbum referri posse arbitrantur; ita ut iste sit sensus: Qui dimiserit uxorem, excepta causa fornicationis, moechatur; hoc est facit eam moechari, interprete Christo apud S. Matth., cap. 5, vers. 33, et qui aliam duxerit, adhuc moechatur; et ita duplex committit peccatum, et cum dimittit, et cum aliam ducit. Juxta explicationem istam a contrario sensu sic inferri dumtaxat potest: Qui dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur: ergo qui dimittit uxorem ob fornicationem, et aliam ducit, non moechatur quidem dimittendo; moechatur tamen aliam ducendo. Simile est si dicas: Qui jejunium violat sine dispensatione, et se inebriat, hic peccat: ergo qui non jejunat cum dispensatione legitima, et se inebriat, non peccat quidem non jejunando, sed peccat se inebriando.

Instabis 1. si clausula exceptiva *nisi ob fornicationem* referri tantum debeat ad verbum *dimiserit*, et non ad *duxerit aliam*, duo sequentur absurda. Primum nulla alia de causa, praeterquam fornicationis, posse uxorem a viro dimitti, etiam quoad usum conjugii et cohabitationem: nullam enim aliam Christus expressit causam: atqui tamen nemo negaverit, posse ob plures alias graves causas virum ab uxore separari. Alterum absurdum est, quod si de sola dimissione quoad usum conjugii, et cohabitationem Christus locutus dicatur, ejus responsio minime fuit accomodata Judaeorum interrogationi: isti

etenim de dimissione quoad vinculum, quam solam noverant, et quam licitam ipsis fecerat Moyses, Christum interrogaverant.

Resp. nēgo, ntrumque istud absurdum sequi ex Christi responsione.

Non primum: namque qui unam causam dimissionis memorat, non alias propterea excludit; sed unam fornicationem voluit Christus designare, tum quia praecipua est et capitalis veluti causa separationis ab usu conjugii; tum quia ea de causa potest vir ab uxore perpetuo separari; tum denique quia sic voluit carpere pravam Judaeorum consuetudinem, qui nullis aut levissimis de causis uxores suas dimittebant.

Non secundum: Christi etenim responsio apposita omnino est ad interrogata Phaeriseorum, sapientia et aequitate plena. Duo quippe involvebat istorum interrogatio, primum, an liceret quacumque ex causa dimittere uxorem: secundum, an. ea dimissa, liceret alteram ducere. Ad primum respondet Christus, non licere quacumque ex causa dimittere uxorem, sed ex causa gravissima, qualis est inter caeteras fornicatio, quam unam appellat, utpote praecipuam, ceteris tamen, non exclusis, si graves fuerit, non vero leves. Ad secundum respondet, etiam dimissa propter fornicationem uxore, non licere alteram ducere: qua sua responsione revocavit Christus licentiam a Moysse concessam. Hunc responsionis Christi sensum esse haud dubie intellexerant ejus discipuli: statim enim illius difficultate permoti Christo objiciunt, apud S. Matth., c. 19, v. 18: «*Si ita est causa hominis cum uxore non expedit nubere.*» Quibus hoc unum reposuit Christus: «*Non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est.*» Innuens scilicet debere virum, qui adulteram dimisit, aut cum ea reconciliari, juxta monitum Apostoli, aut se continere quamdiu illa vivit: quod certe non sapit, vixque intelligit carnalis Judaeorum animus; non tamen impossibile est, sed paucis datum. «*Sunt enim, ait, ibid. Christus, Eunuchi, qui se castraverunt propter regnum coelorum.*»

Instabis 2. lex Christi neminem cogit ad perpetuam continentiam quae paucis data est; at si non liceret viro, dimissa uxore adultera, ducere aliam, cogeretur ad perpetuam, ea vivente, continentiam.

Resp. 1. dist. maj. Lex Christi neminem cogit ad perpetuam

continentiam directe, aut per se, concedo: indirecte, et quasi per accidens, nego. Sic, v. g., qui perpetuam vovit continentiam, aut eam vitae statum sponte selegit, in quo servari illa debet, profecto indirecto saltem et per accidens lex Christi hunc ad continentiam obstringit: hoc modo coelibem vitam tenentur agere, qui sacros ordines suscipiunt, aut religionem solemniter profitentur. Ita pariter qui uxorem suam dimittit propter adulterium, aut tenetur se continere, aut, si non potest, redire ad uxorem et cum illa reconciliari.

Resp. 2. falsam esse absolute minorem propositionem: si enim non potest vir ille se continere, paratum habet remedium quod suppeditat S. Paulus, nempe ut cum uxore *reconcilietur*, ac condonet ipsi delictum suum, sicut optamus ut nostra nobis Deus condonet: Ita hortantur Ss. Patres, ut non tam faciles sint viri in dimittendis suis uxoribus, ne forte carnis tentationibus succumbant.

Instabis 3. adulterium destruit illam carnis unitatem, in qua posita est natura Matrimonii juxta istud: «*Et erunt duo in carne una.*» Ego per adulterium dissolvitur vinculum conjugale.

Resp. essentiam Matrimonii in facto, ut dicitur, esse, consistere in illo nexu sed vinculo perpetuo quod resultat ex consensu interno et pactione externa; unitatem vero carnis, mutuam traditionem corporum, et alia hujusmodi, esse effectus aut proprietas consequentes, quas laedit quidem adulterium, dum violat jux conjugale, sed non propterea vinculum ipsum destruit. Quamquam etsi concederetur, per conjunctionem illam in unitate carnis perfici Matrimonium, non tamen recte inferretur dissolvi vinculum conjugii, quando per adulterium caro dividitur, sed tantum dissolvi societatem thori: quemadmodum etsi consensus mutuus efficiat Matrimonium, non tamen postquam perfectum est, dissolvi potest ex mutuo consensu.

Instabis 4. adulterium contrarium est triplici bono conjugii, nempe fidei, quam violat; proli, quam facit incertam; sacramento, ejus laedit significationem: ergo vinculum conjugale dissolvit.

Resp. nego consequ. Vinculum enim conjugale ab his mox enumeratis distinguitur, quibus violatis integrum et firmum perseverat.

Instabit 5. fornicatio spiritualis, hoc est infidelitas dissolvit Matrimonium; si enim infidelis conjux nolit pacifice habitare cum fidei,

potest iste ad alias nuptias transire: quidni igitur et fornicatio corporalis idem poterit?

Resp. neg. consequentiam et paritatem, cujus non alia potest reddi ratio, quam divina voluntas, quae in gratiam fidei permisit in casu adducto secundas nuptias, quos omnino prohibet in causa adulterii.

An Matrimonium christianorum ratum et non consummatum solvatur quoad vinculum per solemnem religionis professionem, et quo jure: quidve sit observandum cum ante consummationem alter conjugum transit ad religionem.

Sensus quaestionis est, utrum post valide contractum Matrimonium, antequam carnali usu, seu conjunctione consummetur, possit unus conjux solemniter religionem profiteri, altero invito: et rite liber factus possit ad alia vota se conferre.

Negant novatores, catholici vero affirmant, quamvis sint discordes in assignando jure, unde repeti debet praedicta licentia. Alii enim ab ipsamet natura professionis religiosae dissolvi ajunt Matrimonium ratum et non consummatum; alii a solo jure ecclesiastico: alii divino positivo id fluere arbitrantur, de quibus Sanchez lib. 2 de Matrimon., disp. 19; Pontius, lib. 9, cap. 5.

CONCLUSIO.

Matrimonium ratum et non consummatum dirimitur quoad vinculum per solemnem religionis professionem.

Ita definiit Synodus Tridentina, sess. 24, c. 6: «*Si quis dixerit Matrimonium ratum, et non consummatum, per solemnem religionis professionem alterius conjugum non dirimi;*» ANATHEMA SIT.

Definitionem hanc impugnant novatores; sugillat ipse Suavis apud Pallavicinum, lib. 23 historiae Concil. Trident., cap. 9, n. 7, et ex nostris aliqui sublesto nixam esse fundamento insurrant. Anathemati

hujus Canonis repugnasse card. Lotharingium cum aliis pluribus narrat, cit. cap., n. 6, Pallavicinus.

Impugnari ab haereticis Canonem Tridentinum, mirum videri non debet; quid enim aliud speres ab infensis Ecclesiae hostibus? At catholicis apud quos firma et inconcussa esse debet Ecclesiae in Synodo Tridentina convocata auctoritas, tenui et sublesto subnixam videri fundamento definitionem hanc, res est et orthodoxis inaudita, et haereticis Conc. Trid., obtrektoribus per jucunda, quasi potuerit Ecclesia novum aliquod invehere dogma, cujus certam non habuerit in verbo Dei aut scripto aut tradito probationem. Et quamquam deesset (quod falsum est) traditio scriptis consignata, sufficeret tum usu ipso continuo, tum vivae vocis oraculo ad nos constanter perducta; neque enim Patribus Tridentinis nova affulsit revelatio. Cum igitur nec sit divisus, nec sibi contrarius, qui Tridentino Concilio praefuit, divinus Spiritus, in omnibus aequaliter firma est, ac retinenda ejus auctoritas; et totam illam subvertit funditus qui vel in uno Canone ad doctrinam spectante eam infirmare ac labefactare aggreditur.

In duobus autem potissimum deprehenditur traditio dogmatis Canone Tridentino definiti: primo in rescriptis Ss. Pontificum; secundo in veteribus et approbatis exemplis eorum, qui ante complexus conjugales vitam religiosam et continentiam publice professi, conjugii in saeculo remanenti facultatem reliquerunt transferendi se ad alias nuptias.

Probatur itaque 1. Conclusio nostra Ss. Pontificum rescriptis;

Alexander III, in Conc. III Lateranense, an. 1179 in Appendice, part. 5, cap. 4: *Post consensum illum legitimum de praesenti datum, inquit, licitum est alteri, altero etiam repudiante, monasterium eligere, sicut quidam sancti de nuptiis vocati fuerunt; dummodo inter eos carnis commixtio non intervenerit. Et alteri remanenti, si commonitus servare noluerit continentiam, licitum esse videtur, ut ad secunda vota transire possit. Quia cum non fuissent una caro effecti, potest unus ad Dominum transire, et alter in saeculo remanere.* Duo hic agit S. Pontifex, 1. Definit quod hic nos contendimus: tum definitionis suae rationes et fundamenta assignat, nempe ex una parte exempla Sanctorum; et ex altera, quia ante consummationem conjuges non sunt una

caro; verba etenim ista Scripturae: «*Erant duo in carne una,*» quae omnimodam efficiunt conjugalis vinculi indissolubilitatem, intelligenda dumtaxat esse de Matrimonio consummato suggerit Alexander III.

Idem rursus confirmat eadem parte cap. 8, ubi Episcopo Brixienti sic respondet: «*Quia praefata mulier, licet a praefato viro desponsata fuerit, adhuc tamen, sicut ipsa asserit, ab ipso est incognita; fraternitati tuae mandamus, quatenus, si sopradictus vir mulierem ipsam carnaliter non cognovit, et eadem mulier, sicut ex parte sua nobis proponitur ad religionem transire voluerit, recepta ab ipsa sufficienti cautione, quod vel ad religionem transire, vel ad virum suum redire, infra duorum mensium spatium debeat, ipsam absolvas, etc.*»

His non absimilia repetit idem S. Pontifex, parte 50, c. 30 et 41.

Adde auctoritatem Innocentii III cap. *Ex parte, de conversione conjugatorum*; Gregorii Magni a Graziano citati, caussa 27, q. 2, et Eusebii S. P.

Probat 2. Conclusio veteribus sanctorum exemplis. Plura passim referuntur; haec illustriora nobis sufficient.

Primum, et quidem antiquissimum, cum sit primi saeculi, est S. Theclae, quae testibus S. Ambrosio, l. 2 de verginibus, c. 3, et Methodio in convivio virginum, et S. Epiphanio haeresi 78, n. 16, «*cum in Paulum incidisset, pactas nuptias dissolvit cum primario cuidam civitatis totius, ac longe diviti nobilissimo, splendidissimo desponsa jam fuisset. Verum terrena ideo sancta illa contempsit, ut coelestium compos esse posset.*» Tam illustre fuit tamque omnibus compertum hoc exemplum, ut Faustus ipse Manichaeus illud proferat apud S. Aug., lib. 30 contra ipsum, cap. 4: «*Paulus, inquit, Theclam oppignoratam jam thalamo, in amorem sermone suo perpetuae virginitalis incendit.*» Exemplum non negat quidem S. Aug., sed directe infert adversus Manichaeos, virginitalatem praeferrere nuptiis; tamquam majus bonum minori, non autem tamquam malo.

2. Ipse S. Aug., lib. 8 Confessionum, cap. 6, narrat duos milites, lecta Antonii vita, mox vota monastica suscepisse, relictis sponis quas habebant: quod ubi istae cognoverunt, eandem vitae rationem amplexae sunt.

3. S. Gregorius Magnus, lib. 3 Dialogorum, cap. 14 de virgine Gregoria haec narrat: «*Dum adolescentiae suae tempore constitutis jam nuptiis in Ecclesiam fugisset, et sanctimonialis vita conversationem quaereret.... sponsum meruit habere in caelo, quia sponsum fugit in terra.*»

4. Gregorius Turonensis, lib. de vitis Patrum, cap. ult., refert Leobardum rupto foedere nuptiali, quod contraxerat cum honesta puella, monachum esse factum in majori monasterio Turonensi.

Denique, ut alia multa praetermittamus, Venerabilis Bedae, l. 4, Hist. Anglorum, c. 19, aliud non absimile suppeditat exemplum Edildridae reginae, quae Matrimonio juncta, numquam se viro permisit, quod nempe vellet religionem ingredi, quam reipsa ingressa est; ejusque corpus post mortem a corruptione diu praeservatum fuisse narrat historicus, Deo ista concedente in signum et praemium servatae virginitatis,

Conclusionem nostram solent theologi nonnullis rationum momentis confirmare, quae, ut nihil dissimulemus, praecisa et seclusa Dei voluntate, certam et firmam hinc non efficerent probationem, sicut eas sedulo expendenti patebit.

Prima ratio est, quia semper licitum fuit de statu minus perfecto gradum facere ad perfectiorem, modo nullam cuiquam fiat injuria: atqui status religionis perfectior est statu conjugali; nulli autem fit injuria, si alter conjugum ante consummationem vota monastica solemniter profiteatur. Cui enim fieret? non proli, quae nulla est: non derelicto conjugio, qui liber est ac solutus.

Verum ratio haec divino seclusa privilegio non videtur per se firma et efficax: 1. Quia status religionis perfectior quoque est statu conjugali, etiam post consummationem; neque tamen dirimitur Matrimonium consummatum per solemnem religionis professionem; 2. quia conditio seu character episcopalis, imo et sacerdotalis, perfectione superat professionem religiosam; non tamen dirimitur Matrimonium, quamquam non consummatum, per susceptionem ordinis episcopalis vel sacerdotalis, ita declarante Joanne XXII, Extravaganti *Antiquae, de voto.*

Secunda ratio haec est, quia duplex in Matrimonio vinculum occurrit, alterum spirituale, quod nascitur ex solo consensu, alterum

carnale, quod nascitur ex copula: sicut igitur carnale vinculum dissolvitur per mortem corporis, ita et spirituale per mortem spiritualem et civilem, qualis est monastica professio.

Tertia ratio denique inde sumitur, quod conjuges ante consummationem non sunt adhuc una caro: atqui Christus, Matth. 19, omnimodam Matrimonii indissolubilitatem repetit ex eo quod conjuges sint una caro.

Verum facile esset reponere, conjuges, quidem ante consummationem, unam non esse carnem actu, ut vocant, exercito, sed esse jure acquisito, ita ut non possit unus, altero invito, recedere. Et vere, si Matrimonium firmitatem suam et indissolubilitatem dumtaxat traheret ex consummatione, sequeretur illud ex se ante consummationem non esse verum, ratum et indissolubile Matrimonium; adeoque consummationem ipsi esse essentialem, quae falsa esse antea demonstravimus.

Quaeres 1. quo jure dissolvatur Matrimonii rati, sed non consummati vinculum per solemnem religionis professionem: an naturali, an ecclesiastico, an divino positivo.

Resp. 1. ex refutatione rationum, quae mox adductae sunt, satis compertum esse, non jure naturali dissolvi conjugium.

Resp. 2. non dissolvi ex solo jure ecclesiastico. Tum quia illius initium et origo consignari non potest: tum quia Ss. Pontifices, qui illud declarant, non tamquam suum; sed continua traditione ad se transmissum agnoscunt: denique quia potest Ecclesia a jure pure ecclesiastico dispensare; at non videtur esse in potestate Ecclesiae efficere ut non dirimatur Matrimonium per solemnem religionis professionem: nonnulli tamen id contendunt, referente Pallav., l. 3, c. 9. Tum denique quia nihil potest Ecclesia in illud, quod jure divino est indissolubile: atqui tale esse vinculum Matrimonii, diximus antea.

Resp. denique; dictum Matrimonium dissolvi per professionem religiosam jure divino positivo, quod per continuam traditionem ab Apostolis ad nos usque pervenit. 1. Quia juxta regulam S. Aug., l. 4 de Baptismo, cap. 24: *Quod universa tenet Ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate Apostolica traditum, rectissime creditur;* atqui talis est solutio Matrimonii per

religiosam professionem. 2. Quia ita videntur ianueri Ss. Pontifices, Alex. III, antea cit. ex interpretatione divini eloquii privilegium illud deducit, Innoc. III pariter recurrit ad revelationem, Bened. Gregor. Innoc. III, et ipse etiam Alexander III, partim apud gratianum causa 27, q. 2, cap. *Lex*, et c. *Sunt*, partim *Extra. De conversione conjugatorum*, cap. *Verum*, et cap. *Ad Apostolicam*, verba haec Scripturae: «*Erunt duo in carne una*,» in quibus fundatur indissolubilitas vinculi conjugalis, explicant de Matrimonio consummato. Supponunt igitur a jure divino fluere, quod dirimatur Matrimonium ratum et non consummatum per solemnem religionis professionem.

Quaeres 2. quid sit observandum a conjugē, qui ante consummationem Matrimonii vult religionem ingredi et profiteri.

Resp. ex Alexandro III, debere moneri conjugem qui deseritur, an velit servare continentiam: quod si recusaverit, duorum mensium spatium concedit summus Pontifex, intra quod potest unus conjux, qui animo proponitur religionem profiteri, debitum negare, ac deliberare de religione quam vult ingredi; quo tempore elapso, non potest amplius petenti negare debitum. Si vero intra illos duos menses religionem ingrediatur, debet alter, qui in saeculo remanet, expectare annum elapsam probationis, post quem dumtaxat, juxta decretum Tridentinum, sess. 25, cap. *de Regularibus*, licet solemniter profiteri. Ex quo inferes,

1. Duos illos menses a jure concedi, ad ingressum, non ad professionem religionis.

2. Liberum non esse sponsum derelictum ad alias nuptias contrahendas, nisi post professionem alterius.

3. Si femina, cum annos pubertatis attingit, monasterium ingreditur, teneri virum expectare usque ad annum 16 foeminae; donec profiteatur; cum ex Decret. Trid. antea profiteri ipsi non liceat.

4. Jus non habere conjugem ad exigendum debitum, nisi post illos duos menses ad deliberandum concessos; adeoque graviter illum peccare, si per vim copulam extorqueat.

Quaerit hic Sanchez, lib. 2, disp. 24, et Pontius, lib. 9, c. 9, an spatium illud duorum mensium possit a judice vel coarctari vel prorogari. Afirmat Sanchez, eo nixus fundamento, quod tempus illud

non sit a lege constitutum et determinatum, sed iudici determinandum permittatur: negat e contra Pontius. Quidquid sit, recte observat Pontius, l. c., n. 10, si conjux ab una religione ad alias transeat et varias mutet in fraudem alterius, posse iudicem tempus certum assignare, intra quod teneatur eligere religionem, in qua aut profiteatur post annum probationis, aut ad conjugem redeat; alias sic illudi facile posset alter conjux, qui in saeculo remanet expectans alterius professionem.

Quaeres 3. An copula per vim extorta intra bimestre Matrimonium vere consummetur, et tollatur jus ad religionis professionem.

Resp. omnes fere theologos consentire vere in casu proposito consummari Matrimonium: at sunt qui cum Th. Sanchez, l. 2, disp. 22, putant ob illam violentiam conjugem non privari jure suo, ac posse ingredi religionem. Alii, e contra, negant cum Pontio, l. 9, cap. 40, quia nempe Matrimonium consummatum sola morte dirimitur: jus autem non distinguit inter consummationem per vim extortam aut liberam; unde censent, in casu proposito non dissolvi conjugium per professionem religionis.

Quaeres 4. an sponsis juramento affirmantibus se non consummasse Matrimonium, sit habenda fides.

Respondet Sanchez, l. 2, disp. 23, et Pontius, l. 9, c. 10, n. 6, sub distinctione. Nempe si puella virgo probetur, ipsis creditur: si vero corrupta jam erat, adhuc distinguendum: si non est in domum viri traducta, ex eo sumitur sufficiens inditium ut credatur juramento; quod si traducta est, non desertur juramentum in praejudicium Matrimonii, cap. *Super eo. De eo qui cognovit*, ubi ad dissolvendum conjugium parum confert confessio partium aliis destituta probationibus.

Quaeres 5. Si quis post solemne votum in religione approbata emissum, ac post dissolutum Matrimonium ratum, sed non consummatum, obtineret dispensationem a tali voto, an posset cum alia contrahere Matrimonium; an vero tenetur ad suam primam redire.

Respondent Paludanus, in 4, dist. 38, q. 4, art. 4 in fine; Durandus ib., q. 2, in solutione ad 1, n. 9, et alii quos appellat Pontius, l. 7, c. 10, n. 10, posse hominem illum contrahere novum Matrimonium cum alia: quia nempe prius vero dissolutum fuit per professio-

nem religiosam: quemadmodum, inquiunt iidem theologi, si quis a morte ad vitam revocaretur, non tenetur redire ad priorem suam uxorem, a qua per mortem solutus et liber factus est. Responsionem hanc explodit Estius, in 4, dist. 38, q. 6, atque propter hoc ipsum incommodum contendit non posse S. Pontificem dispensare a votis solemnibus.

Solvuntur objectiones.

Objicies 1. Scripturae testimonia, quae superius laudavimus, ut probaremus Matrimonium jure naturali et divino positivo esse indissolubile, intelligi debent de quocumque Matrimonio vero, quale certe est ante consummationem: neque enim Scriptura distinguit inter Matrimonium, quod consummatum est, vel non; sed simpliciter et absolute pronunciat: *« Quod Deus conjunxit, homo non separet. »*

Resp. Ea Scripturae testimonia intelligenda esse cum citatis antea Ss. Pontificibus de Matrimonio rato et consummato. Quod si Scriptura ipsa non distinguit inter consummatum et non consummatum Matrimonium, traditio, quae altera est fidei nostrae regula manifeste distinguit: unde non hominis, sed Dei ipsius auctoritatem dirimitur vinculum conjugale per solemnem religionis professionem.

Instabis 1. Matrimonium ante consummationem suapte natura firmissimum est ac indissolubile, cum sit *unio duorum, individuum vitae societatem retinens*, ut fort ejus definitio: quomodo igitur solvi potest per religiosam professionem?

Resp. Illud solvi, non quidem ex causis, quae sint Matrimonio intrinsecae, et essentiales, sed ab extrinseco, divina scilicet voluntate per traditionem nobis manifestata.

Instabis 2. Matrimonium ratum non consummatum essentia non differt a Matrimonio rato et consummato: ergo utrumque pari modo ac ratione indissolubile est.

Resp. dist. conseq. utrumque indissolubile est, si una spectetur Matrimonii essentialis constitutio ac natura, concedo: si voluntas Dei, quae in gratiam professionis religiosae et majoris boni permisit dis-

solvi Matrimonium ante consummationem, non vero post, nego. Non est autem hic alia decretoria quaerenda ratio, quam quae a voluntate Dei petitur: quamquam non desint congruae ac convenientes aliquae causae, cur unum potius quam alterum voluerit Deus.

Instabis 3. Matrimonium ratum, et non consummatum est verum sacramentum: ergo prorsus indissolubile: habet enim maxime a ratione sacramenti, quod dirimi nullatenus valeat.

Resp. dist. pariter cons. ergo prorsus indissolubile ex se, propriaque sua conditione, quia nihil est in Matrimonio quod exigat illud dissolvi, concedo: absolute et per divinam voluntatem, nego. Falso supponit objectio, Matrimonium firmitatem suam dumtaxat trahere a ratione sacramenti; siquidem inter infideles ipsos firmum est ac indissolubile ex se, nec tamen est verum sacramentum: quamquam diffiteri non debeamus, majorem firmitatem ipsi accedere apud christianos, tum ex Baptismo, quo accedente cessat causa propter quam potest dissolvi contractum in infidelitate Matrimonium; tum ex propria ratione sacramenti, quae inest Matrimonio in nova lege.

Inst. 4. Matrimonium ratum, et non consummatum significat unionem Christi cum Ecclesia per charitatem, quae unio plane dissolvi non potest: ergo tam est indissolubile, quam haec ipsa unio, cujus signum est.

Respondent nonnulli, idcirco Matrimonium consummatum non posse dissolvi, quia re, praesentat unionem Christi cum Ecclesia per incarnationem quae perpetua est; non consummatum vero posse dissolvi, quia repraesentat dumtaxat unionem Christi cum anima fidei per charitatem, quae facile dissolvitur per mortale peccatum.

Respondent alii, negando consequentiam: neque enim habet Matrimonium, praecise ac metaphysice loquendo, suam firmitatem ab illa significatione speculativa, sed tum a natura sua et institutione divina, tum a significatione practica, quae sola essentialis est sacramentis; quae cum Matrimonio conveniat, etiam antequam consummetur, illud quantum est ex se, indissolubile reddit, itaque per causam intrinsecam non possit dirimi: absque praejudicio tamen divinae voluntatis, quae in gratiam religiosae professionis permisit illud dissolvi.

Objices 2. per Matrimonium ratum, etiam ante consummationem, traditur mutua in corpus potestas: ergo non potest unus conjux alterum invito ea privare potestate.

Resp. 1. neg. conseq. Sicut enim potest unus conjux, altero invito, exponere se periculo mortis naturalis, vel sustinendo martyrrium, vel Ecclesiam, aut patriam defendendo, sicque alterum conjugem privare jure, quod habet in suum corpus; ita quoque ex causa legitima, videlicet ut Deo perfectius serviat, potest, invito altero conjuge, monasterium ingredi ante consummationem Matrimonii, et profiteri solemniter religionem.

Resp. 2. dist. ant. per Matrimonium ratum, etsi non consummatum, traditur mutua corporis potestas, sub hac tacita conditione, ut nempe liceat ante consummationem religionem ingredi et profiteri, concedo: sine illa conditione, nego.

Objices 3. non dissolvitur Matrimonium ratum non consummatum, per susceptionem sacrorum ordinum; ergo nempe per solemnem professionem religionis.

Resp. nego consequentiam et paritatem, cujus non alia debet afferri ratio, quam Dei voluntas.

Objices 4. nullum est Matrimonium contractum post solemne votum: atqui Matrimonium ratum, quamquam consummatum, est quoddam solemne pactum, quod fit coram Ecclesia, cui repugnat votum castitatis; ergo non dirimitur Matrimonium per solemne votum subsequens religionis.

Resp. Matrimonium esse quidem quoddam solemne pactum, quod fit coram Ecclesia, sed cui adjunctam voluit Christus conditionem supradictam. Idcirco vero per solemne votum praecedens Matrimonium nullum est ac irritum, quod qui si sic voverunt, omnino sint inhabiles facti ad contrahendum Matrimonium; qui autem Matrimonium quidem contraxerunt, sed non consummarunt, ii habiles sunt ad emit-tenda vota solemnia, quibus Matrimonium ratum dumtaxat dissolvitur.

Objices 5, ex S. Aug., lib. 1, de nuptiis et concupisc., cap. 24. Matrimonium continentium ab opere conjugali *firmius* est, quam non continentium. Ergo magis insolubile est Matrimonium ante consummationem, quam post illam. Rursus, eod. cap. S. Aug., docet inter-

Mariam et Joseph nullum potuisse esse divortium, inter quos tamen nullum fuit carnis commercium.

Resp. ad primum dist. Matrimonium continentium ab opere conjugali firmiter est, quam non continentium, quoad vinculum mutuae charitatis et animorum consensionem, concedo: quoad foedus conjugale, nego.

Resp. ad secundum Estius in 4, dist. 27, §. 5, « prorsus indissolubile fuisse conjugium B. V. cum Josepho, propter prolem quae illius conjugii bonum erat, teste eodem S. Aug., cujus prolis cura et educatio ad ambos conjuges pertinebat: Matrimonium enim inter B. Mariam et Joseph, licet non fuerit consummatum, quoad copulam, fuit tamen consummatum quoad generationem prolis, quae in illo sine ipsius injuria nata est; et ad illam prolem alendam, educandam, etc., non minus tenebatur Joseph, quam si eam ex se genuisset: et ita non poterat esse divortium ratione prolis, sicut in Matrimonio consummato. »

Instabis si Matrimonium essentialiter perficitur per charitatem, et animorum consensionem, quare dissolvitur per religionis professionem quandoquidem in ea perseveret eadem charitas et animorum consensio?

Resp. rationem hanc esse, quod nimirum conjugalis animorum consensio dicit ordinem et jus radicale tum ad individuum societatem vitae, tum ad copulam: cum ergo hoc utroque fine privetur conjux per professionem alterius in religione approbata, si aliunde continere se non possit, necesse est dissolvi prius conjugium, ut ipsi detur facultas ad alias nuptias ineundas. Quapropter si ambo conjuges, antequam simul conveniant, ex mutuo consensu vellent in saeculo remanere et servare continentiam, non dissolvitur vinculum conjugale, imo firmiter illud fore dicit S. Augustinus.

Objices denique: votorum solemnitas institutionis est ecclesiasticae: non ergo jure divino dissolvitur Matrimonium ratum non consummatum per solemne votum religionis.

Resp. neg. cons. quamquam enim votorum solemnitas sit ex jure ecclesiastico quantum ad ritus, cum liceat Ecclesiae has illasve caeremonias statuere, ut firma sit actio, non ita tamen est, quoad

effectum. Christus enim, qui Ecclesiae facultatem dedit instituendi haec vota solemnia; ipsis votis, ubi essent ab Ecclesia instituta, viam indidit ad solvendum hujusmodi Matrimonium.

An S. Pontifex dispensare possit a vinculo Matrimonii rati nondum consummati.

Duplex eam in rem theologorum opinio: affirmans una, negans altera. Multos pro utraque parte appellat Sanchez, l. 2, disp. 14, ipse vero affirmantem sequitur, tamquam probabiliorem, ac

Docet 1. Posse S. Pontificem dispensare a vinculo Matrimonii rati non consummati, tum quia id saepius factitatum legitur, tum qua expedit ad multa eaque grandissima mala et scandala praecavenda.

Docet 2 *ibid.*, n. 4. Non posse S. Pontificem decreto alio sollemni statuere ut Matrimonium ratum dirimatur per subsequens copula consummatum: «*Quia, inquit, videretur esse quaedam dissipatio, et daretur ansa per injuriam dirimendi Matrimonia rata, contrahendo et consummando aliud; nec est verisimile Christum dedisse Pontifici eam potestatem, quae in destructionem tendit.*» Fatetur nihilominus, n. 3, aliter visum fuisse nonnullis Ss. Pont. referente ipsomet Alex. III, in appendice Conc. III. Lateran. p. 6, c. 17 et 18.

Docet 3 disp. 15, n. 5, concl. 1, probabile esse valere dispensationem S. Pont. in Matrim. rato, etiam absque causa justa concessam; et n. 6, concl. 2, ait verius esse, non tenere dispensationem absque causa justa factam; et n. 7, concl. ult., ad hanc S. Pont. dispensationem non desiderari mutuum conjugum consensum; sed existente causa justa posse Pontificem dispensare, altero eorum iavito.

Docet 4, disp. 16, justas causas dispensandi a vinculo Matrimonii rati nondum consummati istas esse, notabilem in qualitate seu conditione disparitatem, gravem timorem magni futuri scandali, lepram autem supervenientem; confessionem alterius conjugum, qua declarat se non habuisse animum contrahendi; dignitatem episcopalem, ad quam vocatur vir; mutuum denique utriusque conjugis consensum.

Ita Sanchez, ad quem accedit Phyrrius Corradus in praxi dispensationum Apostolicarum, lib. 8, c. 6, n. 26 et seqq., ubi formulam dispensandi, et causas, et exempla dispensationum, quas concessere Urbanus VIII et Clemens VII adducit.

Ex altera parte Basilius Pontius, l. 9, c. 3 duo docet.

Primum: quantum ad praxim attinet securam esse opinionem, quae affirmat posse Ss. Pont. dispensare in Matr. rato non consummato, quia de facto saepius dispensarunt, neque ab Ecclesia damnata hactenus fuit haec opinio.

Secundum: speculative loquendo, non posse S. Pont. in eo Matrimonio dispensare; unde consequens est Pontium in ea mente fuisse Ss. Pont. qui de facto dispensarunt, excessisse limites legitimae suae potestatis. Itaque sit

CONCLUSIO.

Verisimilius longe videtur, non posse S. Pontificem dispensare a vinculo Matrimonii rati non consummati.

Probatur 1. Tum quia non potest S. P. dispensare a jure divino naturali: atqui Matrimonium ratum, etsi non consummatum jure divino naturali indissolubile est; nullus ergo privata et humana auctoritate, sed solus Deus pro supremo, quod in res omnes habet dominio, potest a tali vinculo dispensare, sicut revera dispensat in gratiam professionis religiosae. Tum quia non potest S. P. dispensare a vinculo Matrimonii consummati: ergo nec inconsummati: par enim videtur in praesenti causa utriusque ratio; eadem quippe rationes et causae, propter quas putat Sanchez posse dissolvi auctoritate Pontificia Matrimonium non consummatum, locum habere possunt in Matrimonio consummato, sicut causas illas expendenti patebit: nusquam autem dispensasse S. Pont. a Matrim. rato consummato, res est apud omnes certa et explorata.

Revera testantur aliqui, nonnullos Ss. Pontifices dispensasse. Ita S. Antoninus, 3 part., tit. 1, cap. 21, §. 3, affirmat se vidisse eam in rem Bullas Martini V et Eugenii IV; Navarrus, Summa latina, c. 22, n. 2, refert ter vel quater ad suam petitionem Paulum III et Pium IV

dispensasse; Cajetanus, in opusc. t. 1, tract. 28 de Matrim., qu. unica, idem aetate sua factitatum saepius testatur. Henriquez, l. 2 de Matr., c. 8, n. 2, refert Greg. XIII, unica die cum undecim dispensasse. In Appendice Conc. III, Lat., p. 6, refertur ea de re statutum Benedicti S. P. Verum frustra haec dispensationum exempla nobis hic opponuntur. 1. Quia ex facto aliquorum Ss. Pontificum jus certum statui non potest, ne ipso quidem dissentiente Sanchez antea citato: docet enim ipse non posse S. P. statuere ut Matrimonium ratum dirimatur per subsequens copula consummatum; attamen aliter censuisse et observasse nonnullos e suis praedecessoribus, et aliam esse aliquarum Ecclesiarum sententiam et consuetudinem, fatetur ipsemet Alexander III, in Append. Conc. III Lat., p. 6, c. 8, 17 et 18. Sicut igitur ex hoc facto aliquorum Pontificum jus certum non potest statui, ita neque ex facto aliorum quod hic opponitur. Ita docet insignis theologus Dominicus Soto in 4, dist. 27, q. 1, art. 4: « *Quare, inquit, cum Christus ait: Homo non separet, Pontificem etiam ipsum excludit, quasi talem potestatem ei non committeret; quia super jure divino et naturali, quale illa verba significant, Papa minime dispensat. . . . Auctoritas vero Martini et Eugenii, si ita verum est quod similem dispensationem fecerunt, nullatenus tamquam Ecclesiae determinatio movet, quia factum Pontificum non facit fidei articulum.* » Ita Soto. 2. Quia alii Ss. Pontifices declarant Matrimonium non consummatum dissolvi tantum posse per solemnem religionis professionem: non est igitur in potestate S. Pontificis tale Matrimonium dissolvere ob aliam causam. Ita Ss. Pont. antea citati.

Praeterea declarant Ss. Pontifices nonnulli, Matrimonium ratum non consummatum nullatenus dirimi per subsequens copula perfectum seu consummatum. Ita

Alexander III in Appendice Conc. III Lateran., part. 6, cap. 8, sic respondet Episcopo Salernitano: « *Consuluisti nos, inquit, utrum inter virum et mulierem, praestito, vel non praestito sacramento, si legitimus consensus intervenerit de praesenti, carnali copula non secuta, liceat mulieri alii nubere: vel si nupserit alii, et carnalis copula fuerit secuta an ab ipso debeat separari. Super hoc inquisitioni tuae taliter respondemus: quod si legitimus consensus ea solemnitate, quae fieri solet.*

praesenti sacerdote, aut etiam ejus notario, sicut etiam in quibusdam locis adhuc observatur, coram idoneis testibus interveniat de praesenti, ita quod unus aliam in suam mutuo consensu verbis expressis recipiat, utrinque dicendo: Ego te recipio in meam: sive fit juramento, sive non, non liceat mulieri alii nubere: et si nupserit, et fuerit carnalis copula subsecuta, ab eo separari debet, et ut ad primum redeat, ecclesiastica districtione compelli: quamvis alii aliter sentiant, aliter etiam a quibusdam praedecessoribus nostris sit aliquando judicatum.» Idem repetit eadem parte, cap. 17 et 18, ubi observat «diversam esse ea de re Ecclesiarum sententiam et praxim.»

Innoc. III. cap. *Ex parte. De conversione conjugatorum*, antea citato, docet, in nullo casu, «*nequidem leprae supervenientis, aut lapsus in haeresim; sed ob solam religionis professionem*» posse dirimi Matrimonium ratum non consummatum.

Nicolaus I, *Hi qui Matrimonium*, caussa 32 q. 7. idem statuit. «*Cum, inquit, hi qui Matrimonium contraxerunt, et uni ex duobus dementia aut furor, aut aliqua infirmitas accesserit, et ob hanc infirmitatem et causam conjugia talia solvi non possunt. Similiter sentiendum est de his, qui ab adversariis excaecantur aut membris truncantur, aut a barbaris exsecti fuerint.*» Haec Nicolaus, ex quibus plausum est, supervenientem impotentiam non videri S. Pontifici causam sufficientem dissolvendi Matrimonii. Sanchez nihilominus, disp. 16, hanc, et alias hujusmodi nonnullas sufficere existimat.

Dices 1. Alex. III, Append. Conc. III Lat. part. 6, cap. 26, permittit dissolvi rata sponsalia. Et part. 12, c. 4, jubet conjugium ratum non consummatum cum filia mulieris quam postea vir cognovit rescindi, si crimen sit publicum, secus si occultum. En casus: «*Cum N. quamdam uxorem duxisset, quidam dissuaserunt ei per mensem quocum duxerat, carnaliter cognoscere: contigit autem quod pater jussit uxorem suam, quae mater erat sponsae, in lecto hujus jacere; quam, diabolo suadente cognovit. Transacto vero mense, tam pater quam alii propinqui coegerunt, ut Matrimonium cum sponsa sua consummaret; quod facere noluit donec tecum super hoc loqueretur. Tum vero audita ejus confessione, (alloquitur Pictaviensem Episcopum, a quo consultus fuerat) ipsum cum litteris tuis ad Sedem Apostolicam transmisisti. Tuae igitur*

inquisitioni taliter respondemus : quod si occultum esset hujus delictum non posset rescindere Matrimonium, quod publice contraxisset : verum si publicum est, quod matri sponsae carnaliter adhaesit, imponenda est poenitentia paullo major quam de adulterio ; et exinde paracta poenitentia vel parte poenitentiae, poterit ex dispensatione cum alia Matrimonium contrahere, et illa alii nubere. Ceterum si sponsam cognoverit antequam matrem, vel post, nusquam poterit eam vel aliam in uxorem accipere.»

Resp. Ad primum, S. Pontificem non loqui de Matrimonio rato per verba de praesenti, sed de futuro dumtaxat, seu puris sponsalibus, quae permittit irrita fieri, propter urgentes aliquas causas.

Ad secundum, non agitur de dissolutione contracti Matrimonii, sed de usu et cohabitatione, et tria respondet S. P. Primum, quod si occultum est crimen, non separentur, cum publice contractum sit non solum quoad vinculum, sed neque quoad thorum. Alterum est, quod si crimen est publicum, quia scilicet cognovit in matrem sponsae, si tamen cognovit ipsam sponsam, concedatur dispensatio, et possit aliam ducere et illa alium, supple post mortem alterius sponsi: quo in capite priorem disciplinae vigorem temperat Alexander III quippe conjugii reo in poenam criminis, etiam post mortem innocentis, non patebat aditus ad alias nuptias. Tertium denique est, si cognovit sponsam, careat omni spe conjugii, etiam illa defuncta.

Dices 2. Greg. II ad an. 726, Epist. 14 ad Bonifacium, consultus a viro, cujus uxor ex infirmitate debitum reddere non poterat, quid facto esset opus, respondet, *bonum esse si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret ; sed quia hoc magnorum est, ille qui se non poterit continere, nubat magis.»*

Pariter Innoc. III, cap. *Quanto De Divortiis*, asserit quemdam ex suis praedecessoribus (alii Coelestinum III, in cap. *Laudabilem, De Conversis infidelibus*, alii Clementem III qui vixit an 1190, appellant) qui putavit Matrimonium propter haeresim alterius conjugum dissolvi posse.

Resp. In primo casu intelligendum esse Gregorium de muliere aliquo dirimente impedimento legata, quo supposito nullum est Matrimonium. In secundo vero casu, deceptus est Pontifex ille quisquis

fuert: unde Innoc. III. loc. cit. pronunciat nulla ex causa nequidem propter haeresim, dissolvi Matrimonii vinculum: quod postea definivit Conc. Trid., sess. 14, can. 5.

Respondet Pontius, l. 9, cap. 3, n. 16, multo majora esse argumenta ut credamus datam esse Ecclesiae potestatem dispensandi in votis. «*Facile enim, inquit, promittunt homines, facile eos poenitet promisisse; ideoque magna in eo fragilitas est. Adeo promissionem sibi factam facilius Deum remittere quam jus proximo quaesitum evertere; adeo nostrae salutis est studiosus. Id quod etiam videmus in nonnullis aliis, in quibus occurrente praecepto religionis et misericordiae, quod simul adimplere non potest, prevalere vult praeceptum misericordiae juxta illud, misericordiam volo et non sacrificium. Quod vero attinet ad dispensationem voti solemnem, redditur facile diversitatis ratio: quia in professionem fit etiam traditio religioni, quam acceptat Praelatus, et, eo non acceptante, non obligant illa vota, quorum fundamentum est traditio: cumque Pontifex sit ordinarius, cui etiam tamquam religionis superiori fit traditio, eam traditionem potest rejicere, eaque rejecta, cessat obligatio status religionis in illo.*» Ita Pontius.

An Matrimonium christianorum ratum et consummatum solvi posset per ingressum in religionem: quidve sit observandum, cum alter, vel ambo conjuges autem religionem ingredi, aut vir sacros Ordines suspicere desiderat.

Quaeres 1. An Matrimonium consummatum dirimatur per professionem religionis.

Resp. Negative. Quae hactenus adduximus momenta pro indissolubilitate Matrimonii responsionem nostram demonstrant. Ecclesia igitur non approbavit Justiniani leg. 56 Codicis, tit. 3, *De Episcopis et Clericis*, et aliam similem quae habetur in authenticis Collath. 4, tit. 1, *De nuptiis*, cap. 5, qua lege, sine ulla exceptione, conceditur facultas conjugalis *ad meliorem vitam migrandi*, et sub castitate vivendi, «*Etsi hoc lex humana concessit, ait S. Gregorius Magnus, lib. 11, Epist. 45, alias lib. 9, Epist. 39, lex divina tamen prohibet.*» Quamquam igitur ambo conjuges ex consensu mutuo continentiam vove-

rent, staret, nihilominus firmum inter illos consummati conjugii vinculum: cujus rei exemplum suppeditat S. Prosper in sua ad Aug. Epist. praefixa lib. de praedest. Sanctorum, ubi in fine ait: «*Sciat sanctitas tua, fratrem meum, cujus maxime causa hinc discessimus, cum matrona sua ex consensu, perfectam Deo continentiam devovisse.*»

Quaeres 2. an conjux, altero conjugue invito, possit licite ingredi religionem, et valide profiteri.

Resp. 1. si conjugum unus incidit in crimen adulterii, posse alium, eo invito, religionem ingredi: quia reus excidit jure suo, ac divortii perpetui justam dedit caussam.

Resp. 2. sublata caussa legitima perpetui divortii, non potuit licite unum conjugem, altero invito, religionem ingredi, quia non est sui, sed alieni juris: vir quippe non habet potestatem sui corporis, sed mulier et vicissim. Extant in confirmationem hujus responsionis. in jure canonico bene multa SS. Patrum et Pontificum responsa. Caussa 27, q. 2, cap. *Sunt qui dicunt*: cap. *Agathosa*: cum asequentibus, Et caussa 33. q. 5, cap. *Si dicat*, cap. *Notificasti*, cap. *Mulier* Ibidem caussa 3, c. *Una sala*, cap. *Quod Deum*, cap. *Secundum*, unum hic ex his omnibus retulisse sufficiat Greg. I responsum in Epist. ipsius 50, lib. 44, alias 44, ad Hadrianum notarium: «*Agathosa*, inquit, *latrix praesentium questa est, maritum suum contra voluntatem suam in Monasterio Urbici Abbatis esse conversum. Quod quia ad ejusdem Abbatis culpam et invidiam non est dubium pertinere experientiae tuae praecipimus, ut diligenti inquisitione discutiatur, ne forte cum ejus voluntate conversus sit, vel ipsa se mutare promiserit. Et si hoc repererit ut illum in Monasterio permanere provideat, et hanc, sicut promisit, mutare compellat. Si vero nihil horum est, nec quoddam fornicationis crimen, propter quod vira licet relinquere uxorem, praedictam mulierem commisisse cognoveris, ne illius conversio uxori relictae in saeculo fieri possit perditionis occasio, volumus ut maritum suum illi, vel si jam tonsuratus est, reddere omni debeas excusatione cessante ... Quia etsi mundana lex praecipit, conversionis gratia, utrolibet invito, posse solvi conjugium, divina tamen lex non permittit. Quia postquam copulatione viri atque mulieris unum corpus efficitur, non potest ex parte converti, et ex parte in saeculo remanere.*» Haec. Greg. Magnus.

Ex quibus infers :

1. Non licere uni conjugi, invito altero, votum emittere continentiae, sive simplex, sive solemne; atque tale votum eo ipso nullum et irritum esse, quia vovit ille quod suum non est, sed alterius. Unde recte monet S. Aug. laudatus a Gratiano caussa 33, q. 5. c. *Una sola: Talia nec vovenda esse a conjugatis, nisi ex consensu et voluntate communi: et si praepopere factum fuerit, magis esse corrigendam temeritatem, quam persolvendam promissionem.*

2. Eum qui defectu consensus alterius conjugis invalide Religionem professus est, posse alterum contrahere Matrimonium post mortem prioris conjugis. Sequela videtur manifesta: cum enim nullum fuerit ejus votum, haud dubie liber est, aut in eodem statu, ac si namquam vovisset.

3. Idem dicendum esse de voto religionis implicito, quod includitur in illa professione: scilicet nullum illud esse, nullamque ex eo resultare obligationem; quia donatio illa de se facta religioni, non potuit subsistere.

4. Ejusmodi professum, invito conjugē, si revocatus exivit, non teneri, defuncto alio conjugē, ad religionem redire. Cap. *Quidem, et c. Placet, De Conversione conjugatorum*, in quorum primo dicitur *non teneri*: secundo vero tantum dicitur, adhortationibus cum illo agendum, ut redeat; non tamen cogendum. Si vero roges, an ille possit sponte sua exire, aut necessaria sit judicis sententia: respondet Sanchez posse illum sponte sua exire. Pontius e contra, l. 9, c. 11, n. 8, existimat tutius esse si exeat post sententiam judicis.

5. Conjugem eo modo professum, etiamsi postea uxor licentiam praebeat, adhuc posse resilire, et causam nullitatis professionis prosequi: quia toto eo tempore praecedente consensum uxoris, professio fuit nulla; accedente vero consensu, non convalescit, sed debet denuo profiteri, si voluerit se voto solemni alligare.

6. Conjugem illum invalide professum, qui toto tempore vitae alterius conjugis in religione mansit, posse, eo defuncto, a religione egredi: maxime si alter, dum viveret, reclamavit et contradixit. Ratio est, quia professio ab initio invalida, lapsu temporis non convalescit: sed neque mortes conjugis; opus enim erat nova ratificatione;

sola quippe mors alterius conjugis non sufficit ad ratam habendam professionem. Et idem est, si ille ignarus mortis conjugis, in sua professione persistit; et cum conscius factus est ejus mortis, exire vult, et ad saeculum regredi.

7. Eum qui in saeculo mansit non posse invito alio qui invalide professus est, ad religionem transire: quia ea professio non tenuit, et ex ea non amisit jus ne alius diverteret eo invito, cum non dederit causam perpetui divortii.

8. Eum conjugem invalide professum posse quoque resilire a religione, quamvis conjux, sine cujus licentia ingressus est, adulterium commiserit post alterius professionem. Nam licet conjux adulter amiserit per adulterium jus repetendi conjugem professum; attamen adulterio conjugis manentis in saeculo non convalescit professio alterius: quare cum ea sit omnino nulla, potest a monasterio recedere.

9. Denique inferes, idem dicendum esse de eo, qui transit ad religionem de licentia uxoris extorta metu cadente in virum constantem: licentia quippe haec nulla est.

Dices: cum Theonas abbas, de quo Cassianus Collat. 21, c. 9, non potuisse licentia obtinere ab uxore castitatem vovendi, illa renitente, Monachus factus est.

Resp. Factum illud ab omnibus approbatum non fuisse aperte ostendunt, quae subjicit Cassianus initio, c. 10: *«Nemo tamen existimet, inquit, nos haec ad provocanda conjugiorum divortia texuisse ... Ego autem qui non meam super hac re sententiam prompsi, sed rei gestae historiam simplici narratione complexus sum, aequum est, ut sicut mihi de eorum qui hoc factum probant, laudibus nihil vindico, ita eorum qui id improbant, non pulser invidia.»* Praeterea valde dubium est, an ipsemet Theonas putaverit sua ab uxore discessionem disruptum fore conjugale vinculum, qui ad eandem sic loquitur, cap. 9: *«Si fieri potest, ut ad hanc optatissimam mihi partem flectaris, scilicet ut Domino serviamus, charitatem conjugii non refuto, imo etiam majori adhuc delectatione complector: agnosco enim et veneror adjudtricem meam Domini sententia mihi deputatam, et inderupto eidem foedere charitatis in Christo cohaerere non respuo, nec a me separo, quod Dominus mihi primae statim conditionis lege conjunxit.»*

Quaeres 3. quid de jure necessarium sit, ut alter conjux transeat ad religionem post consummatum Matrimonium.

Resp. non tantum necessario requiri consensum alterius conjugis; etiam necesse esse, ut qui in saeculo remanet, si senex sit et absque incontinentiae periculo, votum castitatis emittat; si vero juvenis, ut religionem ingrediatur. Ita statuitur, c. *Cum sis, De conversione conjugatorum*: «*Proibemus, ait S. Pontifex, ne virum vel uxorem, nisi uterque ad religionem migraverit, transire permittas. Verum si ita uxor senex est et sterilis, quod sine suspitione possit esse in saeculo dissimulare poteris, ut ea in saeculo remanente et castitatem promittente, ad religionem transeat vir.*» Et cap. *Ad Apostolicam*: «*Non est alter conjugum recipiendus ad observantiam regularem, nisi reliquus perpetuam continentiam repromittat: sed et vitam debet mutare, nisi forte sit ejus aetatis, ut sine suspitione incontinentiae valeat in saeculo remanere. Debet autem ille ingressus in religionem fieri animo profitendi.*»

Quod si is, qui religionem de licentia alterius ingreditur, profiteatur, et alter non velit neque religionem ingredi, si juvenis est, neque votum emittere, si senex; in primis dicendum est professionem alterius valere, ex eo solum quod licentiam concessit, quamvis contra jus actum sit, ut sine voto vel ingressu alterius in religionem ille profiteretur. Quapropter sive conjux in saeculo manens juvenis votum emittat, sive non emittat juvenis neque senex, professio valet, unde si revocanti concedatur tenetur defuncto conjuge ad religionem redire: et Matrimonium postea contractum nullum est; et conjugi revocanti potest reddere debitum, non petere. Ex eo enim quod non servavit ordinem juris in altero conjuge requisitum, suspenditur observatio voti quoad alterum; solumque servat, quod ex parte sua est.

Unde inferes eum qui manens in saeculo votum emisit, non posse amplius revocare licentiam, quam alteri conjugi dedit, ingrediendi religionem; quia per hoc suum votum atque consensum, juri, quod habebat, renunciavit: at si votum non fecit, sed consensum praebuit, et est incontinentiae periculum, probabilius judicat Pontius, lib. 9, c. 12, n. 5, dari revocationi locum.

Quaeres 4. Quid requiratur ex jure, ut vir post contractum Matrimonium transire possit ad sacros ordines.

Respondeo 1. virum, invita uxore, sive ante, sive post consummationem non posse ad ordines sacros promoveri. Ratio est, quia Ordo sacer nullatenus Matrimonium dissolvit. Ita cap. *Conjugatus, de Conversione conjugatorum*. Et in Extrav. *Antiquae, de voto, quae est Joannis XXII*. Si ergo, invita uxore, vir ad sacros ordines promoveretur, staret quidem vinculum; at irregularis ille maneret: quia ut statuitur in dicta Extravaganti, etiam dissoluto Matrimonio, vel per mortem uxoris, vel per ingressum uxoris in religionem, vir neque in suscepto ordine ministrare, neque ad alium ascendere, neque ad beneficium aliquod assumi potest, nisi in religione aliqua approbata profiteatur: uxori igitur maritum, se invita, ordinatum reposcenti, reddi ille debet.

Respondeo 2. posse virum ex licentia uxoris promoveri ad sacros ordines, modo ipsa continentiam profiteatur in religione approbata. Ita statuit Alexander III, cap. *Sane, de conversione conjugatorum*: «*Prohibemus, inquit, ne uxorum praesumatis in Episcopum ordinare, nisi uxor prius professsa continentiam, sacrum sibi velamen imponat, et religiosam vestem assumat.*»

Olim in antiquis Canonibus nonnullis, uxor illius, qui ad Episcopatum vel praesbyteratum assumebatur, vocabatur Episcopa, presbytera; idest, uxor derelicta ab eo qui Episcopus vel presbyter factus fuerat.

De divortio.

An licita sit, et aliquando necessaria separatio conjugum quoad thorum et cohabitationem.

Divortium aliquando confunditur cum repudio, frequentius tamen distinguitur: repudium enim importat dimissionem uxoris quoad vinculum, divortium autem separationem quoad thorum et cohabitationem, ceteraque conjugii jura et commoda. Jus autem conjugii est individua vitae societas, tectum, mensa et lectus communis, rei familiaris in partem administratio, fortunarum omnium consortium, etc. Divortium ita nuncupatur, vel quod diversa sit aut discors mens aut indoles conjugum; vel quod in diversas abeant partes, qui Matrimonium distrahunt.

PRIMA CONCLUSIO.

Licet uxorem adulteram dimittere, et ab ea separari quoad torum, et cohabitationem.

Probatur ex cap. 5 et 19 Matth., ubi Christus permittit uxorem dimittere propter causam adulterii. Non permittit autem, imo prohibet ne dimittatur quantum ad vinculum: « *Qui dimiserit et aliam duxerit, moechatur,* » ergo permittit eam dimitti quantum ad torum et cohabitationem. Et vero, hoc ipso c. 19 Matth., v. 29, aperte Christus significat alia etiam, quam fornicationis causa, posse uxorem dimitti, aut ex mutuo consensu, aut ad majorem perfectionem. « *Omnis, inquit Christus, qui reliquerit domum, vel fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut uxorem, aut filios, aut agros, propter nomen meum, centuplum accipiet, et vitam aeternam possidebit.* » Idem confirmat Apostolus, 1 Cor. 7, vers. 10. « *Is autem, ait, qui Matrimonio juncti sunt, praecipio non ego, sed Dominus: uxorem a viro non discedere: quod si discesserit, manere inuptam, aut viro suo reconciliari.* » Supponit hic Apostolus posse uxorem a viro discedere quoad torum et cohabitationem; nullatenus vero quoad nexum ac vinculum. « *Quod si discesserit, manere inuptam.* » Ita declaravit ac docuit Synodus Trid., sess. 24 de Matrim., can. 8, his verbis: « *Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum ob nullas causas separationem inter conjuges quoad torum, seu quoad cohabitationem, ad certum incertumve tempus fieri posse decernit; anathema sit.* »

Quaeres 1. an sit in utroque conjuge jus divortii adulterii causa.

Resp. Affirmative. Quia in his quae ad jus conjugii pertinent aequalis est viri et mulieris conditio, et sicut vir potestatem habet in corpus uxoris, ita et uxor in corpus viri.

Quaeres 2. Quid juris habeat conjux innocens et nocens post factum divortium.

Resp. posse innocentem, invito alio, qui reus est, aut vovere continentiam, aut religionem ingredi, ac in ea profiteri; est etenim liber ab omni debito conjugali conjugi nocenti persolvendo: si autem statum suum mutaverit resilire amplius non potest, nec alterum revocare. E contra reus, statum suum mutare non potest vovendo conti-

nentiam, vel religionem profitendo, quamdiu innocens jus retinet illum revocandi. Quod si praecesserit iudicis saecularis sententia detrudentis feminam in monasterium, conceditur innocenti biennium ad deliberandum, an velit conjugem repetere, et intra illud biennium professio conjugis adulteri nulla est, secus illo elapso. Authentica *Sed hodie*, ad legem Juliam *de adulterinis conjugis*, quae dispositio seu disciplina non fuit revocata per jus canonicum. Valet autem mutatio status facta a nocente, si vel innocens sciens non contradicat, eo enim ipso juri suo cedere praesumitur, vel si diligenter monitus nolit reconciliare, cap. *Gaudemus, De conversione conjugatorum*.

Dices: Id Christianis permitti non debet, quod potest plurimis ac gravissimis sceleribus locum et occasionem dare: atqui talis est dimissio uxoris adulterae e domo et cohabitatione mariti.

Resp. dist. ant. si per se natura sua, et ex necessitate locum et occasionem sceleribus praebet, concedo: si tantum per accidens, et habita ratione pravae dispositionis uxoris dimissae, nego. Porro talis est dimissio uxoris quoad thorum et cohabitationem. Quot enim sunt, ex quibus peccandi occasionem mali arripiunt a quibus tamen certis in casibus abstinere non licet? alias nec iudici liceret in necessitate iuramentum exigere, quia potest esse perjurii occasio, nec poenas criminum a reo repetere, quia nihil reum profuturum est, imo magis exasperandus sit ejus animus; nec Evangelii doctrinam praedicare illis, a quibus contumaciter rejicenda praevideatur.

SECONDA CONCLUSIO.

*Praeter crimen adulterii aliae plures esse possunt divortii
causae legitimae.*

Nempe immoderata saevitia, molesta cohabitatio, imminens subversionis sive a fide, sive a rectis moribus periculum.

1. De immoderata saevitia, sic loquitur Innoc. III, cap. *Littera. De restitutione spoliatorum*: « Si tanta sit, inquit, viri saevitia, ut mulieri traepidanti non posset sufficiens securitas provideri, non solum non debet illi restitui, sed ab eo potius amoveri. » Et quidem vel ipso naturali lumine compertum est, neminem teneri objicere, se sine urgente causa evidenti periculo convitiarum, injuriarum, maxime si graves

sint, vel percussionum: unde et in membris sectio vel mutilatio, et in viciis scandalum et offensio nasci potest; quanto satius est fuga et separatione sibi consulere? An vero expectanda sit iudicis sententia priusquam fiat separatio, distinctione opus est: vel enim dimittentis saevitia ita publica est, ut negari non possit; vel occulta quodammodo. Si prius, potest conjux, non expectata iudicis sententia, discedere a viro: si vero occulta quidem est, sed innocenti et aliis paucis cognita, potest quidem discedere a thoro, non autem a domo, nisi post sententiam iudicis. Cum enim Matrimonium sit contractus publicus non debet nisi ex publica iudicis sententia fieri divortium, excepto adulterii casu, in quo potest conjux innocens ante iudicis sententiam alteri reo debitum negare, et ab eo quoad thorum separari. Ita S. Th., in 4, dist. 35, q. 2, art. 3.

2. Si periculum subversionis uni conjugum immineat ex cohabitatione cum altero, haud dubie non tantum licet, sed necesse est ex charitatis praecepto discedere. Ea de causa Esdrae l. 1, c. 10 v. 11, dicitur: «*Separamini ab uxoribus alienigenis;*» de quibus, l. 3 Reg., cap. 11, v. 2, Deus dixerat: «*Non ingrediemini ad eas, neque de illis ingredientur ad vestras: certissime enim avertent corda vestra, ut sequamini Deos earum.*» Quapropter S. Aug., lib. de fide et operibus, cap. 16, ait, «*rectissime dimitti uxorem, si viro suo dicat: non ero uxor tua, nisi mihi vel de latrocinio divitias congeras . . . aut si quod aliud vel facinorosum vel flagitiosum, in viro noverat . . . Tunc enim ille, cui hoc uxor dixit, si veraciter poenitens est . . . membrum, quod eum scandalizat, amputabit.*»

Quod si conjux conjugem ad peccatum non sollicitet, nec proinde periculum sit subversionis, quamvis aliunde multis ille vitiis deditus sit, non potest dimitti, iudice S. Hieronymo, in cap. 19 S. Matth.: «*Grave, inquit, pondus uxorum est si excepta fornicationis causa eas dimittere non licet. Quid enim si temulenta fuerit, si iracunda, si malis moribus, si luxuriosa, si gulosa, si vaga, si jugatrix, si maledica, tenenda erit istiusmodi? Volumus, nolumus, sustinenda est; cum enim essemus liberi, voluntarie, nos subjecimus servituti.*»

Quaeres an aliquid discriminis sit inter separationem propter adulterium et propter alias causas.

Resp. Affirmative. Tum quia separatio propter adulterium fit ex causa Matrimonio propria et quasi intrinseca; tum quia perpetua esse potest, quia violata est carnis unitas. Non ita est de aliis causis separationis, maxime cum vir ad meliorem mentem redit, ac vitii renunciat.

TERTIA CONCLUSIO.

Separatio conjugum non solum licita est, sed aliquando necessaria: potest tamen conjux innocens juri suo cedere, et uxorem adulteram non dimittere, vel dimissam certis in casibus revocare.

Primo, dimittere uxorem adulteram tenetur, vel cum nulla spes est emendationis, quo sensu dixit sapiens, Prov. 18, v. 22: «*Qui tenet adulteram, stultus est et insipiens.*» vel cum suspicio est turpissimi lenocinii, unde scandalum nascitur, quam ob causam Canones nonnulli poenam imponunt viris, qui adulteras uxores retinent: vel cum evidens est periculum subversionis, aut malae puerorum educationis. Quapropter S. Aug., lib. 1 retract., cap. 19, revocat quod scripserat l. 1 de Serm. Domini in Monte, c. 16, «*permissum esse, non jussum divortium.*» Ita canonibus praescribitur, cap. Si vir, tit. de adulteriis. «*Si vir sciens uxorem suam deliquisse, quae non egerit poenitentiam, sed permanet in fornicatione, vixerit cum illa, reus erit, et ejus peccati participes;*» et cap. Si quis. Causa 22, q. 1. «*Maritus, qui cohabitaverit cum uxore adultera, tribus annis subjicitur poenitentiae.*»

Dixi, si nulla spes emendationis affulgeat: si enim illa resipiscat, ipsi condonandum est. Eod. cit. can. Si vir. «*Quod si mulier dimissa, inquit Canon, egerit poenitentiam, et voluerit ad virum suum reverti, debet, sed non saepe, recipere peccatricem.*» Quo autem titulo debeat, exponit Glossa ibid: «*Debet, inquit, debito honestatis, et non necessitatis, quam etiam post poenitentiam posset eam accusare de adulterio.*»

Dictis vero causis aut periculis seclusis, nulla lege conjux innocens tenetur dimittere reum; quia potius, juxta monitum Apostoli, debet cum illo reconciliari. Imo nonnulli casus sunt, in quibus tenetur eum non dimittere, v. gr., 1. cum uterque adulterii pariter reus est; valet enim eo in casu regula juris: «*Dolus cum dolo delictum*

cum delicto compensatur: atque *periniquum videtur*, ait rescriptum Imperatoris Antonini a S. Aug. laudatum, lib. 2 de Adult. Conjug., c. 8, *ut pudicitiam vir ab uxore exigat, quam ipse non exhibet.* 2. Si vir adulterio uxoris consenserit. 3. Si adulterium involuntarium fuerit; puta si mulier per vim oppressa fuerit, vel alius per fraudem substitutus est in thoro. 4. Si vir occasionem et causam dederit uxoris adulterio, sive denegando ipsi, quae ad vitam necessaria sunt, sive a domo eam repellendo, aut alia quacumque duriori et injusta ratione cum ea agendo. 5. Si post adulterium cum illa reconciliatus fuerit, si ad societatem thori admiserit. 6. Si vir seipso continere non possit, et sit in proximo fornicationis periculo. 7. Si, ut mox dictum est, uxor certissima dederit emendationis ac poenitentiae signa, et sit in periculo evidentis aeternae damnationis nisi a viro revocetur: juvat enim virum esse in uxorem misericordem sicut desiderat in seipsum misericordem esse Christum. 8. Si in infidelitate uxor a marito praeter adulterii causam repudiata, alii viro nupserit, ac postea fuerit ambo ad fidem conversi et baptizati, maritus uxorem recipere tenebitur: sicut definit Innoc. III, cap. *Gaudemus, De Divortiis*. Ratio est quia non debet ut adultera a viro puniri, quae legum publicarum licentia cum altero contraxit.

ARTICULUS TERTIUS.

De necessitate et praecepto Matrimonii.

PRIMA CONCLUSIO.

Extat naturale ac divinum Matrimonii praeceptum.

Natura ipsa suggerit, conservationi ac propagationi generis humani consulendum esse, in quem finem institutum fuit Matrimonium. Divinum vero praeceptum his verbis contineri: *«Crescite et multiplicamini,»* multi existimant, sed alii melius opinantur his verbis Dei benedictionem ad foecunditatem creaturae designari, quia brutis animalibus dictum pariter fuit: *«Crescite et multiplicamini,»* quae tamen praecepti omnis sunt incapaces.

SECUNDA CONCLUSIO.

Initio generis humani lege naturae tenebantur omnes ad ineunda conjugia: non item post sufficientem humani generis propagationem. Multo minus in lege Christi tenentur omnes, et singuli ad Matrimonium quomodo necesse sit esse aliquos, qui ad conservationem speciei, aliquando ad propriam infirmitatem, et aeternum salutem, Matrimonio conjugantur.

Prima pars patet ex mox dictis.

Secunda non minus certa est. Legimus enim in lege veteri, postquam sufficienter propagatum fuit genus humanum, nonnullos sine injuria legis divinae, et naturalis, caelibes, et castos vixisse, quales fuerunt Josue, Elias, Jeremias. Unde Isaiae 56, et Sapientiae 3, laudatur castitas thori conjugalis nescia. Quod ergo legimus Deuter. 7 et Exodi 25: «*Sterilem non fore quemquam in terra Israelitica,*» non praecepti, sed promissionis sermo est, quo benedictio foecunditatis promittitur conjugibus Dei mandata servantibus: nam sterilis non dicitur, qui, vel quae non suspicit conjugium; sed qui conjugio utens, liberos suscitare non potest, eaque sterilitas in obprobrium et maledictionem reputabatur, ut patet exemplo Elisabeth. Lucae 1.

Tertia denique pars manifesta quoque est. Quamvis enim Matrimonium bonum sit, melior tamen est continentia, ad quam adhortatur Apostolus, 1 Cor. 7. Liberum igitur est in nova lege nuptias celebrare: imo necessarium quidem toti hominum communitati, sed non singulis hominibus, qui, quod melius est, sectari possunt. Sunt tamen, quos per accidens, ut dicitur, speciatim obligat lex ineundi Matrimonii, eos, v. gr., qui continentiae donum non habent: «*Melius enim est nubere, quam uri:*» qui sunt in proximo fornicationis periculo; aliquando etiam publica et communis regnorum utilitas postulat, ut Principes vel alii viri primarii conjugali foedere uniantur.

Intorno agli sponsali, ved. SPONSALI.

DIZIONARIO

TEORICO-PRATICO

DI CASISTICA MORALE

13

DIZIONARIO

TEORICO-PRATICO

DI CASISTICA MORALE

Che comprende

TUTTE LE DOTTRINE POSITIVE ED I CASI PRATICI
DELLA TEOLOGIA MORALE

COMPILATO DA UNA SOCIETÀ DI TEOLOGI

Sulle celebri Opere

DI SAN TOMMASO, S. ANTONINO, CARDINALE GAETANO, PADRE CONCINA,
LANBERTINI, SCARPAZZA, PATUZZI, PONTAL, ANTOINE, SANCHEZ,
SUAREZ, FIRHING, EC. EC.

E DIRETTO DA

MONSIG. CAN. D.^R LUIGI MONTAN

IMP. REG. CENSORE, EC. EC.

TOMO QUINDICESIMO

· VENEZIA

COI TIPI DI GIUSEPPE ANTONELLI ED.

PREMIATO CON MEDAGLIE D'ORO

1845

NAUFRAGIO E NAUFRAGO

Naufragio si appella quella disavventura che avviene a taluno, alloraquando sospinto dalla procella rompe negli scogli, o viene inghiottito dall' acqua.

Questa disavventura fu sempre fra le più gravi riputata ; sicchè Ovidio di essa cantava :

Demite naufragium, mors mihi munus erit.

Lib. 1 Trist., El. 2.

Naufrago quegli addimandasi cui un tale infortunio succede.

C A S O 1.°

Spurio caricò la sua nave di merci consegnategli da dieci mercadanti pel trasporto di esse in Londra. Non potendo poi egli partire affidò la nave a Liviano, il quale incontrò nel viaggio sì fiera burrasca, che dovette gettare nell'acque le merci che avea nella parte superiore, e che appartenevano a due dei detti mercadanti, e con questo mezzo potè salvare le altre e giungere in porto. Cercasi se Spurio sia rispondente del danno per aver affidato il naviglio a Liviano, e se non essendolo, di chi abbia ad essere la perdita ?

Convien qui sapere se dalla direzione di Liviano sia o no derivata la necessità di dover gettare nell' acqua le merci, cosicchè quand' anche stato vi fosse Spurio, non avrebbe potuto salvarle. Se questa necessità provenne dalla forza della tempesta, egli è manifesto che Liviano non ha colpa, e che Spurio non può essere tenuto ai danni, di cui non è causa il da lui commesso. Nella nostra ipotesi si può considerare Spurio come un mandatario, il quale se commette l' affare ad un terzo è sempre risponsabile dell' esito secondo la colpa con cui il terzo si presta nell' adempimento dei suoi doveri. Se quindi non è imputabile alcuna colpa a Liviano, nemmen per lui ne deve

essere aggravato Spurio. Che se il danno derivò dalla direzione di Liviano, cosicchè se stato vi fosse Spurio la nave non avrebbe corso il pericolo di naufragare, allora convien sapere se i mercadanti abbiano caricate le merci nella sicurezza, che Spurio montasse la nave, oppure coll' intelligenza che la nave sarebbe stata diretta da Liviano. Nella prima ipotesi Spurio è tenuto al risarcimento, non già nella seconda. La ragione della prima parte si è, perchè affidarono le loro merci a Spurio, certi che avrebbe eseguito il trasporto superando ancora delle tempeste, e perchè Spurio è rispondente dei danni, di cui l' imperizia di Liviano ne fu cagione. Che se egli non poteva partire, era tenuto a renderli avvertiti, affinchè potessero o no risolvere di affidare a Liviano le loro sostanze. La ragione poi della seconda parte è manifesta, perchè sapendo che la nave era diretta da Liviano, avventurarono le merci alla direzione di lui, e così liberarono Spurio dalla sua responsabilità per Liviano.

Ma se non vi è colpa in Liviano, allorchè fu la forza della burrasca da cui derivò la perdita di quelle merci. Di chi deve essere il danno? Subirlo devono i mercadanti tutti, oppure quei soli, dei quali erano le merci gettate in mare? Anche in questa parte è necessario premettere qualche distinzione. Se i mercadanti l' uno dopo l' altro convennero pel trasporto assegnando il sito della nave, in cui doveano essere collocate le loro merci, egli è chiaro, che i due ultimi furono contenti che le proprie merci fossero riposte superiormente; e perciò al pericolo, che nella circostanza di naufragare fossero le prime ad essere gettate nell' acqua. Siccome pertanto dovrebbero i primi sottostare alla perdita o danno delle proprie merci collocate nel fondo, se ivi apertasi la nave avessero le prime sofferto; così gli ultimi sono soggetti ai pericoli e danni, cui a cagione del sito sono esposte le merci loro, avendo a questo implicitamente aderito contentandosi che fossero ivi pel trasporto collocate. Se poi tutti i mercadanti consegnarono le merci senza alcuna contrattazione relativa al sito della nave, io dico che tutti insieme devono sottostare al danno delle merci gettate nell' acque, perchè appunto con questa perdita furono salvate le altre. Abbiamo anche la legge Rodia ff. de jactur., l. 14, che così ha stabilito: « Si levandae navis gratia, jactus mercium factus est omnium

contributione sarciatur, quod pro omnibus datum est. » E lo stesso pure emerge dalla legge *Si laborante* 2, ff. dello stesso titolo: « *Æquissimum est, commune detrimentum fieri eorum, qui propter amissas res aliorum consecuti sunt, ut merces suas salvas haberent.* »

Se tutti i mercadanti devono concorrere alla perdita, cercasi ora con qual proporzione debba essere ripartito il danno? Questa difficoltà viene sciolta da ciò che segue nella legge ultimamente riportata. « *Portio autem pro aestimatione rerum, quae salvae sunt, et earum quae amissae sunt praestari solet. Nec ad rem pertinet, si hae, quae amissae sunt pluris venire poterant, quoniam detrimenti non lucri fit praestatio; sed in his rebus, quarum nomine conferendum est, aestimatio debeat haberi, non quanti emptae sint sed quanti venire possunt.* » Ognuno adunque deve contribuire secondo la merce che ha salvata. Devono considerarsi le merci salve secondo il prezzo, onde possono essere vendute, e le merci gettate nell'acque secondo il loro valore di acquisto, e distribuirsi la perdita proporzionatamente tra tutti i mercadanti. Delle merci salve il prezzo deve essere quello della vendita, detratte le spese, perchè appunto colla perdita delle merci gettate in mare acquistarono quell'aumento ed è quello il vero valore salvato dalla burrasca, laddove queste per nulla aumentarono, e la perdita reale non eccede l'esborso fatto nella compra delle medesime. Nè si dica, che devesi aver riflesso anche alla gravità delle merci, ed allo spazio che occupavano, perciocchè il prezzo è quello che fu salvato dal Naufragio, e non il volume delle cose, e lo spazio che comprendeva. La stessa legge *Si laborante*, così soggiunge: « *Cum in eadem nave varia mercium genera complures mercatores coegissent, praetereaque multi vectores, servi, liberique in ea navigarent, tempestate gravi orta necessario jactura facta erat, quaesita deinde sunt haec: an omnes jacturam praestare oporteat; et si qui tales merces imposuissent, quibus navis non oneraretur, veluti gemmas, margaritas, et quae portio praestanda est: et an etiam pro liberis capitibus dari oporteat, et qua actione ea res expediri possit. Placuit omnes, quorum interfuisset jacturam fieri, quia id tributum conservatae res deberent. Itaque dominum etiam navis proportionem obligatum esse.* » Adunque secondo questa legge devesi ancora rilevare il valore della nave, essendo tenuto il

padrone a contribuire la sua parte, perchè anche la nave è stata salvata colla perdita di quelle merci. Non si deve finalmente rilevare il prezzo delle cose necessarie alla vita, come è chiaro dalla stessa legge.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.°

Aurelio, avendo caricata la sua nave con molte merci di parecchi mercadanti, s' avventurò al viaggio, e corse pericolo di naufragare. Salvò per altro tutte le merci mercè il taglio degli alberi, ma perdette un' ancora. Cercasi se debba essere dai mercadanti proporzionatamente compensato?

È necessario distinguere il taglio degli alberi dalla perdita dell' ancora. Il taglio si fa per evitare il Naufragio, ed il padrone della nave intende col taglio di alleggerirla così che possa resistere alla tempesta, o salvar la vita a sè stesso ed ai marinari, e salvar pure le merci. L' ancora è poi uno di quegli istromenti, di cui è tenuto il padrone a guernir la sua nave, per il quale riceve dai mercadanti il prezzo noleggiando la nave. È vero, che anche gli alberi entrano in parte di quelle cose della nave, che formano la base del contratto coi mercadanti, ma è vero altresì, che gli alberi devono stare entro la nave, e l' ancora deve essere gettata in acqua. Ed è anche vero, che se l' ancora si perde per un caso meramente fortuito, in cui non entra la determinazione del padrone, laddove se si recidono gli alberi, si tagliano per volontà del padrone, onde con questo mezzo salvar la vita e le merci. Quindi è, che la perdita dell' ancora deve stare a carico del padrone, e quella degli alberi a carico dei mercadanti e del padrone della nave proporzionatamente, come abbiamo esposto nel Caso precedente. Ciò quanto all' ancora apparisce chiaramente dalla legge *Si laborante ff. 2. 1, de jactura*, che così è espressa: «*Si conservatis mercibus deterior facta sit navis, aut si quidem exar-maverit, nulla facienda est collatio, quia dissimilis earum rerum causa sit, quae navis gratia parantur, et earum, pro quibus mercedem aliquis acceperit. Nam etsi faber malleum aut incudem fregerit, non imputaretur ei, qui locaverit opus.*» Quanto poi agli alberi, ed intorno agli altri stromenti, che venissero gettati nel mare ad oggetto, che alleggerita

la nave possa resistere alla tempesta, abbiamo l'altra legge *Cum arbor* nei Digesti sotto lo stesso titolo, che così appunto stabilisce: «*Cum arbor, aut aliud navis instrumentum removendi communis periculi causa dejectum est, contributio debeatur.*» Adunque Aurelio può pretendere il compenso per la recisa arboratura, ma non per l'ancora perduta.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 3.º

Crispino caricò nella nave di Torquato molte merci, nella quale però ne aveano prima caricate delle altre parecchi mercadanti, affinché fossero trasportate a Costantinopoli. Per incontrata burrasca si dovettero gettar nelle acque le merci di un mercadante, e quelle di Crispino bagnate dai flutti deteriorarono non poco. Crispino è pronto a concorrere nel danno derivato dalle merci gettate in mare, ma vuole insieme essere compensato di quello che le sue merci soffersero. Cercasi se abbia ragione?

Rispondo che sì, e ch'è tenuto a concorrere al danno delle merci gettate in mare in proporzione del valore delle sue merci deteriorate a causa della burrasca, e la legge *Navis* 4, §. 2, ff. de *Rhodia*, de *jactu* ce lo insegna: «*Cum autem jactus de nave factus, et alicujus res, quae in nave remanserunt, deteriores factae sunt, videndum an conferre cogendus sit, quia non debet duplici damno onerari, et collationis, et quod res deteriores factae sunt? Sed defendendum est hunc conferre debere. Sed nunc videamus, num et ipsi conferri oporteat: quod enim interest jactatas res meas amiserim, an nudatus deteriores habere coeperim? Nam sicut ei, qui perdiderit, subvenitur, ita et ei subveniri oportet qui deteriores propter jactum res habere coeperit. Haec ita Papyrius Fronto respondit.*» La ragione si è, perchè il deterioramento delle merci venne cagionato dal gettare le altre merci nell'acque, onde salvare il resto, e perciò siccome la causa di ricuperare le altre merci fu quella che si gettassero le merci nell'acque, e che quelle di Crispino soffrissero il degrado del loro valore, così ne deve essere compensato il prezzo delle merci gettate e deteriorate, e deve Crispino concorrere, secondo il valore attuale delle sue merci, al compenso

delle merci perdute se non perchè quel solo valore fu salvato e non più.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.°

Acrone pescò in mare un'ancora, che conobbe essere stata perduta da un vascello, che da molto tempo avea naufragato, e consultato altro padrone di barca intese, che potea appropriarsela per essere cosa abbandonata. Cercasi se gli effetti perduti in Naufragio possano ritenersi come abbandonati dal loro padrone, e quindi proprii di chi li rinviene?

Tanto le cose che dall' impeto della burrasca o per forza dei venti, o per veemenza dell' onde sono gettate nel mare, quanto quelle, che i marinari vi gettano per alleggerire la nave e salvare la loro vita, non cessano giammai di essere del loro padrone, nè devono considerarsi come abbandonate. Così insegna il Silvio, in 2, 2, q. 66, a. 5, concl. 8, ed abbiamo la legge civile e canonica che così pure stabilisce. La legge Pomponius 44 dei Digesti al titolo: *De acquirendo rerum dominio*, dice: « *Si naufragio quid amissum, non statim nostrum esse desinere*; » e la legge *Interdum* 21, parimenti dei Digesti al titolo *de acquirenda vel amittenda possessione*, è così espressa: « *Quod ex Naufragio expulsum est non est in derelicto, sed in perdito.* » Se la prima legge ritiene, che non si perda ciò che nel Naufragio è uscito dalla nave, l'altra poi vieta che si abbia come abbandonato, *non est in derelicto*, quello che viene gettato nell' acque. Vegliamo ora quello che stabiliscono i Canoni della Chiesa. Noi abbiamo la bolla *Romanus Pontifex*, ch' è la vigesima di Giulio II, data il dì 24 febbrajo 1509, nella quale si legge: « *Nos considerantes tam civili, quam canonica lege licere unicuique Naufragium suum impune colligere, ac jacta in mari alleviandi oneris causa, recuperare, illaque diripientes furtum committere, ac graviter delinquere; ac christianos Naufragium patientes rebus suis spoliantes diversis poenis puniri; et propterea consuetudinem praedictam tamquam contra regulam fidei, qua unus alteri auxilio esse tenetur, merito corruptelam appellari, neminique suffragari debere, cujuscumque temporis cursu munitam . . . Consuetudinem capiendi et retinendi bona per Naufragium vel jactum,*

levanda navis gratia, aut aliaur gente necessitate factum nulli in iudicio, vel extra illud suffragare debere, auctoritate Apostolica tenore praesentium discernimus et declaramus. Lo stesso decretò Paolo III nella sua Costituzione *Accepimus* del dì 15 marzo 1545, e precedentemente a questi due pontefici avea di tal guisa sancito Gregorio VII, nel suo Concilio Romano, come può vedersi presso Antonio Agostini, *lib. 35, t. 10*, ed anche Alessandro III, come si legge nel cap. *Excommunicationi 3 de Raptoribus*.

Adunque malamente fu consigliato Acrone, che poteva far sua l'ancora che avea pescato nel mare quantunque conoscesse essere stata da molto tempo perduta da un vascello in Naufragio, poichè dalle leggi citate è manifesto, che le cose di Naufragio non cessano di essere del padrone che le ha perdute, e che è un vero furto l'appropriarsele, come appunto non si può alcuno far propria la cosa che altri ha smarrita, se non nel caso, che possa giudicarsi ragionevolmente che sia stata abbandonata, il che non ha luogo nei Naufragj, ove qualunque perdita si ritiene come perdita, ma non già come abbandono.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3°.

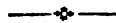
Papirio, avendo naufragato una nave, raccolse sulla spiaggia delle merci, e le portò in sua casa con animo di restituirle al padrone. Ottone sulla spiaggia camminando ritrovò un oriuolo d'oro, che s'accorse essere stato perduto in Naufragio, e portollo in casa sua senza nulla pensarvi. Nerazio sulla spiaggia rinvenne sparso del grano turco e se ne appropriò in piccola quantità per mangiare in quel dì usando molta pazienza per unirlo meschiato come era coll'arena. Tutti tre agitati da rimorsi di coscienza accorrono a Raggio confessore, il quale ricusa di assolverli, dicendo che sono incorsi nelle pene fulminate dalla Bolla *Pastoralis Romani Pontificis vigilantia* di Urbano VIII. Cercasi se Raggio siasi rettamente diportato?

Rispondo francamente, che no. Se ben si consideri il tenore dell'accennata Bolla deve ognuno rimanere convinto, che riguarda furti che vengono fatti dei Naufraghi, sicchè deve dirsi, che il Pontefice con quella sua Costituzione non ebbe in mira se non di salvare

le cose de' poveri naufragati. Fulmina infatti la scomunica a quei « *qui christianorum quorumcumque navibus tempestate seu in transversum (ut dici solet) jactatis vel quoque modo Naufragium passis, sive in ipsis navibus, sive ex ejusdem ejecta, in mari vel in litore inventa ... surripuerint.* » Ha mai luogo nei proposti casi il *surripuerint*? Non mai quanto a Papirio, il quale portò le merci a casa senza appropriarsele, ma bensì con animo di restituirle, il che apertamente significa, che le pose in custodia a vantaggio dei naufragati. Non parimenti intorno ad Ottone il quale ritrovato sulla spiaggia un oriuolo, lo portò seco senza pensarvi sopra. Si può mai dire, che abbia peccato con questa azione? Per commettere un peccato di furto si ricerca la determinazione di appropriarsi la cosa non sua. Pare piuttosto, che Raggio avesse dovuto istruirlo dell'obbligo, ch'avea di farne la restituzione al suo padrone, anzichè dichiararlo incorso nelle pene fulminate dall'enunciata Bolla Apostolica. Non finalmente quanto a Nerazio, poichè egli unì quel poco grano, che si può ritenere, come abbandonato. Misto infatti coll'arena, non è mai presumibile, che il padrone lo ritenga come proprio, e non piuttosto l'abbandoni, ricercando per raccogliarlo una spesa maggiore del valor suo naturale. La quantità poi anche è così meschina, che, detratto l'incomodo di Nerazio, che è pure prezzo stimabile, si riduce il resto quasi al zero, sicchè può dirsi frutto della sua fatica, anzichè di un ladrocinio praticato con danno dei naufragati. Di più. Si sa che se questo grano non fosse stato raccolto da Nerazio sarebbe rimasto od a pascolo degli uccelli, oppure a marcire sulla spiaggia. Il fine adunque della Bolla non ha il suo effetto, poichè tende a preservare ai naufragati le loro cose. Come quindi pretende Raggio che sia Nerazio incorso nelle pene? Conchiudo perciò che Raggio confessore non si è rettamente diportato, e che per questa parte non potea sospendere l'assoluzione.

MONS. CALCAGNO.

NECESSITÀ. *Ved.* BATTESIMO, PENITENZA, CRE-
SIMA, ecc.



NEGOZIAZIONE. *Ved.* CHERICI, CONTRATTI.

NOLEGGIATORI

Con tal nome quegli s' intende che dà qualche cosa per una data mercede e per qualche tempo.

CASO UNICO.

Papia è padrone di una barca e vorrebbe noleggiare. Enea ha alquante vetture, e vorrebbe farle servir di trasporto a comodo dei viaggiatori. Si l' uno che l' altro ricercano quali siano gli obblighi dei Noleggiatori. Cosa si deve loro rispondere?

Gli obblighi del padrone di una barca, il quale si incarica di trasportare per mare persone, bagagli e merci si riducono alla rispondenza, che incontra di tutto ciò, che egli od i dipendenti di lui ricevono nell' imbarco. Egli è dunque tenuto primieramente a qualunque sia la perdita o danno, che avvenir possa nella sua barca, o nel porto, o sulla spiaggia innanzi ancora che sieno caricati i bagagli e le merci, purchè però siano state ricevute. « *Etiamsi nondum sint res in navim receptae, sed in littore perierint, quas semel recepit, periculum ad eum pertinere.* » In tali termini si esprime la legge 3 dei Digesti, *tit. naut. caup.* È tenuto, in secondo luogo del fatto di quelli, ai quali affida la custodia o la direzione della barca, nonchè degli uomini che prende al suo servizio. Quindi se per causa del custode, del pilota o dei remiganti avviene qualche perdita o danno, il padrone è risponsabile verso di quei che soffrono il danno o la perdita, e solo resta per esso l' azione di risarcimento verso chi del danno o perdita fu la causa. Così la legge ultima dei Digesti nel titolo succennato: « *Debet exercitor omnium nautarum suorum sive liberi sive servi factum praestare.* » È tenuto ad usare l' attenzione, l' industria e la perizia possibile, altrimenti è reo anche nei casi fortuiti, dei danni che ne derivassero. « *Imperitia, dice la legge 7, inst. de lege Aquil., culpa adnumeratur.* » E la legge 13, §. 2, *locat.* nei Digesti: « *Si magister navis sine gubernatore in flumen navem immiserit, et tempestate orta, temperare non potuit, et*
Vol. XV. 123

navem perdiderit, vectores habebunt adversus eum ex locato actionem.»
 In conseguenza se egli od il piloto si avventura con rischio ad una burrasca, che potrebbe scansare col ritirarsi in porto, egli è debitore dei danni che patiscono i mercadanti, che gli affidarono le merci, ed è reo della morte di quei che perissero nella tempesta.

Consimili sono gli obblighi dei vetturini, i quali parimenti devono custodire i bagagli de' viaggiatori, rispondere per quei che prendono a servizio, e sono tenuti nei casi fortuiti, qualora dipendano dalla negligente loro condotta. Quindi saggiamente inferisce il celebre *Domat, leg. civ. lib. 1, tit. 16, sect. 2, num. 4*, che sarebbe obbligato al risarcimento dei danni un vetturino che camminasse di notte fuori delle strade maestre e per luoghi pericolosi, se in questi venisse assalito dai ladri e spogliato. E lo stesso io soggiugnerò, se usasse di cavalli troppo focosi, o di vetture vecchie e non buone, per cui potesse temersi, che non fosse sicura la vita dei passeggeri, ed arrischiati i loro bagagli, ancorchè nulla seguisse di male, perchè dal suo canto avrebbe imprudentemente esposto l' altrui vita e roba. Sono infine rispondenti anche dei danni che avvenissero per ritardo nei viaggi, quando usano de' cavalli stanchi od impotenti al corso, poichè devono prestarsi, per quanto è loro possibile, e mancando di cavalli devono avvertire il viaggiatore, che non possono in miglior maniera servirlo.

MONS. CALCAGNO.

N O M E



Il nome è quella parola propria che ad alcuno si dà, per cui viene dagli altri distinto.

C A S O 1.º

Pomponio fornì con Giovanna Herscel a sé affine in secondo grado, la quale nacque ed abita nella parrocchia di S. Leopoldo. Scrisse a Roma per ottenere la necessaria dispensa, e lo scrivente

invece di Giovanna vi pose il Nome di Anna. Domandasi se per questo errore il rescritto di Roma sia invalido; nè possa approvarlo quello a cui fu inviato pella esecuzione, specialmente se sappia non esservi nella parrocchia di S. Leopoldo alcuna di cognome Herscel?

È certo che l'errore del Nome negli offerti libelli è un'errore essenziale che rende nullo il rescritto secondo lo stile, e la pratica della cancelleria Romana, come accerta Pirro Corrado, *Prax. Disp. Apost., lib. 7, c. 5*, imperciocchè se un tale errore non si avesse per essenziale ne potrebbero derivare innumerevoli frodi; e le grazie concesse agli uni si voglierebbero ad utilità altrui, che non le avrebbero impetrate, nè ricercate.

Stimiamo però che ciò debbasi intendere solamente quando un tale errore intorno al Nome è di cotal natura per cui non possa esser certa la persona di cui il Nome fu cangiato: che se consta la tale persona essere stata dispensata e non un'altra, per un tale errore non deve essere impedita la esecuzione nè l'effetto della dispensa. E poichè nel caso nostro è certa la persona, devesi presupporre che la grazia sia stata accordata a Giovanna che per errore fu chiamata Anna nella petizione.

PONTAS.

C A S O 2.º

Gallerio, imprestando il suo Nome ad un debitore di Nome Firminio, fa ingiuria ai creditori. Domandasi se sia obbligato a rivelare la cosa?

Egli è obbligato, poichè senza peccar gravemente non può tener questa cosa nascosta per cui grave danno arreccherebbe ai creditori, i quali hanno il diritto di venire risarciti di quanto devono per giustizia aver da Gallerio.

PONTAS.

NOTARI

I Notari sono pubblici ministri, che ricevono e scrivono i contratti di quei, che lor si presentano, e chieggono che ne sia fatta

apposita scrittura, la quale meriti piena fede, nonchè i testamenti ed altri atti, di cui tutti l' autografo, ossia l' originale, conservano presso di sè, e rilasciano alle parti una copia autentica. Essi sono persone che giurarono l' osservanza delle leggi, e di non dir giammai il falso negli stromenti. Dalla fedeltà colla quale sono tenuti a prestarsi nel loro uffizio, avevano presso di noi il nome di *fidelissimi*, e perchè sono persone pubbliche ed una specie di magistratura privata, si dicevano i loro atti *privato-solenni*.

I Notarj possono peccare in più maniere. 1. Se mancando di scienza e perizia sufficiente intraprendono il loro uffizio, e sono tenuti in coscienza ai danni che dalla loro inscienza avvenissero alle persone, per le quali stipularono le scritture. 2. Se non fanno gli stromenti nella maniera e colle solennità prescritte dalle leggi. 3. Se violano il giuramento, che hanno prestato, o tradiscono il secreto. 4. Se non iscrivono sinceramente le cose tutte, come sono od intorno al giorno, od intorno alle cose che sono la materia del contratto, come sarebbe se riferissero un istrumento stipulato in un certo giorno, mese ed anno, come se stato fosse celebrato in un giorno, mese ed anno anteriore o posteriore, oppure se scrivessero essere presenti le persone, che fecero il contratto, mentre non lo erano, o se attestassero essere stato contato il denaro mentre non fu numerato, od essere le persone spontaneamente convenute, mentre v' intervenne qualche violenza. 5. Se custodiscono negligenemente gli atti ed i protocolli. 6. Se differiscono la spedizione delle copie degli atti colla vista di trarne un maggior lucro. 7. Se scrivono il testamento d' un uomo privo di ragione asserendo ch' era libero di mente, o cangiano con iscaltrezza le disposizioni, od approfittano della mancanza di lettere nel testatore per fargli segnare con Croce l' atto di ultima volontà esteso come essi vogliono. 8. Se ammettono dei testimonii falsi, o gli asseriscono presenti mentre non lo furono. 9. Se a bello studio fan uso di parole equivoche cioè suscettibili di vario senso o per ingannare i contraenti, o per far servizio a qualche amico. 10. Se fanno un istrumento usurario in danno altrui, o si prestano per persone, che fanno contratti ingiusti e dalle leggi proibiti, riducendo l' atto per guisa, che la legge apparisca osservata, come sarebbe se accrescessero un mutuo

per inchiodarvi l'usura nella somma capitale. 11. Se ricusano di mostrare o dar copia dei pubblici stromenti alle persone che hanno diritto di chiederlo, come sono i testamenti agli eredi ed ai legatarii pei legati. 12. Finalmente se, perduto l'autentico istromento o testamento, ne fingessero un altro simile, e lo sostituissero all'originale falsificando la firma dei contraenti e dei testimonii.

Sono queste le maniere, colle quali possono i Notarj mancare al loro dovere, ed al giuramento che hanno prestato. Aggiungeremo qui per ultimo col Pontas *Diction. V. Notarius*, che una volta erano i Notarj persone istruite, e scrivevano gl'istromenti in lingua latina, dal che ne seguiva, che rarissimamente si rinvenivano nei loro atti cose false, nè davano motivo a promuovere liti sì di frequente, come avviene a' nostri tempi, che scrivendo in italiano, le parti, ossia i contraenti, sogliono ingerirsi nella stipulazione degl'istromenti, e non essendo istruite dettano con poca esattezza, ond'è che nascono di frequente delle liti che non hanno fine.

C A S O U N I C O .

Ildegardo diacono, esercitando da un anno l'uffizio di Notaro, il di lui confessore gli fa scrupolo di ciò e vuole obbligarlo, anche col negargli l'assoluzione a depor quell'uffizio, dimostrando essere cosa indecorosa allo stato ecclesiastico.

Ildegardo è obbligato forse ad obbedire al suo confessore?

Il confessore d'Ildegardo rettamente si diportò volendolo obbligare a depor l'uffizio di Notaro, come cosa non conveniente collo stato ecclesiastico in cui è ascritto. Intorno a ciò abbiamo una Decretale d'Innocenzo III, in cap. *Sicut 8 ne Clerici vel Monachi*, ecc., lib. 3, tom. 50, in cui distintamente questo Pontefice decide la cosa, ordinando ai Vescovi d'imporre ai chierici ordinati in *sacris* a deporre l'uffizio di Notarj, e di privare dei loro benefizii quelli che non volessero ubbidire. « *Fraternitati tuae mandamus quatenus clericis in sacris ordinibus constitutis, Tabellionatus officium per beneficiorum subtractionem, appellatione postposita interdicas.* » Il cardinal Ostiense, in cap. *Sicut* citat., n. 4; Giovanni Andrea, n. 7; Antonio de Butrio, n. 6,

ved. *Rationem autem, ibid.*; Zabarella n. 1, *ibid.*; Ancarano in *cit. cap. Sicut, n. 1, v. Quærat glossa*; Abbate, *ibid.*, n. 5; Oldrado, *cons. 75, n. 2*; Calderino, *cons. 2, v. Sed his non obstantibus*; Angelo de Perusio, *cons. 285*, acconsentono coll' interdetto proferito da quella Decretale.

NOVIZIO

Novizio quegli o quella si chiama, che, abbracciata una religione, incominciarono l' anno della prova, prescritta dalla Chiesa prima di fare la solenne professione della religione. « *Novitii*, dice il Du-Cang nel suo Glossario, *qui in monasterio religiosæ vitæ experimenta subeunt, et probationis elapsao tempore, si idonei fuerint inventi, ad professionem admittuntur.* »

L' anno del Noviziato si deve incominciar a calcolare dal giorno in cui si veste l' abito religioso, e deve essere senza alcuna interruzione completo, ove non intervenga una qualche grave causa approvata dal superiore.

C A S O 1.º

Floriano Novizio da dieci mesi nel convento di S. Francesco stabil di uscir dal convento non potendo sostener le fatiche ed altre pratiche che gli sono ingiunte, quando all' insaputa fuggì dal monastero e si rifugiò appo alcuni suoi amici, con intenzione di depor l' abito regolare subito che uno ne avesse laicale. Il superiore del convento, che lo cercava, finalmente lo trova, e lo indusse con la dolcezza a ritornare nel monastero, locchè fece volentieri il Novizio, pentendosi di aver dato retta alla prima tentazione. Domandasi se sia necessario che incominci di nuovo l'anno del Noviziato, o se, trascorsi i due mesi che gli mancano, possa fare la professione religiosa.

Sebbene alcuni autori pretendano che un tempo così breve non è sufficiente ad interrompere l'anno del noviziato, non avendo anche

il Novizio deposto l'abito religioso, pure è cosa più sicura e certa il dire che Floriano con quella fuga interruppe l'anno del Noviziato; imperciocchè egli uscì con animo risoluto dal convento, e senza domandarne licenza al superiore, e con volontà di depor l'abito subito che uno di laicale o secolare ne potesse avere.

Ed è questa la decisione del Silvio, *Resol., var. 5, Novitius 3*, il quale scrive così: « *Ut novitiatus interrumpatur sufficit egressio e monasterio sine licentia superioris, cum animo non redeundi ad monasterium; sive egressio illa perseveret longo tempore, sive brevi. Per talem quippe egressionem isto animo factam, annus novitiatus desinit esse continuus: ipse Novitius interrumpit, imo excutit jugum obedientiae, non tantum mente, sed etiam ipso opere.* »

SILVIO.

C A S O 2.º

Romualdo, dopo nove mesi di noviziato nel monastero di S. Taurino, spontaneamente andò in un altro monastero del medesimo ordine quindici miglia lontano, conservando l'animo, e coll'intervallo di tempo di sole sei ore. Quivi dopo tre mesi di noviziato fece la solenne professione; poichè quel superiore giudicò potersi calcolare i primi nove mesi di noviziato fatto nel convento di S. Taurino agli ultimi tre fatti nel proprio. Una tal professione è forse valida?

La professione di Romualdo è nulla per mancanza del tempo ricercato al suo noviziato. La ragione di ciò si è, che secondo il Concilio Tridentino l'anno del noviziato deve essere intero e completo. « *In quacumque religione, disse il Concilio, sess. 5 de Regul., et Mor., cap. 5, tam virorum, quam mulierum, professio non fiat ante decimum sextum annum completum, nec qui minore tempore, quam per annum post susceptum habitum in probatione steterit, ad professionem admittatur: professio autem antea facta sit nulla nullamque inducat obligationem ad alicujus regulae, vel religionis, vel ordinis observationem aut ad alios effectus.* »

Che anzi secondo la comune dei teologi e canonisti è necessario che il tempo del noviziato sia continuo e senza alcuna interruzione. Il noviziato poi di Romualdo non fu continuo, nè di un anno intero

nel monastero in qualità di Novizio ove l'aveva incominciato, poichè di suo arbitrio, e senza licenza del superiore ne era uscito, dalla cui obbedienza di propria autorità erasi sottratto, onde porsi sotto di un altro superiore; adunque il noviziato fu incompleto, e, per conseguenza, invalida la professione. SILVIO.

C A S O 3.º

Genusio, desiderando farsi religioso nel monastero di S. Giusto, entrato il primo gennaio, ivi per sei mesi fece ogni cosa propria dei Novizii, ritenendo però l'abito secolare, che non depose sennon il primo di luglio, e lo portò per tutta la fine dell'anno. Domandasi se debbasi ritenere che egli abbia fatto un anno di noviziato, come ricerca il Concilio di Trento, per cui possa poi fare la professione validamente?

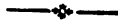
Genusio non fece l'intero anno del noviziato, poichè i primi sei mesi che passò nel monastero ritenendo l'abito secolare non si possono calcoliar come parte dell'intero anno del noviziato; e perciò ove facesse la professione religiosa, questa sarebbe invalida.

PONTAS.

C A S O 4.º

Spiridione, entrato in una religione, prese l'abito di Novizio, e sembrandogli di essere trattato severamente dal maestro dei Novizii nella confessione, vuole eleggersi a confessore un altro padre dello stesso monastero, il quale è approvato dal Vescovo. Lo può egli fare? Nol può, dice Lorenzo de Perini: « *Novitii non possunt confiteri, nisi confessario sibi a superiore assignato etiam si alter, cui confiteri vellent esset approbatus ab Ordinario,* » locchè è espressamente dichiarato nella bolla di Clemente VIII, con queste parole: « *Ipsi autem magistro Novitiorum confessiones audiendi cura committatur . . . liceat tamen superiori, etiam locali, si ita expedire judicaverit, vel per se ipsum, vel per alium ab eo deputandum semel aut bis in anno eorumdem Novitiorum confessiones audire;* » in *Bulla Regul.* 54, 2. 18. PONTAS.

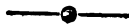
N O Z Z E



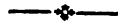
Il matrimonio chiamasi anche *Nozze* dalla voce *Nubere*, perchè anticamente col velo che si chiamava *flameum* si copriva il capo della donzella che in matrimonio si univa al marito, affinchè gli occhi, sede del pudore, velati e nascosti manifestassero la modestia ed il pudore, ed affine di occultare la venustà ed eleganza che suol essere eccitamento alla libidine. Quindi Abimelecco re di Gerara restituendo Sara ad Abramo, non come moglie, ma come sorella, alla stessa Sara disse, *Gen., cap. 20*: «*Ecce mille argenteos dedi fratri tuo; hoc erit tibi in velamen oculorum ad omnes qui tecum sunt, et quocumque perrexit: mementoque te deprehensam.*» Di questo velo si fa menzione ancora nella *Genesi, cap. 24*, dove Rebecca alla presenza d'Isacco «*tolens cito pallium suum, operuit se.*» Per questo velo, di cui era coperta Lia, Giacobbe fu tratto in inganno. Anche appo i Romani era costume di condurre la sposa novella alla casa dello sposo coperta.

In quanto alle altre cose appartenenti a ciò, *ved. MATRIMONIO Teorico-Pratico.*

NUTRICE. *Ved. ALATTATRICE, MADRE.*



O B B E D I E N Z A



L'Obbedienza è la massima fra tutte le virtù. Dividesi in due parti, generale, cioè, e speciale. Generale che ha di mira l'osservanza di qualunque precetto, sotto il quale aspetto si comprende l'obbedire a qualunque virtù, e le si oppone l'inobbedienza generale, che è quel vizio che vieta ogni precetto, ed è in cosa grave peccato mortale, in cosa lieve veniale. La speciale è quella per cui si eseguiscono dai sudditi i comandi dai superiori. A questa si oppone la

Vol. XV.

disobbedienza formale che è sempre mortal peccato ; perchè è un formale disprezzo del precetto e della facoltà di comandare. Per locchè sebbene la cosa sia lieve, il disprezzo formale è mortifero.

C A S O 1.°

Un parroco in una pubblica radunanza promossa avendo questione se l' inferiore debba sempre sotto pena di peccato obbedire in ogni cosa al suo legittimo superiore, alcuni degli astanti sostennero senza alcuna differenza la sentenza affermativa, altri la negativa. Domandasi a quali più forti ragioni sia appoggiata la negativa opinione o la affermativa?

Deve sciogliere la questione l' Angelico, il quale dice, in 2, q. 104, art. 5, in corp., che in due casi il suddito non è obbligato ad obbedire al suo superiore.

1. Quando un superiore maggiore comanda il contrario: « *Ex duobus*, dice egli, *potest contingere, quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus parere, ac primo propter praeceptum majoris potestatis. Ut enim dicitur ad Rom. 15 super illud QUI POTESTATI RESISTUNT, SIBI IPSI DAMNATIONEM ACQUIRUNT, dicit Glossa: SI QUID JUSSERIT CURATOR: NUMQUID TIBI EST EACIENDUM, SI CONTRA PROCONSULEM JUBEAT? RURSUM, SI QUID PROCONSUL JUBEAT, ET ALIUD IMPERATOR; NUMQUID DUBITATUR, ILLO CONTEMPTO, ISTO ESSE SERVIENDUM? ERGO SI ALIUD IMPERATOR, ALIUD DEUS JUBEAT, CONTEMPTO ILLO, OBTEMPERANDUM EST DEO.* » Donde ne segue che se il parroco una qualche cosa comandi, e se il Vescovò proibisce di non obbedire i comandi del parroco, si deve obbedire al Vescovo.

2. « *Non tenetur*, prosegue il Santo Dottore, *inferior, suo superiori obedire, si ei aliquid praecipiat, in quo ei non subdatur . . . et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo.* » Quindi apparisce non potere il superiore proibire di non pensare a quelle cose che mali non sono. « *Tenetur homo*, segue l' Angelico, *homini obedire in his, quae exterius per corpus sunt agenda, in quibus tamen secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo:*

quia omnes homines natura sunt pares, puta in his, quae pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur, nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda, aut aliquo alio hujusmodi. Sed inferior tenetur obedire superiori in his quae pertinent ad dispositionem actuum, et rerum humanarum. Itaque miles duci exercitus, in his quae pertinent ad bellum: servus Domino, in his quae pertinent ad servilia opera exequenda; filius patri in his quae pertinent ad disciplinam vitae, et curam domesticam, et sic de aliis.»

Ma affinché l' inferiore sia obbligato di obbedire al suo superiore è necessario, 1. Che il superiore sia legittimo; 2. Che i comandi non sieno contro i precetti divini od ecclesiastici; 3. Che comandi quello che deve secondo la sua superiorità. Donde ne segue l' inferiore non essere obbligato d' obbedire ad un superiore intruso; in cose contro la legge divina ed ecclesiastica; in ciò di cui non ha facoltà di comandare.

S. TOMMASO.

C A S O 2.º

Emiliano superiore ecclesiastico di Pietro, gli comanda cosa proibita dal superiore secolare. Pietro è forse obbligato ad obbedire?

Risponderà l' Angelico, in 2 Sent., t. cit., dist. 44, quest. 2, art. 4 ad 4. « *Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina. Et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his, quae ad salutem animae pertinent. Et ideo, in his magis obediendum potestati spirituali, quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud, Matth. 22: REDDITE QUAE SUNT CAESALIS CAESARI,» ecc., cui soggiunge il santo Dottore questa eccezione, « *nisi forte potestati spirituali saecularis potestas conjungatur.»**

S. TOMMASO.

C A S O 3.°

Leoncio religioso è forse obbligato di obbedire al suo superiore che gli comanda cose difficili non appartenenti alle regole dell'ordine?

Non è obbligato ad obbedire. Così l'Angelico, *quodlib. 10, art. 10, in corp. Item, in 2 Sent., dist. 44, quaest. 2, art. 3, ad 3*: « *Quod enim religiosus, inquit, non teneatur Praelato obedire in his, quae sunt contra Deum, vel contra regulam, vel quantum ad ea, in quibus Praelatis dispensatio non committitur, omnes communiter dicunt . . . Quod etiam in his, quae sunt arctiora quam regula, obedire non teneatur, sed sic obedire, sit Obedientia perfecte ab omnibus dicitur.* » Finalmente dichiara, che egli pensa in cotal modo intorno a quelle cose che sono indifferenti, e che non si riferiscono alla regola. « *Si tamen aliqua sunt, quae nullatenus ad regulam reducuntur videtur esse verior opinio, quod obedire in hujusmodi non sit de necessitate Obedientiae, sed de perfectione; ut Bernardus manifeste dicit in libro de Praeceptis, et dispensatione; et hoc ideo, quia Obedientia non se extendit ultra potestatem vel jus praelationis, quae quidem secundum regulam limitatur.* » Ed altrove, *2, 2, quaest. 104, art. 5, ad 3*: « *Religiosi obedientiam profitentur, quantum ad regularem conversationem, secundum suis praelatis subduntur. Et ideo, quantum ad illa sola obedire tenentur, quae possunt ad regularem conversationem pertinere.* » Donde conchiuder si deve con lo stesso santo Dottore, che non peccherebbe quel religioso, il quale contro la volontà del superiore si lasciasse la barba, o levasse di terra qualche cosa. « *Votum Obedientiae, prosequit l'Angelico, ibid., quaest. 186, art. 5 ad 4, habet quamdam universitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus, quorum quidam ad religionem non pertinent; quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi, sicut confricatio barbae, vel levatio festucae de terra et similia, quae non cadunt sub voto, nec sub Obedientia.* »

S. TOMMASO.

C A S O 4.°

Basilio, superiore di un monastero ordina a Benigno religioso di fare una cosa, che Benigno dubita se debba farla o no. In qual modo in tal dubbio si dovrà diportare?

Risponderò colle parole del Cabassuzio: «*In primo casu de dubio circu personam praecipientis vel favet ei communis regularium opinio, quamvis pauci aliqui dissentiant, credentes non esse legitimum superiorum: et tunc debet inferior, sic dubitans adhaerere communi iudicio, et sic obtemperare.*» Locchè prova colla legge *Barbarius, de offic. praet.*, secondo la quale disse: «*Communis opinio facit jus, si res aliter se habeat, id est si . . . non faveat communis religiosorum opinio; non tenetur dubitans ei obedire: in dubio enim melior est conditio suam libertatem possidentis.*» *Ex regul. 653, de reg. juris in 6.*

«*De materia vero praecepti, prosegue l' autore, si inferior dubitat num licita sit, non ei licet in ea re obedire, quamdiu perdurat dubium, sic enim peccaret, dum se peccati periculo exponit. Diximus, nec dubium deponere posse, ut intelligatur, istum religiosum debere omnem diligentiam adhibere ad deponendum dubium necessariam; Cum enim in re dubia homo se frequenter determinet per alterius suasionem et consilium, cui tamen non habet obtemperandi obligationem, multo major ratio est submittendi se in re dubia illius arbitrio, cui debet ex officio subjici, non enim justum est ut ex inferiorum ambiguitatibus dependeat superiorum jus, et auctoritas praeceptiva aut prohibitiva.*» CABASSUZIO.

C A S O 5.°

Crisologo, abbate regolare di un monastero, comanda a suoi religiosi cose che sono proibite dal Vescovo del luogo. Domandasi a chi quei religiosi debbano obbedire.

Se le cose comandate appartengono alla disciplina monastica, sotto pena di peccato mortale devono obbedire all'abate; se poi appartengono alla disciplina ecclesiastica devono obbedire al Vescovo, cui si

aspetta il diritto di difenderla e di fare che da tutti i suoi diocesani sia osservata, non eccettuati i regolari secondo il decreto del Tridentino, *sess. 25 de Regul. et Mon., cap. 11, 12, 13, 14 e 22.*

PONTAS.

C A S O 6.°

Idolfo religioso di un ordine riformato, di sovente vuole scrivere al Vescovo diocesano, sotto la cui giurisdizione si trova il suo monastero, ma l'abbate o superiore gli vieta ciò, ove prima non gli mostri le lettere che invia al Vescovo, e le risposte che da esso riceve. Idolfo è obbligato ad obbedire all'abbate o superiore?

Idolfo senza commetter peccato può scrivere al suo Vescovo, e riceverne le risposte senza presentare le lettere all'abbate o superiore. Imperciocchè siccome i religiosi non sono obbligati di mostrare le lettere che scrivono o ricevono dal loro abbate, al suo priore regolare, così parimenti non sono obbligati di presentare all'abbate o superiore quelle che scrivono e ricevono dal Vescovo. Imperciocchè il Vescovo si ritiene che sia superiore del monastero e dell'abbate, siccome l'abbate lo è del priore regolare. «*Sicut non oportet, dice il Silvio, Ris. var. v. Abbas, 1 et apud eum Navar.: «Priorem esse consocium omnium eorum quae Abbas cum suis religiosis tractat, aut quae religiosi cum eo; ita non oportet, abbatem omnia scire, quae suus Episcopus cum suis religiosis communicat, vel contra. Accedit quod si contingat, religiosus injuste per abbatem vexari et gravari; licitum est eis sive per appellationem, sive per querelam suae vexationi tollendae consulere, et interdum Episcopum monere, imo et interdum adire sine licentia abbatis . . . quanto igitur magis licet ad eam scribere, et ab eo literas accipere, etiam ab abbate non visus?»*

Conchiudiamo adunque, Idolfo non essere obbligato in coscienza di mostrare al suo abbate o superiore le lettere che scrive o che riceve dal Vescovo, imperciocchè non è tenuto obbedire al suo superiore se ciò che comanda o vieta viola la giustizia, e l'equità: e salvo sempre deve essere il diritto del superior maggiore.

SILVIO.

C A S O 7.º

Giuseppe religioso, procuratore del suo monastero, si accusa in confessione appo Girolamo di aver franto il voto di povertà, avendosi appropriato buona somma di denaro appartenente al monastero. L'abate regolare che ha sentore di ciò ordina a Girolamo di appalesare ciò che sapesse intorno a questa cosa: Girolamo non vuole obbedire sebbene Giuseppe gli abbia data licenza di farlo. Domandasi se Girolamo in virtù di santa Obbedienza debba manifestare il fatto all'abate, avendone Giuseppe data facoltà.

Girolamo non è obbligato ad obbedire; specialmente avendo conosciuto soltanto in confessione il peccato; nè pecca contro Obbedienza. Così Sant'Antonino, di cui sono le seguenti parole, *Summulae Confes.*, 3 part., tract. de bonit. Confes., c. 27: « *Si praeciperet praelatus alicui confessori quod diceret sibi peccatum alicujus, quod est omnino occultum, etiamsi confessus dedisset licentiam illi quod diceret: non tenetur dicere, neque obedire ut revelet illud: quia praelatus non est iudex occultorum . . . Imo etiamsi confessus esset diffamatus de illo peccato, et per infamiam perveniret illud ad cognitionem iudicis; quamvis ipse confessus interrogatus a iudice, sive praelato, tenetur se manifestare; tamen confessor ejus, etiam habita licentia ab eo dicendi, non tenetur dicere iudici sibi praecipienti ut dicat, etiamsi scit, non tenetur dicere, nec debet dicere. Quia fori non sunt commiscendi, scilicet poenitentialis et contentiosus.* »

S. ANTONINO.

C A S O 8.º

Atanasio, superiore di un monastero, sospettando con fondamento che alcuno dei suoi religiosi abbia infranto il voto di povertà, vuole obbligare Teofilo maestro dei novizii che di ciò ha cognizione alla manifestazione del fatto. Teofilo è obbligato ad obbedire al suo superiore sotto penna di peccato mortale?

Convieni distinguere. Imperciocchè od il peccato di questo religioso è così occulto che da altri non si può conoscere, o non è occulto

così che almeno per conghietture e sospetto non venga altrui a notizia, dal che ne proverrebbe scandalo, così che nel primo caso sia nocivo solamente a quello che lo commise, nel secondo a quelli che lo conoscono, ovvero che hanno fondamento di sospettarne, dal che soffrono scandalo. Fatta una tal distinzione, dice l' Angelico, *quodlib. 4, quaest. 8, art. 12, item quodl. 1, art. 16 in corp.* che il superiore non può obbligare un suo religioso a manifestare il delitto di un suo confratello ove dagli altri il delitto non possa essere conosciuto, perchè ordinerebbe contro il comando di Gesù Cristo *Matth. 18*, il quale prescrive che quando il peccato è occulto, il suo fratello che il sa occultamente lo corregga prima di dirlo alla Chiesa, ossia ai superiori, cui secondo l' ordinazione di Gesù Cristo dir non si deve ove non sieno premesse almeno due ammonizioni, e che queste sieno state disprezzate: *Contra quem ordinem si praelatus praecipiat, ut peccatum fratris occultum ei dicatur, non est obediendum, et ipse peccat praecipiendo: quia oportet Deo magis quam hominibus, obedire,* sono parole dell' Angelico che così prosegue: *• Si autem peccatum fratris non sit adeo occultum quin per aliquas suspiciones (aliquod fundamentum habentes) in multitudinis notitiam veniat, unde multorum scandalum oriatur, jam peccatum non solum nocet illi, sed multis: et quia bonum multitudinis praefertur bono unius, ideo praelatus debet disquirere veritatem de facto; ut scandalum multitudinis cesset, vel per poenam peccantis vel per ejus excusationem. Et ideo in tali casu potest praecipere scienti crimen fratris, quod manifestet, et ille cui praecipitur, tenetur praelato obedire.* Ed altro soggiunge, *2, 2, quaest. 33, art. 7, ad 5: • Praelato non est obediendum contra praeceptum Domini, secundum illud Act. 5, OBEDIRE OPORTET DEO MAGIS QUAM HOMINIBUS. Et ideo quando praelatus praecipit, ut sibi dicatur, quod quis sciverit corrigendum; intelligendum est praeceptum sane salvo ordine fraternae correctionis, sive praeceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si praelatus expresse praeciperet contra hunc ordinem a Domino institutum et ipse peccaret praecipiens, et ei obediens quasi contra praeceptum agens. Unde non esset ei obediendum: quia praelatus non est Judex judiciorum occultorum sed Deus. Unde non habet potestatem praecipiendo aliquid super occultis: nisi in quantum per aliquam*

indicia manifestentur; puta per infamiam vel per aliquas suspiciones, in quibus potest praelatus praecipere. » Dal che apparisce, Teofilo non essere tenuto ad obbedire se occulto è il delitto, non però così ove altrui fosse noto. Devesi avvertire però non doversi in cotal modo prender la cosa ove si tratta di peccato che fosse di nocumento alla comunità, come di furto, di eresia, ecc., poichè in questo caso Teofilo sapendoli sarebbe obbligato manifestarli al superiore. • *Quaedam enim peccata, id, art. 7 in corp., occulta sunt, quae sunt in nocumentum proximorum, vel corporale vel spirituale ... et quia ille, qui sic occulte peccat non solum in se peccat, sed etiam in alios; oportet statim procedere ad denunciationem, ut hujusmodi nocumentum impediatur, nisi forte aliquis firmiter aestimaret, quod statim post secretam admonitionem posset hujusmodi mala impedire.* »

C A S O 9.º

Florentino religioso, avendo nel Capitolo accusato un altro religioso contro uno dei voti, il superiore ordinò che chiunque dei religiosi ciò sapesse dovesse manifestarlo. Il superiore poteva ciò ordinare? I religiosi sono obbligati ad obbedire?

Il superiore poteva imporre un tal comando, ed i religiosi devono obbedire. Così l' Angelico, *quodlib. 3, art. 26, in corp.:* « *Si ergo appareat accusator in capitulo, qui se obliget ad talionem: potest praelatus praecepto veritatis confessionem exigere; sicut et iudex ecclesiasticus juramentum: et similiter si praecedat infamia, potest praelatus praecepto veritatem exquirere, et subditi tenentur obedire.* »

S. TOMMASO.

C A S O 10.º

Maurizio, visitatore di un monastero di monache, sospettando con fondamento una di esse aver violato un voto, secretamente la interroga, e le ordina di manifestargli la verità. Questa monaca deve obbedire?

In questo caso non è obbligata di manifestare a Maurizio il suo peccato; imperciocchè non fece voto di assoluta e cieca Obbedienza, ma giusta e ragionevole secondo il dir dell' Apostolo, *Rom. 12, 1.*

Vol. XV.

125

«*Sit rationabile obsequium vestrum.*» Devesi adunque dire con S. Gregorio Magno che gli inferiori, quantunque siano obbligati di obbedire ai superiori, non sono però obbligati distintamente in ogni cosa e senza alcun confine; e per contrario possono negar di obbedire quando sienvi cause legittime. «*Admonendi sunt subditi, ne plus quam expedit sint subjecti.* S. Greg. in can. *Admonendi* 57, 2, q. 7.

PONTAS.

C A S O 11.°

Vindonio parroco di S. Paolo, avendo, secondo la carità fraterna corretto Giovanni suo parrocchiano che da alcuni anni viveva con una concubina, ed avendolo ridotto al dovere, venne poi la cosa all' orecchio del Vescovo, il quale chiamò Vindonio per sapere la cosa. Vindonio, che non vuole denigrare il buon nome di Giovanni, prega il Vescovo a non volerlo costringere a parlare, ma il Vescovo lo obbliga a manifestargli la verità. Vindonio è forse obbligato di obbedire al Vescovo?

Risponde Gersone che il parroco, a cagione della Obbedienza dovuta al Vescovo può dichiarare il delitto da cui Giovanni si tolse. «*Peccatum, sono sue parole de corr. proximi, de quo frater peccans fuit secreta correptus seu admonitus, et de quo se emendavit potest dici praelato praecipienti per Obedientiam.*» Deve però avvertire il nostro Vindonio, 1. Di non manifestare la cosa alla presenza di quelli che non lo sanno; 2. Di non manifestarla al Vescovo, ove ne sia interrogato per pura curiosità, senza aver di mira il bene di Giovanni.

GERSONE.

C A S O 12.°

Roberto sacerdote, figlio di Leonardo, può forse, senza commetter peccato, non obbedire a suo padre, il quale prima di porsi in viaggio gli ordina di celebrargli una messa affine di ottener da Dio un viaggio felice? Forse Roberto non può far a meno di celebrare, sebbene alcuna cagione non abbia di farlo?

Sebbene avvenir possa che Roberto pecchi contro la carità non celebrando mentre lo può, pure non devesi dire che egli pecchi contro

I' Obbedienza; imperciocchè i sacerdoti non sono soggetti ai genitori nelle cose sacre, o nelle altre obbligazioni dello stato ecclesiastico; sebbene debbano nelle altre cose loro rispetto ed Obbedienza, siccome lo dimostrò Gesù Cristo dicendo alla Vergine sua madre ed a S. Giuseppe, Luc. 2, 49: « Quid est quod me quaerebatis? Nesciebatis quia in his quae Patris mei sunt oportet me esse? » PONTAS.

C A S O 13.°

Egberto nobile tiene relazione peccaminosa con Giulia alla quale spesso si reca con Onesiforo suo servo, senza la cui compagnia non andrebbe. Onesiforo, che ciò conosce e detesta in suo cuore, domanda se debba obbedire ad Egberto che gli comanda di accompagnarlo da Giulia, o se più presto debba abbandonare il servizio di quest' uomo piuttosto che obbedirlo?

Onesiforo deve togliersi dal servizio di Egberto, poichè stando vi egli in certo modo patrocina il suo peccato, che senza di lui Egberto non frequenterebbe Giulia. Inoltre egli mentre il suo padrone pecca con Giulia, stando in casa ad aspettare si espone al pericolo di offendere mortalmente Iddio almeno con pessimi pensieri e desiderii, e colui che al peccato si espone cade nel peccato, secondo il dire di Cristo, *Matth. 5, 39*: « Si oculus tuos dexter scandalizat te, erue eum et projice abs te. Expedi enim tibi ut pereat unum membrorum tuorum, quam tuum corpus totum mitti in gehennam. »

PONTAS.

C A S O 14.°

Alfonso dell' età di 15 anni domanda a suo padre di entrare in una religione: il padre glielo nega e gli vieta di entrare nella religione prima degli anni 18. Alfonso è obbligato di obbedire al padre?

Se Dio chiama Alfonso alla religione deve prima obbedire a Dio che al padre, chè Iddio più che il padre deve essere amato ed obbedito. Ciò si può provare dalla Scrittura che loda i Leviti perchè anteposero l' amore di Dio a quello verso i parenti; *Deut. 3, 9*: « Qui dixit patri suo et matri suae: Nescio vos, et fratribus suis: Ignoro vos ... »

hi custodierunt eloquium tuum, et pactum tuum servaverunt. Cui le parole di Cristo si riferiscono, *Luc. 14, 26*: «*Si quis venit ad me et non odit patrem suum, et matrem ... non potest meus esse discipulus:*» cioè come altrove dice lo stesso Cristo, *Matt. 10, 37*: «*Qui amat patrem aut matrem plusquam me, non est me dignus.*» PONTAS.

C A S O 15.º

Polissena dell'età di 20 anni dichiarò a suo padre di non voler abbracciare lo stato religioso, e suo padre vuole obbligarla a dar la mano di sposa ad un giovane che molto stima. Polissena dice di non sentirsi chiamata nè all'uno nè all'altro stato. Il padre le comanda di determinarsi o per l'uno o per l'altro. Polissena può disobbedire al padre senza commetter peccato?

Polissena nel caso nostro non è tenuta di obbedire al padre. Imperciocchè la elezione dello stato sendo cosa di somma importanza, niuno a questa deve determinarsi se non secondo la volontà di Dio. Così insegna l'Angelico, 2, 2, *quaest. 104, art. 5, in corp.*: «*Non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire matrimonio contraendo, vel virginitate servanda.*» S. TOMMASO.

C A S O 16.º

Maturino, superiore, comanda a Claudio suo suddito di desistere dalle opere buone incominciate. Claudio deve obbedire?

Convieni distinguere. L'opera buona è da farsi per necessità o no. Nel primo caso Claudio non deve obbedire, anzi peccerebbe obbedendo: «*Duplex est bonum* dice l'Angelico, 1, 2, *quaest. 104, art. 3, ad 3, quoddam, ad quod faciendum ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, et aliquid hujusmodi, et tale bonum nullo modo debet propter Obedientiam praetermittere.*» Nel secondo caso Claudio alle volte può desistere dall'opera buona incominciata onde non peccare di disobbedienza. «*Est autem aliud bonum*, prosegue l'Angelico, *ad quod homo non tenetur ex necessitate, et tale bonum debet homo quandoque propter Obedientiam praetermittere: ad quam ex necessitate homo tenetur: quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo.*» S. TOMMASO.

O B L A Z I O N E

L' Oblazione si può definire secondo la disposizione del Canone : « *Voluntaria spontanea praestatio quam christianis sacerdotibus pro peccatis suis offerunt.* » S. Hieron., in can. *Quia sacerdotes* 13. 10, q. 1.

L' Oblazione si suol fare dopo il vangelo della messa parrocchiale, ed il celebrante porge la patena alle labbra dell' offerente in segno di pace.

Anticamente i fedeli offerivano ogni domenica al sacerdote pane e vino, di cui parte serviva al sacrificio della messa. L' Oblazione del pane e del vino, secondo il Concilio Matisconense citato dal Burcardo, tenuto l' anno 585 fu comandata con espresse parole. « *Decernimus ut omnibus dominicis diebus altaris Oblatio ab omnibus viris et mulieribus offeratur tum panis, quam vini, ut per has immolationes et peccatorum suorum fascibus careant, et cum Abel, vel ceteris justis offerentibus, promereantur esse consortes.* » Can. *Apost.* 1, 4. Locchè è conforme, 1. A quelle parole dell' antica legge, *Deuteron.* 16, 17 : « *Non apparebis vacuus ante conspectum Domini Dei tui: sed offerat unusquisque secundum quod habuerit.* » Le quali parole, secondo S. Tommaso, 2, 2, *quaest.* 86, *art.* 3, contengono un precetto morale : poichè i cristiani, non meno che gli ebrei sono obbligati di amare il decoro della casa di Dio, e contribuire un nonnulla pel sacrificio. Imperciocchè gli uni e gli altri debbono, secondo il morale precetto, ricordarsi di Dio.

2. Alla consuetudine osservata da tutti i primi cristiani, di cui ne fanno testimonianza S. Giustino, S. Ireneo, Tertulliano, *Apol.*, *cap.* 30, Origene, S. Girolamo, *epist. ad Heliodor.*

I fedeli recavano di per sè stessi all' altare il pane ed il vino che offerivano, e di ciò ne rimangono vestigia non solo nella messa che si celebra quando si consacrano i re, quando solennemente si benedicono gli abbatì e le abbadesse, e nelle messe che si cantano pei defunti, ma si bene ancora nelle messe che si cantano nelle principali solennità.

Alle Oblazioni del pane del vino, delle frutta, ecc., successe il

costume di offerir del danaro, con cui il parroco può provvedersi di quanto gli è necessario alla vita, o distribuirlo ai poveri.

Da questa antica e lodevole costumanza ne avvenne, che gl' imperatori orientali ogni anno inviavano nella Libia quantità di frumento, tanto pei sacrificii, quanto pel bisogno dei poveri; perlocchè il diacono Ischirio inviò al Concilio Calcedonese un libello, in cui come di furto accusava Dioscoro patriarca di Alessandria per aversi come suo appropriato il frumento che alla sterile Libia aveva inviato l' imperatore Marciano.

Sebbene sia l'Oblazione interamente dipendente, secondo S. Tommaso, 2, 2, *quest.* 86, *art.* 3 et 4, dalla volontà degli offerenti, pure revocare in dubbio non si può che ad essi l' obbligo non incomba di prestare sostentamento al loro pastore. Abbiamo pure gli offerenti in primo luogo di mira che l' Oblazione esterna non sia dalla interna divisa, imperciocchè quando fanno l' offerta debbono tutti sè stessi a Dio consacrare.

C A S O 1.°

Domizio parroco di S. Giovanni, e Josso vicario di lui da cinque o sei anni ricevettero una grande somma di denaro in offerta dalle oblazioni dei fedeli, o dalla amministrazione dei sacramenti. Sono essi padroni di quel denaro in modo da poterlo disporre a loro talento.

S. Tommaso, 2, 2, *quaest.* 86, *art.* 5 *in corp.*, dimostra chiaramente che i ministri ecclesiastici sono solamente gli ecouomi ed i dispensatori dei beni, dei quali nel caso nostro si tratta, non padroni per modo da poterne disporre a loro talento. Imperciocchè, secondo il sentimento del santo Dottore: « *Oblationes, quae a populo Deo offeruntur, ad sacerdotes pertinent, non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent, partim quidem expendendo in his quae pertinent ad cultum divinum, partim vero in his quae pertinent ad proprium victum: quia qui altari deserviunt cum altari percipiunt, ut dicitur ad Corinthios 9; partim etiam in usus pauperum, qui sunt, quantum fieri potest de rebus Ecclesiae sustentandi, quia Dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieronymus dicit super Matthaeum.* »

S. TOMMASO.

C A S O 2.º

Nella parrocchia di S. Genesio avvi una celebre società. Mevio rettore di quella chiesa contende che tutte le Oblazioni che si fanno nella messa che si canta in ogni domenica prima della parrocchiale appartengano a sè. I confratelli della società sostengono che quelle Oblazioni si addicono a Tierio cappellano della compagnia, od almeno alla stessa società per comperare gli ornamenti, le cere e le altre cose necessarie. Come si può sciogliere questa controversia ?

Le Oblazioni che si fanno nella chiesa parrocchiale, generalmente parlando, sono del parroco : ove per patto non abbia rinunziato al suo diritto, o non siavi la consuetudine di doversi impiegare quelle Oblazioni per le bisogna della chiesa e l' utilità dei poveri.

Ciò posto Mevio a buon diritto domanda come sue le Oblazioni, ove non abbia pattuito diversamente con la compagnia o scuole nella sua chiesa istituite.

PONTAS.

O B B L I G A Z I O N E



Col nome di Obbligazione altro non s' intende se non quel patto con cui taluno si vincolò ad eseguire alcuna cosa che apparteneva ai doveri del suo stato od alla società cui si addice. Quindi mancando a questi patti pecca a proporzione del danno che l' altra parte ne può ricevere. Ma di ciò abbiamo detto abbastanza ove dei contratti abbiamo favellato. Qui unicamente stimiamo opportuno avvertire che se a queste Obbligazioni va il giuramento congiunto, indispensabile è la necessità di eseguire quanto si ha promesso, e che gravemente pecca colui che manca a questo dovere, come si potrà rilevare dai casi seguenti.

C A S O 1.°

Pietro professore della università di Pavia giurò di osservare gli statuti e le leggi di quella. Dopo otto mesi da che ottenne la conferenza alla cattedra, fatto già il giuramento, viene emanato un nuovo statuto. Domandasi se egli sia obbligato, pel giuramento che ha fatto, alla osservanza anche di questo?

Se Pietro giurando espresse precisamente di voler osservare le leggi che già esistevano allora, egli è chiaro non essere obbligato alla osservanza dei nuovi statuti pel suo giuramento. Sant'Antonino però distingue nella seconda parte della sua teologia, *tit. 1, cap. 6, §. 6*, dicendo: « *Posset tamen distingui, quod aut statuta quae postmodum fiunt, non sunt multum praejudicialia; et tunc extenditur juramentum ad illa: aut sunt gravis praejudicii, et ad illa non extenditur juramentum.* » Comunque però sia la cosa, è comunissima opinione fra i teologi, dal cui parere Sant'Antonino non si dilunga, che tanto se la cosa giurata sia lieve, quanto se di qualche importanza, in ogni caso la Obbligazione ha luogo alla osservanza delle sole leggi e statuti promulgati in quel tempo. Può adunque Pietro omettere la osservanza della nuova regola, cui col giuramento suo non intese di obbligarsi.

S. ANTONINO.

C A S O 2.°

Atenagora entrando in uno impiego si obbligò con giuramento di osservare tutte le leggi proprie di quello stato in cui si pose. Fra queste ve ne aveva una, la quale obbligava di non potere starsene assenti dall'ufficio nelle ore di occupazione più di un venti minuti. Questa legge però andò in obblivione, ned il superiore ne fa alcun rimarco ove sia trasgredita. Domandasi se Atenagora sia obbligato anche alla osservanza di questa.

Risponderà Sant'Antonino, dicendo nella seconda parte, *tit. 10, cap. 6, §. 6*: « *Cum quis jurat servare statuta comunitatis, vel alicujus collegii, si quae sunt abrogata per contrariam consuetudinem, quae sit rationabilis, et praescripta . . . non videtur obligatus ad illa.* » Se adun-

que per la necessaria abrogazione di una legge il santo Arcivescovo con la comune dei teologi ricerca che siavi la contraria consuetudine, che sia però ragionevole: ove questa si attrovi nella legge che infrange Atenagora egli non commette peccato, nè credesi obbligato alla osservanza di essa.

S. ANTONINO.

C A S O 3.º

Pietro, entrando in un negozio giurò di osservare la regola di essere al suo impiego alle sette antimeridiane di ogni stagione, e di fermarvisi sino alle cinque pomeridiane. Quest' uso introdotto ed osservato dagli antichi padroni, fu posto in obbligo dai nuovi, i quali non aprono che alle otto, e lasciano in libertà i loro agenti alle quattro pomeridiane. Domandasi se Pietro sia obbligato ad adempiere quanto promise?

Pietro non è obbligato alla osservanza di quanto promise, nè pecca violando il fatto giuramento, perciocchè egli non obbliga essendo andata in dissuetudine la costumanza antica. Imperciocchè il giuramento non ha di mira l' osservanza di una cosa, sendo esclusa la legge che a questa obbliga, ma bensì l' osservanza della legge, che a questa obbliga, ma bensì l' osservanza della legge, ovvero sia il giuramento è l' obbligo di fare una tal cosa secondo la prescrizione dello statuto. Ora avendo i padroni di Pietro obliato l' uso, e lasciata in dimenticanza la legge che obbligava i loro soggetti a quelle ore di occupazioni, sebbene facciano giurare quelli che entrano al loro servizio secondo le antiche leggi di famiglia, pure queste non più esistendo, i sudditi medesimi sono sciolti dalla obbligazione di osservarle.

SANCHEZ.

C A S O 4.º

Enrico viene fatto comandante in un reggimento, ed omette il giuramento di osservar ogni legge della milizia. Il giuramento è generale ed abbraccia anche l' osservanza di quelle che non obbligano sotto pena di grave colpa. Domanda egli se sia obbligato a questa osservazione, e se peccchi non osservandole.

A questa domanda risponde l' Angelico nel modo seguente, 2, 2,

quaest. 168. art. 1, domandando se i religiosi peccino sempre mortalmente ogni qualvolta violano un qualche statuto della regola cui sono obbligati, e si obietta così: « Facere contra votum est peccatum damnabile . . . Sed religiosi voto professionis ad regulam adstringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quae in regula continentur. » Affine di rispondere a questa obiezione nel corpo della questione stabilisce: « *Votum professionis respicere principaliter tria praedicta, scilicet paupertatem, continentiam et obedientiam.* » Poscia nella sua risposta ad 1 direttamente si fa alla obiezione dicendo. « *Quod ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quae sunt in regula, sed vovet regularem vitam, quae essentialiter consistit in tribus praedictis. Unde et in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur, non quidem regulam, sed vivere secundum regulam ... In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam; ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra peccatum regulae.* » Da questa soluzione dell'Angelico facilmente si ha donde dedurre la risposta da doversi ad Enrico nella proposta domanda.

S. TOMMASO.

Di questa materia però parleremo altrove alle voci *Timore e Voto*, come pure si possono i lettori rivogliere alla voce *Giuramento*, in cui parimenti abbiamo favellato di quella *Obbligazione*.

Degli obblighi poi proprii di ciascuno stato, noi crediamo inutile qui far menzione, potendo leggere quanto fu detto alle voci *Allattatrice, Chirurgo, Medico, Madre*, ecc., e si dirà a suo luogo, ove tratteremo dei *Parenti, Sposi, Tutori*, ecc. ecc.

OCCASIONE DI PECCARE



Occasione di peccare dicesi tuttociò che alletta ed induce al peccato. Tutte le cose poi di questo mondo, siccome sono o possono essere oggetto di peccato, così possono allettare a commetterlo, come sono specialmente le ricchezze, le dignità, gli onori. « *Creaturae Dei, così nel libro della Sapienza, cap. 14, in odium factae sunt, et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.* »

Ma non tutte hanno la stessa forza d'indurre al peccato, e perciò altre prossimamente sono di questa specie, ed altre soltanto rimotamente, e quindi quelle si dicono Occasioni prossime e queste rimote. Convengono su questi principii quanti vi sono teologi, ma il difficile è poi tra essi il definire quando l'occasione ritener si debba per prossima, onde in pratica distinguerla dalla rimota. Il Caramuele l'appella prossima, quando vi ha la certezza morale di cadere in grave peccato « *in qua certo moraliter aliquis labitur in mortale peccatum.* » L' Oviedo, Stefano di S. Paolo, Antonio dello Spirito Santo ed altri la voglion tale, se in essa il più delle volte ed ordinariamente si pecca: « *si plerumque, seu ordinarie.* » Il Navarro, il Lessio, il Gobato se in essa sempre o quasi sempre si cade: « *si semper, aut fere semper.* » Il Sanchez, il Tamburino, il Moja, il Suarez se frequentemente induca gli uomini di tale condizione a colpa mortale, ovvero se consti che vi siano caduti: « *si frequenter homines similis conditionis ad mortale inducat, vel constet in hoc homine talem effectum habere.* » Ora chi non raccoglie da queste definizioni, che dovran dirsi Occasioni rimote tutte quelle, nelle quali non vi ha certezza morale di peccare, ove il più delle volte o d'ordinario non si pecca, ove non sempre nè quasi sempre si è peccato, ove nè frequentemente cadono gli uomini, o non consta che sian caduti? Ma e chi può persuadersi che queste definizioni non siano per sè stesse assurde, come quelle che estendono di troppo i limiti dell'occasione rimota, e restringono assai quelli della prossima? Non è forse vero che devesi fuggire ogni probabile pericolo di caduta? Adunque ogni Occasione che porta questo probabile pericolo deve dirsi Occasion prossima. Difatti se prudenza insegna, che devesi temere qualsivoglia probabile pericolo di peccare, ed insegna pure ch'è necessario evitarlo per non cadere, egli è chiaro, che qualsivoglia pericolo di questo genere deve tenersi per Occasion prossima di peccato.

E quantunque da ciò ne segua evidentemente la necessità di fuggire tali occasioni, pure più chiaramente ciò si dimostra coll'autorità sacrosanta del Vangelo. Così per appunto abbiamo presso S. Marco, c. 9. « *Si scandalizaverit te manus tua, abscinde illam: bonum est tibi debilem introire in vitam, quam duas manus habentem ire in gehennam,*

in ignem inextinguibilem . . . Et si pes tuus te scandalizat, amputa illum: bonum est tibi, claudum introire in vitam aeternam, quam duos pedes habentem mitti in gehennam ignis inextinguibilis . . . Quod si oculus tuus scandalizat te, ejice eum: bonum est tibi luscum introire in regnum Dei, quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis.» Qui certamente Gesù Cristo parla delle Occasioni pericolose, e non vi ha dubbio, diremo noi, delle prossime, come esprime appunto la voce *scandalizare*, e qui prescrive di fuggirle, ancorchè siano una parte del nostro corpo, come è la mano, ed una parte che ci sia necessaria a reggersi come è il piede ed una parte perfino la più delicata, la più cara e la più interessante, qual è l'occhio, poichè l'occhio si custodisce colla massima cura, ond'è che desiderando di essere da Dio singolarmente protetti, lo preghiamo a custodirci come la pupilla dell'occhio. Nè diversamente ci parla Gesù Cristo medesimo in S. Luca, cap. 14, quando ci prescrive di odiare il padre, la madre, la sposa, i figliuoli, i fratelli, le sorelle e l'anima nostra per essere di lui discepoli, perciocchè, come interpreta S. Gregorio Magno, vuole con questo precetto indicarci, che non potremo essere degni di lui quando non toglieremo da noi tutto ciò che ci è di ostacolo a servirlo. Ora non sarà tenuto il cristiano a fuggire le Occasioni prossime? S. Cipriano così scrisse: «*Liberanda est vigilanter de periculosis locis navis ne inter scopulos et saxa frangatur. Eruenda est velociter de incendio sarcina, priusquam flammis supervenientibus concremetur. Nemo diu tutus est periculo proximus.*» Questionino pertanto comunque vogliono certi teologi, nullameno siamo di parere, che quando vi è pericolo di peccare si rende indispensabile la fuga. Nè importa che il pericolo sia tale per sè medesimo, ovvero relativamente soltanto alla persona, che nel pericolo si trova: poichè questa distinzione potrà ammettere, che un'Occasione sia prossima rispetto a tutti, e che tal'altra non sia di questa specie se non rapporto a certe persone. Ed in questo caso le persone che sono deboli dovranno fuggire anche queste Occasioni, che non sono peccaminose pegli altri, laddove quelle che sono di pericolo per tutti, nessuno può con tranquilla coscienza non evitarle. Consideri poi ognuno ciò che dice Sant'Agostino: «*Sine gratia nullum prorsus sive cogitando, sive volendo, sive agendo faciunt*

homines bonum.» Quindi deve anche il forte guardarsi di non cadere anche nelle Occasioni che non presentano un certo pericolo. È opera della grazia se resistiamo: la grazia viene concessa a quelli che temono: ne sono di essa privati i presuntuosi: «*humilibus dat gratiam.*» Adunque le Occasioni specialmente prossime devono fuggirsi.

C A S O 1.º

Tizio peccò con una donna tre o quattro volte entro lo spazio di un mese. Cercasi se il confessore debba assolverlo o negargli l'assoluzione?

Non è Occasione prossima di peccare quella, in cui l'uomo più volte, od il più delle volte è caduto, perciocchè chi avesse peccato una sola volta all'anno per due o tre anni in un dato luogo, ove si trasferisse una sola volta all'anno, non dovrebbe dirsi in Occasione prossima. È Occasione prossima quella che porta un probabile pericolo di peccare, ed è volontaria se può abbandonarsi senza peccato, ed è involontaria ossia necessaria se fisicamente o moralmente non può lasciarsi. Ciò posto, il confessore è tenuto a rilevare per via d'interrogazioni se Tizio si trovi in Occasione prossima ovvero rimota, volontaria ovvero necessaria. Se Tizio pertanto promise altre volte al confessore di allontanarsi dalla donna, e non lo fece mentre poteva farlo: se il numero dei peccati è quasi lo stesso delle altre confessioni, nè si è notabilmente diminuito: se poco tempo è scorso dall'ultima caduta, il confessore non può assolverlo, perchè non può formare un giudizio pratico della sincerità del pentimento e proposito del penitente, e delle disposizioni necessarie per ricevere con frutto il sacramento. Così decretò Innocenzo XI condannando la tesi: «*Poenitenti habenti consuetudinem peccandi contra legem Dei, naturae et Ecclesiae, etsi emendationis spes nulla appareat, non est neganda, nec differenda absolutio, dummodo ore proferat se dolere, et proponere emendationem.*» E ritengo pure, che il confessore negar debba a Tizio l'assoluzione se rilevasse, che non ha peccato con quella donna, perchè non ne ebbe opportunità, o per altri estranei motivi; conciossiachè in tale circostanza non vi sarebbe stata in lui la buona volontà di star lungi

dall'offesa di Dio, ch'è indispensabile disposizione al sacramento. So, che alcuni autori benigni sostengono, che puossi assolvere la prima volta, ma i buoni teologi avvertono di non fidarsi delle semplici promesse, e che quando non è veramente troncata l'Occasione, come sarebbe di non visitare la casa della donna, o di scacciarla dalla casa s'è in casa, ritornano simili penitenti sempre al peccato, e quindi sono incapaci di assoluzione.

Che se il confessore raccoglie, che l'Occasione di Tizio è involontaria, deve osservare se si sono minorate o no le cadute. Se non vi ha una notevole minorazione deve differirgli l'assoluzione, come appunto si pratica colle persone abituate, perchè non si può formare un retto giudizio pratico del pentimento loro sincero. Se poi vi scopre una notevole emendazione, oppure che non è più caduto sebbene avesse il comodo di peccare, ed è anche passato qualche tempo dall'ultima colpa, può e deve anche assolverlo, quando per altro non trovi opportuno di frapporre qualche poco d'intervallo, affinchè si raffermi viepiù nel suo proponimento, e riceva con miglior disposizione l'assoluzione. Peccherebbe infatti contro la carità se dubitasse in tale caso delle disposizioni del penitente.

Ma qui osservi il confessore, che trovandosi Tizio in Occasione necessaria di peccare, studiar deve diligentemente di rendere rimota l'Occasione prossima, onde tolgasi il pericolo di peccare. Finchè sussiste il pericolo è sempre il penitente in istato di colpa mortale, e perciò incapace di assoluzione. Il confessore adunque deve suggerirgli e prescrivergli i mezzi di conseguir questo fine. Ma quali sono questi mezzi? Oltre l'orazion fervorosa, umile e frequente, i mezzi che propongono gli ascetici si contengono in questi due distici:

Abstrahè ligna foco, si vis extinguere flammam.

Si carnis motus, otia, vicia, dapes.

Quid facies, facies Veneri, cum veneris ante?

Ne sedeas, sed eas, ne pereas per eas.

Questi mezzi consistono adunque nella fuga da tuttociò che è incentivo alla libidine, e specialmente dal trovarsi coll'oggetto pericoloso. «*In carnis bello fugientes vincunt,*» diceva colla dottrina dei santi padri S. Filippo Neri. E se Tizio appunto fosse un figliuolo di famiglia,

che non potesse licenziare la serva, o lasciare la casa, dovrebbe astenersi dal confabulare solo con essa sola, dal fissare su di lei gli sguardi, dal darle segni di amicizia, e dovrebbe piuttosto mostrarle avversione e disprezzo. In questo modo coll' ajuto di Dio potrà ottenere che divenga rimota l' Occasione prossima di peccato. Che se non conseguisse questo salutare effetto, egli deve assolutamente abbandonare perfino la propria casa per salvare l' anima sua, ed è tenuto il confessore a così obbligarlo secondo quello che abbiamo superiormente esposto nella teoria.

SCARPAZZA.

C A S O 2.°

Un confessore ricusa di assolvere Alberto, che pel corso di un anno peccò due o tre volte al mese colla propria serva, perchè non vuole discacciarla di casa a motivo che se la manda fuori non ricupererà più trecento ducati che le ha imprestato. Cercasi se questa ragione debba o possa determinare il confessore ad assolvere Alberto, sebbene non licenzia la fantesca ?

Il caso presente è deciso in precedenza. Alberto è in Occasione prossima, nè vi ha dubbio, perchè le frequenti sue cadute ne sono di prova. Deve dunque licenziare la serva. L' ostacolo però si è la perdita dei trecento ducati. Si domanda se questa somma debba anteporsi alla propria anima, e se non vi ha somma che possa all' anima anteporsi, giusta quel detto del vangelo: « *Quid prodest homini si mundum uniuersum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur ;* » ne segue che i trecento ducati non sono ragion sufficiente per assolvere Alberto, e nemmeno per avergli a permettere che ritenga per alcuni giorni la fantesca. Il pericolo di un solo peccato basta per obbligarci a fuggire l' Occasione. Non assolva adunque il nostro confessore, nè ascolti Alberto, ma gl' inculchi l' abbandono della Occasione. Così decretò anche Alessandro VII, condannando la seguente proposizione: « *Non est obligandus concubinarius ad ejciendam concubinam, oum deficiente illa nimis aegre ageret vitam, et aliae epulae taedio magno afficerent concubinarium, et aliae famulae nimis difficile inuenirentur.* »

SCARPAZZA.

C A S O 3.°

Un medico toccando il polso a persone giovani di altro sesso, ed un chirurgo nel medicarle in certe parti secrete, provano dei movimenti di carne, sperimentano degl' impuri desiderj, e talvolta succede loro la polluzione. Cercasi se sieno tenuti ad astenersi dalla cura di tali inferme?

Se resistono a simili contrasti facendo degli atti contrarii, così che non cadano in mortali compiacenze o desiderii, se non di rado e per debolezza, si può giudicare che l' Occasione di peccato sia riguardo ad essi rimota e non prossima, nè quindi possono obbligarsi a dimettere la cura di tali inferme, perchè nessuno è tenuto ad abbandonare il proprio uffizio per evitare un' Occasione rimota. Diversa è poi la cosa se le cadute sono frequenti, nè valgono i mezzi per toglierle, poichè l' Occasione non è allora rimota, ma prossima. Quindi se possono senza mancare al loro dovere e senza infamar se medesimi abbandonare la cura, deve il confessore obbligarneli, e, se non possono ciò fare, deve trattarli come quei che sono in Occasione prossima involontaria, vale a dire procurare, che l' Occasione divenga rimota, e giovando i rimedii applicati dar loro l' assoluzione. Che se i rimedii ritornassero a vuoto, non deve assolverli il confessore, perciocchè non può esservi uffizio, incomodo, riputazione, che valga a giustificare un peccato, ed a rendere lecita un' Occasione prossima.

SCARPAZZA.

C A S O 4.°

Girolamo rinviene in tutto Occasione di peccato: se va a tavola, teme di eccedere nei cibi; se parla, teme di offendere la carità, e nel bene stesso teme di averlo fatto male. Domanda come debba regolarsi per custodire se stesso, e togliersi dalle Occasioni, nelle quali si pecca venialmente?

Per essere fuori da ogni Occasione di peccato è necessario uscire dal mondo, dove non evvi fuorchè desolazione e lutto, e dove pure è facile il cadere, e ci è d' uopo un ajuto continuo di Dio. Il nostro

Girolamo timorato di Dio non sa distinguere Occasione da pericolo, poichè ogni Occasione è anche pericolo, ma non ogni pericolo è Occasione. Il pericolo di peccare è il motivo che c' inclina al peccato, e se questo motivo per sua natura, o per nostra debolezza ci fa probabilmente temere di peccare, egli è prossimo, e dobbiamo scansarlo egualmente che l' Occasione, ma s' è rimoto non vi è questa obbligazione, perchè l' evitare simili pericoli non è sempre in nostro potere, come quelli, che possono incorrersi nel sovvenire ai bisogni della natura, nei discorsi anche indispensabili, e nelle stesse preghiere. Da questa distinzione imparerà Girolamo, che le occasioni hanno la maggior loro forza dagli oggetti estrinseci, e che i pericoli lo hanno soltanto dagli intrinseci. Laonde per custodire sè stesso schiverà tutti i pericoli voluntarii, e domanderà a Dio gli ajuti opportuni per essere libero da quelli, cui non può far a meno di esporsi per adempiere le azioni indispensabili alla vita.

Fra le Occasioni poi, che inducono al peccato veniale, sappia Girolamo, che l' esporsi voluntariamente senza alcuna necessità è lo stesso che peccar venialmente. Se quindi Girolamo fermandosi a tavola conosce di eccedere nei cibi, trattenendosi a discorrere senza riflessione macchia la carità, facendo orazione senza prepararsi soffre delle distrazioni, egli deve procurare di correggersi, perchè dall' un canto nessuno è mai in necessità di peccare almen formalmente, nè dall' altro v' è mai necessità di peccare, dicendo Tertulliano: « *Una est non peccandi necessitas.* »

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 5.º

Paoluccio, uomo da bene, ma di scarso ingegno, si propose di convertire certe donne di vita malvagia, e perciò di frequente le visita, senza curarsi dello scandalo che promuove presso chi lo vede entrare ed uscire dalle loro case. È lecito a Paoluccio esporsi all' occasione di peccare, e dare occasione agli altri che peccino?

Sotto belle apparenze si nasconde bene spesso il demonio. È lecito per far bene agli altri precipitar sè medesimo? non si tratta di sostanze, e nemmen del corpo, ma si tratta della propria anima. I saggi in tali cimenti si perdono, cadono i forti, non resistono i santi.

Precipitò Salomone, Sansone, Davidde, e Paoluccio si esporrà con donne di nessuna onestà nella occasion di peccato? Eppure egli è difeso da alcuni teologi, contro ai quali noi diremo che egli manca nell'ordine della carità. Imperciocchè se la carità ricerca, che per riguardo all'anima non dobbiamo risparmiarla al padre, alla madre ed al mondo intero, si scorge chiaramente che non può in alcuna maniera essere Paoluccio giustificato. Così ha eziandio definito il sommo Pontefice Innocenzo XI, condannando la proposizione: «*Licitum est quaerere directe Occasionem proximam peccandi pro bono spirituali vel temporalis nostro vel proximi.*» È vero che i teologi difensori di Paoluccio distinguono il pericolo materiale dal formale, e spiegano quel *directe* per senza motivo, di maniera che essendovi un giusto motivo è lecito esporsi a tali occasioni materiali, come appunto fecero Giuditta ed Ester, che senza peccato poterono esporsi all'occasione di peccare. «*Dummodo*, dice uno di essi, *alioquin illam deserre sit paratus statim ac necessitas cesset, et interim contra ipsam optimis remediis quae efficacia iudicabit ad tollendum periculum formale se muniat.*» Ma a queste ragioni rispondiamo, che nelle Occasioni è appunto il materiale del peccato, che dà impulso al formale, e che la parola *directe* non vuol dire senza motivo, come si scorge dalle parole, che seguono, con cui non è giudicata neppur buona ragione la salute spirituale del prossimo. Agli esempi di Giuditta e di Ester dobbiam dire, che per spiegarli conviene ricorrere ad una particolare ispirazione divina, da cui furono mosse, quella a comparire dinanzi ad Oloferne, e questa ad acconsentire di essere moglie di Assuero. Questo particolare impulso di Dio non può vantare Paoluccio, e perciò, temerariamente esponendosi alle Occasioni di peccato, non può mai dirsi che ne sia andato immune.

Ma e come non sarà reo di colpa se colle sue visite dà occasione altrui di peccare? Pecca il padrone, che per sperimentare la fedeltà del suo servo l'espone al pericolo di peccato. Ma di più. È minor male certamente dar Occasione di un peccato solo di quello sia il permetterne molti, ed anche il non impedirli. Adunque Paoluccio pecca più dell'accennato padrone, perchè si fa reo degli scandali, cui è causa colle sue visite.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 6.°

Una serva, concubina del suo padrone, è nelle maggiori angustie. Se esce di casa infama sè stessa, e corre pericolo di darsi al mestiere di meretrice; se poi siegue a dimorarvi teme di essere dal padrone ferita ed uccisa se non lo contenta. Chiede consiglio al suo confessore. Cercasi come debba questi risponderle?

Che parta subito da quella casa, confidando in Dio che è *«adjutor in opportunitatibus, in tribulatione.»* Deve ella preferire ogni cosa all' anima sua, e qualunque sia la infamia e la miseria, cui si esponga, le deve sempre essere cara in confronto di perder l' anima. Egli è chiaro infatti, che non deve permettersi alcun peccato, tal chè rimanendo ella in casa ella è costretta alla colpa ovvero a perder la vita. Minor male è adunque l' abbandonar quella casa ove il pericolo di cadere è pratico; e certo è minor male il correre pericolo dell' infamia, di quello sia di cessare di vivere. Inoltre adattandosi ella a tale abbandono Iddio è sempre protettore, e quindi deve dirsi, che il pericolo dell' infamia e di patir la fame è incerto, laddove è certissimo quello del peccato, e fors' anche di perder la vita.

SCARPAZZA.

OCCUPAZIONE. *Ved.* DOMINIO.

O D I O

L' Odio è duplice. L' uno che sempre in sè contiene il peccato mortale, perciocchè chiunque gravemente pecca si allontana da Dio per darsi alle creature. Quest' Odio non comprende una peculiar malizia distinta da quella degli altri peccati. L' altro è quello che peculiare ed espresso, ossia formale, si dice, perchè in sè contiene una speciale, e gravissima malizia, e direttamente si oppone all' amore di

Dio. Si suole definirlo « *aversio a Deo, qua voluntas illum detestatur prout peccata prohibet, poenasque infligit.* » La volontà infatti detesta ciò che le ripugna; e perchè Iddio assolutamente guardato, ovvero siccome è causa dei beni, alla volontà non si oppone, non si può per questa ragione odiarlo; perchè poi, siccome proibisce i vizii ed infligge pene, si apprende come nemico alla prava volontà, perciò sotto questa considerazione si può odiarlo. Quest' Odio formale è ancora duplice: l' uno di abominazione, l' altro d' inimicizia: quello impugna la retta natura di Dio, desiderando distruggerlo se potesse: questo gli brama del male.

L' Odio contro di Dio è il più grave di tutti i delitti, opponendosi alla sublimissima virtù della carità secondo il suo atto primario, cioè dell' amor divino. È perciò di suo genere mortale peccato, nè può divenir veniale per la parvità di materia. Pure l' imperfetta deliberazione serve a diminuire il delitto.

L' Odio del prossimo è « *expressa malevolentia, qua illi malum optamus.* » È peccato mortale di sua natura. Poichè « *omnis qui odit fratrem suum, homicida est;* » 1 Joan., c. 3. Può divenire peccato veniale pella parvità di materia o pella imperfetta deliberazione.

C A S O 1.º

Ermenegildo uccise il padre d' Isidoro. Ei chiede ad Isidoro il perdono ed è pronto a soddisfarlo per quanto può esigere la giustizia, ed Isidoro rimette di cuore l' offesa, ma non vuol dare la pace in iscritto per lasciar luogo alla giustizia pubblica. Isidoro con tal animo è capace di assoluzione?

In pratica Isidoro è incapace di assoluzione. Può stare una remission dell' ingiuria collo zelo puro della giustizia, il che basta per la dilezion de' nemici prescritta da Gesù Cristo; ma in pratica è cosa difficile, che l' amor della giustizia, e non lo spirito della vendetta conduca a negare la pace in iscritto a chi offre condegna soddisfazione. Dov' è infatti l' animo ben disposto, quando non si accorda una piena riconciliazione? « *Non pedibus corporis ad reconciliationem pergendum, sed motibus animi,* dicea sant' Agostino, lib. 1. de Serm. Dom.

in monte cap. 10. Il confessore deve riguardare il cuore, ossia le proteste del cuore, ma insieme anche i fatti, che appalesano quale è il cuore. Isidoro quindi deve ritenersi come incapace di assoluzione.

SCARPAZZA.

C A S O 2.°

Berta, nata non già da nobili ma onesti parenti, sposò un birro, e perciò i di lei genitori non vogliono nemmeno vederla, sebbene abbia loro chiesto perdono nelle convenienti maniere. Cercasi se questi di lei genitori peccino gravemente?

Se ricusano di far la pace per lungo tempo, e molto più se hanno intenzione di così ricusare la pace perpetuamente, peccano gravemente assai, perchè mostrano col fatto di nudrire nel loro animo un Odio, che gli spigne a punire la figliuola oltre il suo delitto, e perchè devono per legge di carità quanto all' interno perdonarle all' offesa, e quanto all' esterno dimostrarne il perdono dopo almeno un tempo congruo, e dopo gli atti di scusa fatti dalla medesima. Se poi ricusano per breve tempo possono scusarsi da peccato, perchè può ciò farsi a punizione della figliuola e per esempio delle altre figlie. Infatti, sebbene una figliuola non sia tenuta ad obbedire i parenti nella elezion dello stato, è però tenuta a non eleggerne uno, che ridondi in lor disonore e vergogna, ed eleggendolo pecca contro il suo dovere, e contro i genitori, ond' è che merita di essere per congruo tempo privata del loro aspetto e colloquio.

SCARPAZZA.

C A S O 3.°

Cajo fece la pace col suo nemico, ma non lo saluta, ed avendo occasione di parlare con seco lui, non gli parla. Tizio avendo ricevuto una grave ingiuria da Celio, stabilisce di non più salutarlo quando l' incontra. Una donna infine anche salutata non vuole rendere il saluto ad una sua vicina, con cui ha gravemente altercato. Cercasi che debba dirsene?

Premettiamo ciò ch' insegnano su questo punto i migliori teologi. Ove c' è il costume di salutarsi tutti indifferentemente, o di parlarsi

non è lecito il non salutare l' inimico o l' offensore, e nemmeno è lecito tralasciar quest' uffizio se prima dell' inimicizia venia praticato, e neppure è lecito mentre si salutano varie persone omettere di salutare l' inimico, che trovasi con esse. La ragione si è, perchè tali uffiziosità comuni non possono negarsi ai nemici senza offendere la carità. Negando poi il saluto non si pecca sempre mortalmente, ma talvolta ancora venialmente, secondo le circostanze delle persone, di luogo e di tempo, e soprattutto secondo la disposizione dell' animo e dello scandalo, che ne può derivare. È veniale la colpa se tale omissione non procede da Odio, ma da verecondia, o timidezza o pusillanimità di animo. Nei superiori, nei genitori e maestri quando proviene da sentimento di punire l' inferiore colpevole e detestare qualche fallo enorme commesso con altrui scandalo, può non essere peccato, ovvero colpa veniale se ecceda nel modo, e mortale se duri la cosa troppo a lungo e dopo il ravvedimento del suddito, e molto più con inasprimento di lui, con offesa e con scandalo. È veniale in chiunque se si ricusa il saluto non solo per inavvertenza, ma altresì per turbazione di mente, o sconcerto di fantasia, e per poco spazio di tempo, ed è mortale se ciò nasce da Odio, con scandalo del prossimo, per lungo spazio di tempo, ed allora più se si nieghino questi uffizii quando si credono efficaci od opportuni a placare il nemico, e si nieghino volgendosi con dispetto verso chi saluta con garbo, vuol parlarci, particolarmente se si tratta di persone che sono fra sè eguali di condizione.

Ciò impertanto premesso dico, che Cajo, quando la cosa vada in lungo, non può scusarsi da grave peccato: che Celio persistendo nella sua risoluzione è in peccato mortale, quindi incapace di sacramenti: che la donna pure può difficilmente scusarsi da colpa grave, e che non può il confessore assolverla se non promette di emendarsi.

SCARPAZZA.

C A S O 4.º

Alberto sa di dover essere chiamato dal giudice a far testimonianza a favore di un innocente, ma ei si nasconde per non essere sforzato a comparire, perchè ha con esso delle inimicizie private. Cer-

casi se pecchi contro la giustizia ovvero contro la carità, oppure contro ambedue queste virtù?

La carità, non solo obbliga a far bene al prossimo, ma altresì ad allontanare da esso i danni ingiusti che gli sovrastano. Pecca adunque Alberto contro la carità, perchè è tenuto a far testimonianza presso il giudice a favore dall'innocente ancorchè non fosse chiamato. « *Non solum petitus a suo proximo, così Domenico Soto, lib. 5, quaestiuunc. 7, art. 1, et rogatus obligatur, verum etsi minime fuerit requisitus tenetur quisque suum exhibere testimonium si prodesse possit: ita enim nos admonet Psaltes: ERIPITE PAUPEREM, ET EGNUM DE MANU PECCATORIS LIBERATE; et Proverb. 18, ERUE EOS, QUI DUCUNTUR AD MORTEM.* » E come non pecherà Alberto contro la carità se per venir costretto dal giudice a bella posta si nasconde? Ciò manifesta in lui uno spirito di Odio e di vendetta per le private sue nimistà.

Non pecca poi contro la giustizia, perchè nessuno è tenuto al precetto del superiore prima che gli venga intimato. Può per altro dubitarsi, che offenda anche la giustizia in quanto che sapendo il comando del superiore, che venga citato, nascondendosi egli con frode, non deve dalla sua frode riportar giovamento. Dissi che *può dubitarsi*, poichè i migliori teologi insegnano, che in questo caso pecca Alberto contro l'obbedienza, e non mai contro la giustizia. Diffatti la citazione del giudice non impone al citato un obbligo di giustizia, ma di ubbidienza, come appunto manca all'obbedienza chi ricusa di assumere una tutela, ma non diviene giammai ingiusto. Oltre di che l'obbligo di giustizia che ha taluno di esercitare qualche funzione in grazia del prossimo, non nasce dal precetto del superiore, ma dalla accettazione di chi l'esercita, conciossiachè accettando l'ufficio s' impegna e promette di adempierlo. Così Alberto pecherebbe contro la giustizia allora che comparendo in testimonio non dicesse il vero, ma non allora che si occultasse per non comparire. Questa è la più comune e la più probabile sentenza.

SCARPAZZA.

C A S O 5.°

Rodolfo adorno di virtù concepì Odio contro Basilio per la vita che liberamente conduce da molti anni, e dedicato all'empietà.

L'Odio di lui è nocivo ?

A questa difficoltà è celeberrima la risposta dell'Angelico, 2, 2, *quaest.* 34, *art.* 1, *in corp.*; il quale distingue nell'uomo ciò che è di Dio, dell'uomo, del demonio. « *Amor autem debetur proximo secundum id quod a Deo habet; idest secundum naturam et gratiam: non autem debetur ei amor secundum id quod habet a se ipso et diabolo; idest secundum peccatum et justitiae defectum. Et ideo licet habere Odio peccatum in fratre: et omne illud, quod pertinet ad defectum divinae justitiae: sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere Odio sine peccato. Hoc autem ipsum quod in fratre odimus, culpam et defectum boni pertinet ad fratris amorem: ejusdem enim rationis est, quod velimus bonum alicujus et quod odiamus malum ipsius. Unde, simpliciter accipiendo Odium fratris, semper est cum peccato.* »

Questa dottrina di S. Tommaso è coerente alle parole di Sant'Agostino che scrive in questo modo a Macedonio, *Epist.* 163, *alias* 54, *n.* 3: « *Facile enim est et proclive malos odisse, quia mali sunt: rarum autem et pium eosdem ipsos diligere, quia homines sunt, ut in uno simul culpam improbes et naturam approbes: ac propterea culpam istius oderis, quod ea foedatur natura quam diligis.* »

Da ciò si conchiude che Rodolfo non deve odiare Basilio, ma bensì la vita scapestrata di lui. S. TOMMASO.

C A S O 6.°

Alipio ha un forte nemico, cui spesso prega dei mali temporali, come malattie, disavventure, ec. Può forse senza Odio e senza grave peccato ?

Se Alipio ha in mente che questi mali temporali servano di salvezza al nemico non pecca: « *Licitum est impugnare inimicos, dice l'Angelico, 2, 2, quest.* 83, *art.* 8 *ad* 2, *ut compescantur a peccatis,*

quod cedit in bonum eorum et aliorum: et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur.» Ma se Alipio gli prega questi mali mosso da vendetta pecca contro la carità cristiana.

S. TOMMASO.

OFFIZIO DIVINO

Secondo osserva il cardinal Bona, *Tract. de divina Psalm., cap. 2*, l'Offizio del breviario anticamente si diceva in Occidente *Cursus divinus*, ed in Oriente *Canon, Synaxis, Collecta*: ma per non divergere dal nostro argomento, non crediamo opportuno d'intrattarsi nella spiegazione di queste voci. Diremo adunque che il Breviario nel senso in cui qui si prende è una voce usata nella Chiesa cattolica, che dinota alcune preci pubbliche e private, che recitar si devono da chierici insigniti degli ordini sacri, dai beneficiarii o religiosi astretti da una regola ogni giorno od in coro ad alcune ore stabilite, o privatamente, affine di rendere a Dio il culto dovuto, e d'impetrare per sè e peggli altri i doni e le grazie di cui abbisognano.

Tutti gli uomini che conobbero Iddio da Adamo a noi, sempre lodarono e benedirono al Signore. Enos figlio di Set fu il primo ad istituire preci solenni e pubblico culto, che è questo il vero senso di quanto dice la Scrittura: «*Iste coepit invocare nomen Domini, Gen. 4, 26.*» Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè sempre conservarono l'antica tradizione dei loro padri; e tutti i posterì loro gli imitarono. Rimangono ancora due celebri Cantici che Mosè in uno ai figli d'Israele cantarono passato il mar Rosso, *Exod. 35; Deut. 32.* Le divine Scritture che fanno menzione di Mosè, Davide, Daniele, Esdra, Abacucco e di tanti altri, non eccettuato lo stesso Gesù Cristo, provano apertamente questa verità; e finalmente i cristiani non mancarono a questo uffizio proprio della religione, secondo la testimonianza di antichi autori, come di un S. Giustino, Tertulliano, Origene.

Il numero delle ore canoniche fu vario, secondo il vario uso delle diverse chiese e degli ordini religiosi. Ora sono ridotte al numero di

sette, che si chiamano Mattutino e Laudi, Prima, Terza, Sesta, Nona, Vespero, Compieta.

Questo ufficio non comprende l'altro col nome *Officiorum Beatae Virginis*, che si canta in coro per antico costume in alcune chiese, cui non sono però obbligati quelli che lo recitano privatamente; nè l'altro col titolo: *Officium Mortuorum*, che solo è di precetto il giorno 2 di novembre.

Alla metà del V secolo fu dato un ordine all'Offizio divino che componevano Inni, Salmi e Lezioni tratte dalla sacra Scrittura, ed Omelie tratte dai santi Padri, Collette ed altre preci. All'ordinata disposizione di questo diedero opera Museo sacerdote di Marsiglia, che morì l'anno 430, Salviano sacerdote della stessa chiesa, Leandro vescovo Ispalense, ed il pontefice Vigilio. Ma poichè ogni Vescovo è rettore del governo e disciplina della sua Chiesa, così il modo del Breviario fu vario nella sua disposizione. Comunque però varii il Breviario ed Offizio nella sua disposizione, secondo la diversità degli ordini e delle diocesi, uno solo però è lo scopo comune; che triplice poi diviene, cioè: 1. Di lodar Dio; 2. D'istruire; 3. Di pregar Dio, e domandarne perdono delle colpe commesse.

La Chiesa nell'instituire l'Offizio ebbe di mira di assomigliarsi, ed avvicinarsi alla Gerusalemme celeste, cioè alla Chiesa trionfante, che non cessa di celebrare con laudi la maestà adorabile di Dio, nè mai cesserà: affine di richiamarsi perpetuamente al pensiero l'immenso beneficio della Redenzione e risvegliare in noi sentimenti di gratitudine.

Ogni chierico costituito negli ordini sacri, cioè qualunque sacerdote, diacono e suddiacono, è obbligato alla recita dell'Offizio, e senza una causa legittima non può esimersi. Lo stesso devesi dire di quei tutti che hanno un beneficio sacerdotale o semplice; dei quali gli ultimi sono obbligati a restituire i frutti del beneficio proporzionati alle mancanze della recita dell'Offizio, poichè i fedeli hanno dato ai chierici beneficiati dei beni affinchè loro fossero di ajuto colle preghiere, ed alla Chiesa servissero nel modo che loro impone la dignità e l'Offizio.

Vedi altre cose alla voce ORE CANONICHE.

C A S O 1.º

Lucano, suddiacono, ommette, senza legittima causa, quattro o cinque volte per anno l' Offizio. Pecca egli mortalmente? E pecca egli mortalmente tante volte quante l' ommette?

È certo che Lucano pecca ogni volta che per sua colpa ommette di recitare l' Offizio. Imperciocchè consta che ognuno costituito negli ordini sacri, e tutti quelli che godono di un beneficio, benchè degli ordini sacri non insigniti devono quotidianamente recitare l' Offizio. E ciò prova, 1. La comune opinione dei teologi; 2. La dichiarazione tratta dal Concilio Agatense, tenuto nel cominciare del secolo VI, chiara così da non abbisognare di Glossa: *Conc. Agat., in cap. Praesbyter 1 De celebrat. miss., l. 3, tit. 4: « Praesbyter mane, matutinali Officio expleto pensum servitutis suae, videlicet Primam, Tertiam, Sextam, Nonam, Vesperamque persolvat... Propterea dicente: Septies in die laudem dixi tibi: qui septenarius numerus a nobis impletur si Matutini, Primae, Tertiae, Sextae, Nonae, Vesperae et Completorii tempore, nostrae servitutis Officia persolvamus. »* 3. Il Concilio Nannetense tenuto, secondo alcuni, l'anno 800 circa, e riferito nel decreto di Graziano, in *Can. Praesbyt. 2, dist. 91*; sente egualmente che l'Agatense. 4. Il Concilio generale Lateranese incominciato l'anno 1215, in cui, lamentandosi della negligenza dei chierici che trascuravano la recita dell' Offizio, Innocenzo III parla così, in *cap. Dolente 9, De celeb. miss.,* trattando indistintamente di tutti. « *Haec igitur et similia sub poena suspensionis penitus inhibemus, districte praecipientes in virtute obedientiae, ut divinum Officium nocturnum pariter ac diurnum, quantum eis dederit Deus, studiose celebrent pariter et devote.* » Le pene di sospensione di cui vuole il Concilio, che sieno aggravati i negligenti alla recita dell' Offizio, dimostra chiaramente che essi, mancando, commettono peccato mortale, non essendo solita la Chiesa con una tale censura punire le colpe lievi. 5. La costituzione di Clemente V, che intervenne al Concilio di Vienna dell' anno 1311, in cui dice il Pontefice, in *Clement. Gravi 1, De celebr. miss., lib. 3, tit. 14: « Sacri approbatione Concilii sancimus, ut . . . convenienter et debite celebretur divinum Officium diurnum et nocturnum, in Dei et Apostolicae Sedis*

indignationem vitare voluerint, le quali ultime parole dimostrano ad evidenza non potersi ometterlo senza peccar gravemente.

Che per obbligo di servitù sieno tenuti i beneficiati alla recita dell' Offizio si prova da queste parole del Concilio tenuto da Consalvo III, arcivescovo di Toledo nell' anno 1381, *Concil. apud Pennam fidelem, c. 1, apud Labbè tom. 2, p. 1444: « Statuimus et ordinamus ut quilibet clericus, in sacris ordinibus constitutus, vel alias beneficium ecclesiasticum cum cura obtinens, legitimo impedimento cessante, quotidie horas canonicas recitet, ut tenetur. Si quis autem in eis negligens inventus fuerit, ac monitus a suo praelato canonico, se non correxerit; per subtractionem fructuum beneficium ad tempus, prout culpa qualitas exegerit arceatur. Quod si beneficio caruerit, in sacris ordinibus constitutus, per suspensionis sententiam puniatur. »* 2. La Costituzione di Bonifazio VIII, in *cap. Quia fin. De rescriptis in 6, lib. 1, tit. 2*, in cui questo pontefice afferma che essi sono obbligati: perchè dice che i benefici sono concessi a cagione degli officii: *« Propter quod beneficium ecclesiasticum datur. »* 3. Lo stesso insegna S. Leone X, in *Bulla Supernae*, e ne dà la stessa ragione nella sua settima Bolla del 5 di maggio; e S. Pio V lo stesso dice chiaramente nella sua Bolla 135 *Ex proximo* del 21 settembre 1571.

L' autore dell' opuscolo 65 inserito nelle opere di S. Tommaso insegna lo stesso con le seguenti parole: *« Ad has septem horas tenetur sacerdos et alii clerici, constituti in sacris ordinibus, sive habeant beneficium, sive non, et omnes illi, qui percipiunt ecclesiastica stipendia in quocumque ordine ut ex eis sustententur, qui in Ecclesia reddunt Domino divina Officia. »*

PONTAS.

C A S O 2.°

Agostino ricevette l' ordine del suddiaconato alle ore undici; è egli obbligato all' intero Offizio divino ?

Non essendo alcuno obbligato all' Offizio divino prima del ricevimento dell' ordine sacro, secondo il sentimento della Chiesa, così Agostino avrà l' obbligazione dell' Offizio da quella parte che corrisponde all' ora della sua ordinazione, con cui è soggetto alla legge della Chiesa.

PONTAS.

C A S O 3.°

Se Agostino, ordinato suddiacono alle ore undici, avesse anteriormente recitato Sesta, Nona, Vespero e Compieta, sarebbe egli obbligato a ripeterne la recita?

Stimiamo che sì. Imperciocchè anticipando la recita di queste parti di Offizio non soddisface all'obbligo di servizio cui non era costretto. Imperciocchè l'adempimento di un dovere suppone la necessità di adempirlo. Ma nel caso nostro Agostino non era obbligato prima dell'ordinazione alla recita di alcuna parte del Breviario, a lui adunque non si addiceva di prevenir quest'obbligo, e perciò deve ripetere Sesta, Nona, Vespero e Compieta, che prima di esser soggetto all'obbligazione aveva recitato. PONTAS.

C A S O 4.°

Gerberto sacerdote, per pura negligenza omise di recitare un giorno l'Offizio. Commise egli forse tanti peccati mortali quante sono le parti di cui consta l'Offizio?

Sembra che egli abbia commesso un solo peccato mortale. È tale in fatto il parere di Silvestro Mozolino, il quale rende di ciò ragione, perchè dice egli: « *Totum officium unius diei est unum totum integritate, cadens sub uno praecepto.* » Similmente pensa Sant'Antonino, 3 part. Sum. Theol., tit. 13, c. 4, §. 5: « *Si quis, dice, dimittat omnes horas unius diei secundum Guillelmum non propterea committit septem peccata mortalia sed unum, et tanto gravius, quanto plus de ipso dimittit. Quia totum Officium unius diei cadit sub uno praecepto.* » Che se recitata una parte, altra ne ommette, allora commette tanti peccati mortali quante parti sono le ommesse, poichè in questo caso concepisce tanti atti diversi nella volontà quante sono le parti che tralascia. *Si autem dimisit aliquas horas, puta Primam, Nonam, Completorium, tria peccata mortalia commisit, et sic de caeteris.* » Così tengono parimenti il Navarro in Manuali, de Orat. et horis can., c. 7, §. 6, ed il cardinale Bellarmino l. 1 de bonis operib., cap. 18. PONTAS.

C A S O 5.°

Andrea, avendo tempo, omise di recitar Nona. Peccò egli mortalmente ?

Stimiamo che sì. Il Navarro, seguito da altri, stima che sia peccato mortale omettere una parte notevole dell' Offizio, come sarebbe la metà di un' ora; ma non istando a questa opinione che sembra troppo rigida, crediamo però che un' ora intera costituisca una parte notevole, e che perciò peechi mortalmente chi la ommette. Ciò si prova colla Bolla 135 di Pio V sommo pontefice del 10 settembre 1571, il quale scrive così: « *Statuimus ut qui horas omnes canonicas uno, vel pluribus diebus intermiserint, omnes beneficij seu beneficiorum suorum fructus, qui illi vel illis diebus responderint, si quotidie dividerentur. Qui vero Matutinum tantum dimidiam: qui caeteras horas aliam dimidiam; qui harum singulas sextam partem fructuum ejusdem diei amittat.* » Adunque questo pontefice reputa cosa grave anche l' omisione di un' ora.

Si può aggiungere a questo luogo quanto scrive Sant'Antonino, *Sum. Theol.*, 3 p., c. 4, §. 5: « *Hi qui tenentur... si dimittunt aliquam horam ex industria, vel negligentia sua graviter peccant seu mortaliter: quia praeceptum transgrediuntur Ecclesiae.* »

PONTAS.

C A S O 6.°

Lelio parroco, occupato fuor misura nella quindena pasquale, incomincia l' Offizio alle ore dieci della sera, quando viene avvertito di un gran litigio insorto fra suoi parrocchiani, che è per divenir sommo e di grave danno, ove egli non accorra a porvi pace. Lelio conosce che se ei si reca non può più dire l' Offizio. Che cosa dovrà fare ? Può senza aggravarsi di peccato lasciar l' Offizio, e recarsi per farvi rientrar la concordia ?

Può farlo tranquillamente: poichè concorrendo insieme due funzioni dissimili, devesi anteporre quella che è maggiore. E siccome nel caso nostro avvi un' azione prescritta dalla carità, così a questa

deve attendere precipuamente; poichè il precetto della carità che è di diritto naturale e divino, è superiore all' altro che prescrive la recita dell' Offizio.

PONTAS.

C A S O 7.°

Arsacio dubita di aver detto il vespero. È obbligato a recitarlo verso le undici della sera, quando di ciò si ricorda?

Se il dubbio di Arsacio abbia tanto fondamento da non potersi rimuovere, è obbligato a recitare quella parte dell' Offizio, cui crede di aver mancato, secondo la regola del diritto, *Reg. 65, de reg. jur., in 6*: «*Potior est conditio possidentis,*» e nel caso nostro «*possessio stat pro praecepto.*»

PONTAS.

C A S O 8.°

Crisogono, religioso professo, in ordine sacro, privato del beneficio, e Damiano novizio nello stesso monistero, mancano alle volte di recitare l' Offizio del breviario. Peccano forse mortalmente per questa omissione?

Avvi una gran differenza fra Crisogono e Damiano: imperciocchè il primo omettendo l' Offizio pecca mortalmente; non così Damiano che non ha gli ordini sacri nè beneficio. Eccone la decisione del grande arcivescovo Sant'Antonino *1 p. Sum. Theol., tit. 13, c. 4, §. 1*: «*Tenantur ad horas religiosi professi ratione suae professionis: quia non solum sunt institutae hujusmodi religiones ad orandum particulariter pro se: sed etiam ad orandum pro universalì utilitate fidelium. Ad hujusmodi autem orationem, scilicet, faciendam in persona totius populi christiani, pro utilitate omnium sunt institutae specialiter horae canonicae.*»

S. ANTONINO.

C A S O 9.°

Grisostomo religioso professo, non ancora insignito degli ordini sacri o provveduto di un beneficio, viene scacciato dal monistero per sentenza canonicamente pronunziata. È egli obbligato come prima alla recita dell' Offizio, sebbene viva fuori del monistero?

Si può dire che no: poichè allontanato dal monistero non si riguarda più come uno dei membri suoi, nè perciò come religioso è

obbligato ad osservare quegli statuti o consuetudini che sono una legge per tutti quelli che compongono la società religiosa.

Così ritiene il celebre Domenico Soto, *lib. 10, de just. et jur., quest. 5, art. 9*, che come legato di Spagna intervenne al Concilio di Trento nell'anno 1645, cui suffraga il Cabassuzio dicendo, *Jur. Can. Theor. et prax., l. 1. c. 2 in fin.*: « *Religiosi nullatenus sacri . . . ex monasteriis ejecti ab hoc onere liberantur. Cum enim istud onus Officii ex sola monasteriorum consuetudine, aut regulae monasticae praescripta ortum ducat; quoties religiosi ex monasteriis et communi regula ejiciuntur, tametsi votiva castitate adhuc adstringantur, non tamen regularibus observantiis: quippe qui translati sunt ex illo statu et conditione, quae ipsos Officio divino tenebat devinctos et monasticis, a quibus amoti sunt, institutis.* »

CABASSUZIO.

C A S O 10.°

Polidoro domanda ad una religiosa professa che vive in casa del padre suo, se recita quotidianamente l' Offizio. Essa risponde che no; poichè essendo stata obbligata dai soldati che abatterono il suo monastero a ritirarsi in casa del padre, si crede esente da quel dovere. Domandasi se sia sufficiente la ragione che adduce questa monaca per liberarsi dalla recita dell' Offizio, e se Polidoro possa assolverla senza imporle di doverlo recitare in appresso?

Risponde il Cabassuzio così, *Juris. Can. Teor. et Prax., lib. 1, cap. 21, in fin.*: « *Moniales quae dissipatis, sive ad extremam rerum omnium indigentiam, sive ob belli calamitates, caenobiis privatam ad sortem et societatis caenobiticae expertem redactae sunt, absolventur ab ista divini Officii privatim recitandi obligatione, quatenus a statu illo removeantur in quo vigeat illa obligatio. Ita decerni ac definiti vidimus ab Episcopis et regularium praelatis.* »

CABASSUZIO.

C A S O 11.°

Basilico parroco, prima dichiarato sospeso dagli ordini, poi scomunicato, di poi espulso per gravi delitti di cui fu convinto, per modo tale, che ora sen vive nel ceto dei laici, non recita l' Offizio divino. Rimosso dal ceto clericale, può esser libero da questo dovere?

Non può, sebbene come ministro della Chiesa gli sia vietato di recitarlo pubblicamente. Imperciocchè è iniqua cosa derivarne vantaggi da un delitto. Perlocchè essendo sentimento della Chiesa nel punirlo con tutte queste orribili pene, di abbattere la sua superbia e di vederselo cambiato, così non può venir liberato da un peso che gl' impose la ordinazione. Per contrario l' infelice suo stato lo invita ad essere più fervoroso in questa recita, per domandare con ardenti preghiere misericordia al Signore.

Ciò insegna Silvestro Mozolino, *c. Hora, quaest. 3*. Ecco la questione proposta da qualche autore: « *Queritur utrum excommunicatus tenetur ad horas?* » Cui risponde così: « *Dico quod sic si vero (clericus) est excommunicatus majori (excommunicatione) secundum Ostiensem tenetur dicere: sed non in Ecclesia, vel cum alio, quasi in officio suo, sed solus, et quasi per modum orationis, scilicet non dicendo Dominus vobiscum, Can. Si quis Episcopus, et can. seq., n. 11, q. 3 ... qui per excommunicationem non est liberatus a servitute dicendi eas (horas canonicas).* » Ciò questo autore conferma con un Canone di Sant'Agostino, *in can. Legi 36, q. 1*, contenuto in queste parole: « *Ad hoc tenetur etiam degradatus si fuit in sacris, quia tenetur ad ea quae sunt oneris et non honoris: vel si non est in sacris, si et quamdiu tenet beneficium . . . et concordant communiter doctores in hoc.* » Anche il Navarro, *Man. cap. 25, n. 202*, dice: « *Neque excommunicato etiam denunciato, a recitando (divino Officio) excusat.* » Ed altrove ne dà ragione di ciò, *Tract. de Orat. et Horis Canon., cap. 21, n. 18*: « *Quia nemo ex improbitate sua debet reportare commodum;* » locchè deduce dalla legge *Itaque filio ff. de sortis dei Digesti*, e dalla Glossa nel Canone del decreto di Graziano *Leg. supr. cit. v. Deteriores*, che dice: « *Nemo ex delicto suo facit conditionem suam meliorem.* » Finalmente così pure insegna il Cabassuzio, *Juris Can. Theor. et Prax., l. 1, c. 21, n. fin.*, adducendone per ragione: « *Quia vinculo alligantur indelebilibus characteris.* »

PONTAS.

C A S O 12.°

Lazaro, di prima mattina recitò Mattutino e Laudi, mosso da un peculiare affetto verso la Vergine di cui si celebrava la solennità, con

intenzione di ripeterne la recita per adempiere all'obbligo suo. È forse egli obbligato sotto pena di peccato mortale recitarlo due volte?

Il precetto ecclesiastico, ordinando di recitare l'Offizio una sola volta per giorno, sembra che egli abbia all'obbligazione soddisfatto recitandolo mosso da peculiar divozione alla Vergine, e senza speciale intenzione di recitarlo per obbligo; purchè lo abbia recitato con attenzione e la debita pietà. Lazaro adunque è libero innanzi a Dio della parte di Offizio recitata; sebbene distintamente non abbia inteso di adempiere al suo dovere. Imperciocchè l'adempimento di un precetto non dipende dall'animo di adempierlo, ma consiste nel fare la cosa ordinata.

PONTAS.

C A S O 13.°

Gerardo, provveduto di un semplice priorato, di cui la rendita è di 1200 lire, non dice l'Offizio perchè non sa leggere, ed è in luogo dove manca chi gli possa insegnare. Per questa ragione si può crederlo esente dalla recita del Breviario?

Rispondiamo: 1. Che Gerardo, il quale conosceva la sua impotenza di recitare l'Offizio, non doveva nè poteva accettare il beneficio senza commettere grave peccato.

2. Che è tenuto in coscienza, ove abbia un Breviario, alla recita dell'Offizio nel modo migliore che può finchè giunga ad apprendere il modo di adempiere convenevolmente il dover suo.

3. Che avendo dal beneficio donde potersi provvedere di uno istruttore lo deve fare; sempre appoggiato a quel principio di Bonifazio VIII: «*Beneficium . . . propter Officium datur.*»

4. Finalmente che se non ha Breviario, e potendo non lo provvede, od avendolo non sa recitarlo nè può, allora è inetto a percepire i frutti del beneficio, ed è obbligato in coscienza a lasciare il priorato,

PONTAS.

C A S O 14.°

Bonaventura sacerdote divenne cieco; è obbligato forse di trovare un altro col cui soccorso recitare l'Offizio?

1. Bonaventura che ha perduta la vista non è obbligato alla recita dell'Offizio, poichè, dice Bonifazio VIII, *Reg. 6, de reg. Juris*

in 6: « *Nemo potest ad impossibile obligari,* » e la legg. *Impossibilium* 146, ff. *de divers. reg. Juris. antiqu., lib. 5, tit. 17,* dice così: « *Impossibilium nulla est obligatio.* »

2. Pure se questo sacerdote sa a memoria parte dell' Offizio, deve recitare quello che sa, ed a ciò è obbligato in coscienza, checchè ne dicano alcuni canonisti in contrario; obbligando il precetto a quella parte che può essere soddisfatta.

3. Se questo sacerdote ha un amico, che gratuitamente gli offra il suo ajuto, deve di questo servirsene per adempiere nel modo migliore quest' atto di dovere e di religione.

4. Se finalmente il nostro Bonaventura avesse un benefizio, ed altri ricercasse una mercede per soccorerlo in ciò, sarebbe obbligato a servirsene di questo mezzo dando coi frutti del benefizio la condegna mercede.

Così decise questo caso il Navarro, *Manual. de orat. et Horis Can.* c. 21, n. 14, con le seguenti parole: « *Excusamus coecum, aut oculus ita caligantem, ut legere non possit. Ipse autem (Dominicus Sotus) excusat illud simpliciter, nos vero cum limitatione, nisi possit illas (Horas Canonicas) cum socio recitare, et esset qui vellet et posset eum juvare gratis, aut praetio si haberet redditus ecclesiasticos sufficientes ad se atendum, et illum ad id conducendum. Obligamus enim eum, ad recitandam eam partem, quam memoria tenet, si earum pars major fuerit, licet non habeat socium, nec habere teneatur.* »

NAVARRO.

C A S O 15.°

Almerico beneficiato, da tre mesi ha la febbre terzana, e per tutto questo tempo si stimò libero dalla recita dell' Offizio. Un amico gli dice che è obbligato a dirlo sotto pena di peccato mortale. Almerico domanda se l' amico abbia ragione. Qual risposta si darà?

La febbre terzana o quartana non è causa sufficiente, per cui taluno si possa sciogliere dall' obbligo di recitare l' Offizio; poichè questa lascia dei lucidi intervalli in cui l' Offizio può essere recitato senza grave incomodo. Convien dunque guardar bene di non lasciarsi trar in errore da ciò per non aggravarsi l' anima di mortal colpa;

scusando solo dalla recita dell' Offizio una ragione fisica o morale, la quale certamente non è posta innanzi dalla febbre terzana o quartana.

Il sin qui detto viene comprovato dal Concilio Provinciale IV di Milano tenuto da S. Carlo Borromeo l'anno 1576, 3, p. *de vita et honest. Cleric.*, in cui questo Santo Arcivescovo ordina ad ogni sacerdote o chericò beneficiato, od insignito degli ordini sacri, di tener a mente niuno doversi stimar libero dalla recita dell' Offizio allorquando sia da una leggera febbre aggravato; e che se è aggravato da morbo debba esaminar bene se tale sia da poterlo esimere dalla recita, affine di non macchiarsi di mortal colpa: «*Sacerdos, clericusve sacris initiatus, aut ecclesiasticum beneficium obtinens Horarum Canoniarum Officio eum adstrictus sit meminerit, se febris morbove aliquo, vel adversa valetudine leviter aliquando laborantem, non justam propterea excusationem habere quamobrem illud intermittat omittat. Itaque si quando corporis infirmitate affectus est, ipse pro sua conscientia recte videat quid praestare possit ac ne omitendo graviter peccet, et beneficij, si quod habet, fructus suos non faciat.*»

Giova inoltre avvertire che se Almerico non può nel giorno in cui è dalla febbre assalito recitare tutto l' Offizio, deve però recitare quella parte di cui è capace. Lo che evidentemente dimostra la censura che Innocenzo IV pronunziò il giorno 2 marzo 1679 contro la proposizione che alcuni casisti ardirono proferire: «*Qui non potest recitare Matutinum et Laudes, potest autem reliquas Horas, ad nihil tenetur; quia major pars trahit ad se minorem.*» 54 *proposit. damn. cum aliis*, la quale proposizione il sullodato Innocenzo condannò siccome scandalosa e pernicioso in pratica, ed ordinò che non si difendesse, od alla pratica si richiamasse sotto pena della scomunica *ipso facto* riservato alla santa Sede, tranne l' articolo di morte. *Colloq. Rupell. de Officio divino quaest. 24 de Genet Theol. Moral., t. 2, tract. 1, c. 10, n. 19 et 20.*

PONTAS.

C A S O 16.°

Arsenio sacerdote, ammalato, dubita se il morbo suo sia così grave, da tenersi dispensato dalla recita dell' Offizio. Ne domanda

consiglio al medico, il quale non vuole sciogliere il suo dubbio. In questo caso Arsenio non recitando l'Offizio pecca egli forse?

Stimiamo che in questo caso non sia lecito ad Arsenio esimersi dalla recita dell'Officio, perchè «*obligatio est pro praecepto*» finchè rimesso il dubbio sia intimamente persuaso di trovarsi nella impotenza morale di recitarlo. La ragione si è, che il precetto è una legge rigida, e la Chiesa non intende di sciogliere alcuno senza una legittima causa che sia certa e reale. Ma poichè nel caso nostro la causa non è legittima se l'avversa sanità non è grave nè certa, perciò non può il nostro Arsenio avere solido motivo per tenersi dispensato. A ciò si arroge che al medico non si dovrebbe obbedire se ordinasse di tralasciare l'Offizio senza prima consultare la propria coscienza, ed esaminare se il consiglio che gli diede sia propriamente saggio. Imperciocchè il giudizio ed il consiglio del medico non è sempre la norma che si debbe seguire, ove non abbiasi lui conosciuto per uomo prudente e timorato di Dio, poichè molti medici si attrovano i quali senza punto badare dispensano dai precetti ecclesiastici; per cui Santo Ambrogio scriveva in Can. *Contraria*, 21, de *Consecrat. dist. 15*: «*Contraria ... sunt divinae cognitioni praecepta medicinae ... a jejuniis revocant, lucubrare non sinunt, ab omni intentione meditationis abducunt. Itaque qui se medicis dederit, se ipsum sibi abnegat.*»

PONTAS.

C A S O 17.°

Euperio sacerdote suole recitare Vespero e Compieta al tempo del Mattutino, recitate prima le altre ore, affine di avere il dopo pranzo più libero per darsi allo studio od alle visite, o ad altri affari. Domandasi se con ciò egli pecca?

Prima di sciorre questo dubbio conviene osservare, che per uso della Chiesa la prima regola da osservarsi intorno a ciò si è, che il Mattutino in coro si deve recitare prima del nascere del sole, e dopo il levare dello stesso Prima, secondo le parole dell'Inno «*Jam lucis orto sidere Deum precemur supplices.*» Terza si deve dire prima della messa, e Sesta dappoi, e finalmente Nona circa il mezzodi, poi Vespero e Compieta.

Ciò posto diciamo, che sebbene quello che recita l'Offizio privatamente non sia tenuto a recitarlo sotto pena di peccato mortale alle ore stabilite per la recita in coro, tuttavia non devesi protrarre sino all'ore di Vespero la recita del Mattutino, nè di prima mattina si devono recitare quelle che, secondo il costume della Chiesa, sono da recitarsi dopo il pranzo; poichè in cotal guisa troppo sarebbe lo discostarsi dalla intenzione della Chiesa, che istituì le sette ore canoniche affinchè i chericci si richiamino alla mente i principali misteri della passione del Salvatore. e le diverse ore in cui la sostenne. Imperciocchè il Vespero presenta il tempo in cui il corpo del nostro Redentore fu deposto dalla croce, e la Compieta il tempo della sepoltura, secondo queste parole: « *Vespera deponit, tumulo Complata reponit.* » Quindi Euperio e qualunque siasi altro che recitasse Vespero e Compieta all'ora del Mattutino, non adempirebbe alla volontà della Chiesa, ed abolirebbe, per quanto in sè fosse, la mistica significazione con tale anticipazione: lo che non può farsi senza commettere peccato fuori di quadragesima, in cui si recita il Vespero prima del pranzo, secondo il Canon. *Solent* 50, *de Consecr. distinct.* 1, ed ove non siavi una causa legittima: poichè ognuno è obbligato per quanto sta in sè di seguire la regola stabilita con somma prudenza dalla Chiesa intorno a questa materia. Così pensano comunemente celeberrimi Teologi, e precisamente S. Tommaso, *quodlib.* 5, *art.* 28, il quale insegna così: « *Hic consideranda est intentio ejus qui praevenit tempus in Mattutinis dicendis, vel in quibuscumque Horis Canonicis. Si enim hoc facit propter lasciviam, ut scilicet somnolentiae et volaptati vacet, non est absque peccato. Si vero hoc faciat propter necessitatem licitarum, et honestarum occupationum ... licite potest de sero dicere Mattutinum et in aliis Horis Canonicis tempus praevenire sicut etiam hoc in solemnibus ecclesiis fit. Quia melius est utrumque Deo reddere, scilicet et debitas Laudes, et alia honesta Officia quam per unum aliud impediatur.* »

Lo stesso insegna la Glossa, in *Can. Ministerium* 2, *de Offic. archipresby.* v. *indeclinabiliter*, *lib.* 1. *tit.* 24, dicendo che il sacerdote deve recitare l'Offizio alle ore stabilite dalla consuetudine, ove non non siavi una causa legittima. « *Statutis horis et justo impedimento*

cessante ... verens illam sententiam: maledictus qui negligenter facit opera Dei: lo che prova colla Decretale e col Concilio Agatense dell'anno 906 in cap. Presbyter 1, de celebrat. Miss. lib. 3, tit. 41, di cui sono queste le parole: « Presbyter mane, matutinali Officio expleto, pensum servitutis suae, videlicet, Primam, Tertiam, Sextam, Nonam, Vesperamque persolvat: ista tamen ut horis competentibus juxta possibilitatem aut a se, aut a scholaribus publice compleantur; lo che riguarda di certo l'Offizio pubblico. Concil. Nannetens. in can. Praesbyteri 2, distinct. 91.

Finalmente Sant'Antonino, 3 part., tit. 13, cap. 4, §. 4, sostiene la sentenza di S. Tommaso, dicendo, esser meglio privatamente anticipare, che posticipare l'Offizio: « Officium autem quod dicitur in privato . . . si dici non potest propter occupationes horis propriis, melius est prevenire quam tardare. Praevenire enim est providentia, tardare vero est negligentia. » Ma quando non avvi una causa legittima di pervertir l'ordine, e di protrarre il tempo, si commette sempre peccato, sebben non sia peccato mortale, « non tamen videtur esse de se mortale. »

Da ciò apparisce che se Euperio per legittima causa recita il Vespero e la Compieta all'ora del Mattutino non pecca, come pecca vesialmente se non abbia una causa legittima. NAVARRO.

C A S O 18.

Gerardo parroco incomincia a recitare l'Offizio all'ora di Vespero, per la sola ragione, che in quell'ora è più tranquillo, principiano dal Mattutino fino alla recita di tutte le altre ore. Per questa ragione va egli esente da peccato almeno veniale?

La causa che adduce Gerardo non si può dir sufficiente per iscusarlo da peccato. Pure non istimiamo che egli pecchi mortalmente, sebbene non abbia una causa legittima per protrarre a tanto la recita dell'Offizio. In questo conveniamo con il parere di Sant'Antonino, il quale, 2 part. Summ. Theolog., tit. 13, cap. 4, §. 4; et 2 part., tit. 9, cap. 12, §. 4, così si esprime: « Non tamen videtur de se esse mortale quodcumque quis tarde dicat Officium: modo non transeat dies, nisi quantum ad hoc videtur terminari circa mediam noctem. Non enim

istud præceptum de horis dicendis refertur ad tempus. » Lo stesso pensa Silvestro Mazolino. *v. Hora quaest.* 9, §. 6: « *Igitur in privato (Officio) non videtur de se mortale secundum Archidiaconum, et communiter alios doctores, quandocumque tardetur Officium, non transeat dies, qui quantum ad hoc, terminatur in media nocte.* » Così ritiene parimenti il Navarro, *Manual.* 21, n. 97. Del resto non devesi però negare che il nostro Gerardo non sia da riprendersi di negligenza, operando in un modo contrario alla consuetudine della Chiesa. PONTAS.

C A S O. 19.°

Anisto, spesso celebra la santa messa prima di aver recitato il Mattutino e le Laudi. Pecca egli forse, e qual peccato commette? . .

A ciò risponderemo. 1. Anisto poteva celebrar la santa messa senza aggravarsi di peccato non avendo recitato alcuna parte di Breviario, purchè abbia avuto una legittima ragione.

2. Se Anisto, non avendo alcuna legittima ragione, celebrò messa senza dir prima l' Offizio, cioè Mattutino e Laudi, egli si aggravò di peccato, e ciò per tre ragioni. 1. Perchè le rubriche del messale, *Rubric. gener. missal. Rom., de hora celebrandi*, prescrivono che si celebri dopo recitata questa prima parte dell' Offizio. La seconda ragione si deduce dalla consuetudine, già da lungo tempo osservata dalla Chiesa, di recitar l' Offizio prima di celebrare. La terza si deduce dalla Costituzione di Innocenzo IV del 6 marzo 1254, in *Bulla Sub Catholicae*, §. 3, num. 2, tit. 1, in cui così sta prescritto: « *Sacerdotes autem dicant horas canonicas more suo, sed missam celebrare prius quam Officium matutinale compleverint non praesumant.* »

Devesi aggiungere, che Anisto, il quale stando nel dubbio di peccare celebrò senza rimuovere da sé il dubbio, peccò di quel peccato, di cui dubitava aggravarsi la sua coscienza.

Consta però che quello che celebra pria di recitare il Mattutino e Laudi non commetta peccato mortale; sebbene lo si ritenga da molti autori, e specialmente da Sant' Antonino, 3 part. *Summ. Teol., tit. 13, cap. 3, §. 4*, il quale dice: « *Missam non debet dici ab eo qui non dixit Matutinum, licet possit audiri; alias, dicendo, esset mortale; quia*

contra consuetudinem generalem Ecclesiae. » Questo santo Arcivescovo poco prima avea detto, *ibid.*, c. 5, §. 4 : « *Qui nondum dictis Matutinis celebrat, taliter peccat, secundum Guillelmum et Ostiensem, quamvis postea diceret; ex hoc quia facit contra generalem et approbatam Ecclesiae consuetudinem.* » A questa sentenza, sebbene molto da stimarsi per l' autorità del suo autore, quantunque sembri un poco rigida, ripugna il sentimento di molti altri celebri autori, di Domenico Soto, del Silvestro, del cardinal di Toletto, del cardinal Bellarmino, e del Navarro. *Silvest. de Prierio, vers. Miss. 1, quaest. 6. Francisci Tolet. Inst. Sacerd., l. 2, c. 1, n. 1, §. alterum; Robert. Bellarm., lib. 1 de bonis operib., c. 19. Navarr. Manc., c. 21, n. 58, et apud eum Soto in 4, distinct. 16, quaest. 3, art. 2.*

Devonsi opporre quattro ragioni cui questa opinione si appoggia.

1. Nel diritto nulla favorisce gli autori della contraria opinione.
2. La consuetudine generale cui si appoggiano, sembra che non sia in tal uso passata da stabilire peccato mortale la mancanza secondo la osservazione del Silvestro, *l. c.*, §. *Quidquid*.
3. Non avvi fra la celebrazione e la recita del Mattutino se non un lieve legame, per cui non può essere contaminato di colpa mortale.
4. Siccome non peccherebbe mortalmente recitando l' intero Offizio prima della Messa, così non istimiamo che avvenga recitando dopo, sebbene sia cosa ripugnante alla consuetudine ricevuta della Chiesa.

PONTAS.

C A S O 20.º

Freberto, recitando l' Offizio, viene visitato da una persona a sé superiore con cui si trattiene a discorrere, mentre è per incominciare il terzo Notturmo, o l' ultimo salmo del Vespero. È egli obbligato di recitar nuovamente l' ora che lasciò incompleta, o basta che cessato il colloquio, prosegua da dove rimase?

Fra la diversità di opinione in cui danno gli autori, stimiamo opportuno il dire, che Freberto è obbligato a ripetere la recita dell' Offizio che fu interrotto : 1. Se la interruzione durò una o più ore. 2. Se non eravi una legittima causa di interrompere l' Offizio.

PONTAS.

C A S O 21.º

Eutropio beneficiato, alle volte inverte l'ordine dell'Offizio, dicendo Terza avanti Prima, o Compieta avanti Vespero. Domandasi, 1. Se egli pecca; 2. Se obbligato sia a recitar di nuovo le ore che invertì?

Eutropio di certo peccò invertendo le ore dell'Offizio, non avendo una causa legittima. Pure non è tenuto a ripetere le ore recitate, e per liberarsi del mortale peccato basta che reciti Prima o Vespero che ommise. « *Si quis praetermissa una hora*, dice Sant'Antonino, 2 part. *Summ. Theol.*, tit. 13, cap. 2, §. 4, *puta post Primam dicat Sextam, sufficit secundum Guillalmum, quod suppleat ad tantum quod omisit, puta Tertiam: et poenitentiam ugat de negligentia sua.* » Questa negligenza poi è veniale, poichè in questo caso sempre adempie il precetto della Chiesa. Sarebbe senza peccato se di questa inversione dell'ordine avesse una causa legittima, come sarebbe un canonico che arrivasse al coro mentre s'incomincia Terza; nel qual caso può recitar Prima privatamente. Al parere di Sant'Antonino dà nuova autorità Silvestro di Mogolino, dicendo, v. *Horns, quaest. 9, §. 4*: « *Si quis praetermissa una hora, dicit sequentem . . . sufficit caute supplere quod omissum est, et de negligentia poenitere: quod intellige, quando ex oblivione factum est. Si autem fiat scienter ex rationabili causa . . . nullum est peccatum sed sufficit supplere . . . quia secundum Petrum de Palude sufficit semel dixisse, etiam ordine postposito: quia scilicet ordo non est de praecepto.* »

SILVESTRO.

C A S O 22.º

Anatolio suddiacono, suole recitare le quattro ore minori dell'Offizio nel tempo della messa che ascolta di precetto nei giorni di domenica e nelle feste. Adempie forse al suo dovere?

Adempie al dover suo. Così definisce la cosa il cardinale Toletto, *Instruct. sacerdot.* 2, c. 53, n. 5: « *Poterit tamen simul audire missam et horas persolvere: quia ista ad unum ordinantur finem: et praeceptum audiendi missam, non est verbis intendere, sed sacrificio adesse,*

etiam verbis non auditis. Unde et simul praecepto missae satisfieri potest, et praecepto recitandi horas; quamvis quidam contrarium putant, sed sine ratione probabili. In questa opinione concorre anche il Silvio, in *Suppl.*, 2 p., S. Tom., *quaest.* 25, *art.* 1, *quaest.* unic., *conclus.* 2, dicendo: «*Satisfacit, qui audiens missam ex praecepto legit Horas Canonicas.*» Il Cabassuzio difende la stessa opinione, *Jur. Canon. Theor. et Prax.*, l. 2, c. 37, n. 3; ed oltre Adriano, *Tract. de Satisf.*, Tolet., *loc. cit.*, et l. 6, *cap.* 6, *num.* 2; il Gaetano, il Toletto, Medina, Soto, Battista Trovamala, Bartolommeo Zumo, Suarez, Navarro, Azorio, Lopez, Giacomo de Grafi, Henriquez, il Filliuccio dà la seguente ragione: «*Quia hic reperitur corporis et animi praesentia quae ad missam exigitur, quoties per devotas preces mens ad Deum erigitur, ut sit in recitatione satisfactoriae poenitentiae vel divini Officii; cum ad utramque obligationem una eademque attentio possit sufficere.*» A tutti questi autori si potrebbe anche aggiungere il Comitolo, *Resp. Moral.*, l. 1, *quaest.* 65, ed Andrea Vittorelli nelle Addizioni al Toletto.

PONTAS.

C A S O 23.°

Sisto parroco, mentre recita l'Offizio si esercita in cose esteriori, Pecca egli forse, ed è obbligato a recitarlo nuovamente; o se non lo recita alla restituzione?

Pecca mortalmente occupandosi in estranee cose mentre recita l'Offizio, poichè non vi pone quell'attenzione che è necessaria per la validità. Quindi dovendosi ritenere come non recitato un tale Offizio, ha l'obbligo di ripeterlo, e non ripetendolo per giustizia è tenuto alla restituzione corrispondente alla parte dell'Offizio recitato in tal guisa. Innocenzo III infatti nel Concilio generale Lateranese riferito nel terzo libro delle Decretali, *cap. Docentes 9, de Celebr. miss.*, ecc., in cui prescrive la recita dell'Offizio in virtù di santa obbedienza, prosegue così: «*Districte praecipientes in virtute obedientiae, ut divinum Officium, nocturnum pariter et diurnum, quantum eis dederit Deus, studiose celebrent pariter et devote.*» Cui soggiunge la Glossa: «*Studiose quantum ad Officium oris, idest, sine syncopa; devote quantum ad Officium cordis.*» Ma poichè ciò non può convenire con le esteriori

occupazioni, perciò non adempie al suo dovere, manca all'obbedienza dovuta alla Chiesa, e pecca gravemente: locchè S. Tommaso prova colla autorità di Sant'Agostino nel modo seguente, 2, 2, *quaest.* 3, *art.* 3 ad 13: «*Si quis ex proposito in oratione evagatur; hoc peccatum est et impedit orationis fructum.*» Ma udiamo ancora come parla Sant'Antonino su di ciò in *Sum. Confessionali*, 3 part., Interrogatorii, c. 11 de Clericis in Com., pag. 319. «*Si dicendo Horas aliis exercitiis se occupavit manualibus, ut faciendo coquinam et hujusmodi; videtur mortale; quia non satisfacit praecepto Ecclesiae; et si mens circa alia vagatur voluntario non curans; et sic quasi per totum Officium, videtur mortale. Secus si proponit velle attendere, et distrahitur; scilicet, cum advertit, displicet ei.*»

PONTAS.

C A S O 24.º

Arnaldo, diacono, perdette per sua colpa l'Offizio, viaggiando in un paese in cui non ne può ritrovare un altro. La perdita dell'Offizio lo contamina forse di mortal colpa?

Risponderà il cardinal Toletto, *Instruct. sacerdot.*, lib. 2, cap. 14, n. 1 et 3: «*Aliquae sunt caussae, quae excusant ab Officio persolvendo... Tertia causa est cum deest Breviarium. Nam si aliquis perdidit Breviarium et est in loco ubi aliud non potest habere; non tenetur... quod si sua culpa perdidit a principio peccavit tunc; sed postea non peccat in persolvendo. Qui vero projecit Breviarium, ut se impossibilitaret ad recitandum, peccat quoties non recitaverit, nisi postea poenituerit.*» Questo Cardinale pensa concordemente al Silvestro intorno all'obbligo di supplire al Breviario omesse le altre preci se ne dà questa ragione. «*Quia non tenetur nisi ad Officium: cum ab hoc liberetur, non est amplius obligatio.*»

CARD. TOLETO.

C A S O 25.º

Albano sacerdote, recita solo l'Offizio così pianamente, che appena egli stesso può sentire ciò che pronunzia. Soddisfa forse al suo dovere?

Se questo sacerdote attende degnamente al suo Offizio, e recita non solamente col cuore, ma anche colla bocca pronunziando distintamente tutte le parole soddisfa al dover suo. Così stabilisce il Silvio, *Resolut. var. v. Horas Canon. 3*; ed il Navarro prosegue: « *Dico sufficere formare verba intra labia, ita ut illa ipse audire, vel intelligere queat.* » In *Manual. de orat. et Horis, Can. c. 20, n. 14*; cui il Silvio soggiunge: « *Tum quia id servant doctores, et pientiores, qui recitant audiendo missam, aut manendo in sacellis, aut choris, vel cubiculis, vel proficiendo cum aliis ubi si tam alte et clare recitarent alii alios impedirent, et aliorum perturbatores censerentur. Tum quia oratio potest ore et voce fieri etiamsi non audiat ab ipso recitante: et ex se sit sonus quidam formatus ex allisione ad dentes et labia. Tum quia sequeretur, surdastros vel teneri Officium altissima voce recitare, vel non posse Horarum pensum solvere. Sequeretur praeterea, cum qui se ipsum ex aliquo accidente audire nequit, exempli causa, propter strepitum qui ab aliis editur, non satisfacere praecepto.* » SILVIO.

C A S O 26.°

Il sacerdote Epimaco per imprudenza od a bella posta recitò un Offizio per un altro. Peccò egli forse, ed è obbligato a ripetere l'Offizio?

Risponde il Navarro dicendo, in *Manual. de Orat. et Horis Can., cap. 19, n. 117*: « *Recitare interdum ex alio Breviario vel ex suo de Sancto, cum deberet recitari de feria, vel contra sponte sine ulla causa est peccatum, sed non mortale, modo citra contemptum legis, et adeo raro fit, ut viro prudenti et docto non videatur notabilis audacia . . . quia hujusmodi mutatio tam rara non videtur ita notabiliter contraire menti institutoris Breviarii, ut ad culpam mortalem perveniat.* »

NAVARRO.

C A S O 27.°

Arnolfo, parroco di Sant'Aura nella diocesi di Lione, sempre recitò l'Offizio secondo l'uso Romano. In appresso gli venne scrupolo di doverlo recitare secondo l'uso della diocesi in cui è parroco. Domandasi se a ciò sia obbligato?

È obbligato a recitarlo secondo l' uso della diocesi in cui è parroco, poichè dall' istante in cui accettò la cura di Sant'Aura divenne membro di quella diocesi.

Ciò prova, 1. La bolla di S. Pio V del giorno 7 luglio 1568 *Quod de vobis*, la quale si legge nel principio del Breviario Romano; 2. Il Concilio XI Toletano dell' anno 675, di cui il decreto viene riferito da Graziano con queste parole. « *Placuit huic sancto Concilio, ut metropolitanae sedis auctoritate coacti, uniuscujusque provinciae cives rectoresque ecclesiarum unum eundemque psallendo teneant modum, quem in metropolitana sede noverint institutum; nec aliqua diversitate cujusque ordinis vel Officii a metropolitana se patiantur sede disjungi. Est enim justum, ut inde unusquisque sumat regulas magisterii, unde honoris consecrationem accipit, ut juxta majorum decreta, sedes, quae unicuique sacerdotalis dignitatis est mater, sit ecclesiasticae magistratationis.* » 3. Il Concilio generale di Vienna, in *Clement. Dignum de celebr. miss., lib. 3, tit. 14*, sotto il pontificato di Clemente V, tenuto l' anno 1311, dice: « *Indulgemus clericis tam religiosis quam aliis cardinalium sanctae romanae Ecclesiae, ac quorum cumque Pontificum ... Commensales domestici se possint ipsis in divinis Officiis cooptare, ut illud, quod iidem Cardinales seu Pontifices dicent Officium licite dicere valeant, nec ad dicendum aliquod aliud teneantur, sacra approbatione Concilii indulgemus.* » Sono queste le parole di Clemente V, che presiedette a questo Concilio.

Così ne dà la definizione il cardinale Bellarmino, servendosi del pur mo' riferito raziocinio, *lib. 1 de bon. oper., in particulari, cap. 18*: « *Concilium Viennense non indulgeret (hoc enim verbo utitur, ut patet in Clementina Dignum de celebrat. mis.) clericis et monachis, ut Officium divinum recitare possint juxta formam Officii Episcoporum vel Cardinalium, cum quibus forte vivunt: nisi aliqui ex praecepto Ecclesiarum suarum, vel ordinum, formam divini Officii sequi tenerentur.* »

PONTAS.

C A S O 28.°

Menandro, suddiacono della diocesi di Ferrara, passa in quella di Venezia per compiere il corso dei suoi studii. Domandasi, secondo le regole, di qual diocesi debba dire l' Offizio?

Prima di rispondere conviene premettere quanto dice Sant'Agostino, *Epist.* 43, *alias*, 238, n. 2. « *Nec disciplina nulla est in his melior gravi prudentique christiano, quam ut eo modo agat, quo agere viderit Ecclesiam ad quamcumque forte devenerit. Quod enim neque contra fidem, neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter est habendum; et pro eorum, inter quos vivitur, societate servandum est.* » « *Quid possunt, inquit Ambrosius*) prosegue lo stesso dottore, *Epist.* 96, *alius* 86, n. *fin.*, *hinc docere amplius, quam ipse facie . . . quando hic sum, non jejuno sabbato: quando Romae sum, jejuno sabbato. Et ad quamcumque ecclesiam veneritis, inquit, ejus morem servate. Si pati scandalum non vultis aut facere. Hoc responsum . . . secuti sumus.* »

Ciò posto diciamo che Menandro, o qualunque siasi altro chierico che viene in una diocesi diversa dalla sua per dimorarvi alcun tempo notevole deve seguire le regole di questa ultima per quanto si aspetta alla recita dell' Offizio.

PONTAS.

OLIO SANTO



L' Olio santo (considerata la materia) così detto nell' Eucologio ossia Rituale dei Greci e dai padri del Tridentino, Sacramento consumativo, cioè compimento della penitenza cristiana con adeguato vocabolo Unzione Estrema ordinariamente si appella, perciocchè fra tutte le altre occupa l' estremo luogo. Precedono alla medesima infatti: 1. l' unzione dei catecumeni, nel petto e fra le spalle: 2. quella dei battezzati, nel capo: 3. dei cresimati, sulla fronte: 4. dei principi secolari negli omeri e nelle braccia. Diverse son le ragioni, per cui i re unti sono nell' omero. La principale si è, perchè sappiano esser

essi ministri destinati a portar la croce di Gesù Cristo a lode dei buoni ed a vendetta de cattivi, addivenendo così partecipi del principato supremo, il quale come dice Isaia, *cap. 9, vers. 6*: « *Factus est... super humerum ejus;* » Barbosa, *de offic. et potest. Episc. n. 11, et cap. Cum venisset 1, de sacr. unctione 2. 2*: 5. dei sacerdoti e dei Vescovi, nella loro ordinazione. Accompagnano questa la vita dell' uomo, quella d' ordinario pone il termine alla medesima.

È fra i cattolici unanime sentimento essere l'Estrema unzione un sacro e mistico segno sensibile istituito da Gesù Cristo, col quale, per mezzo della materia e della forma prescritta vien conferita la grazia santificante agl' infermi battezzati, confortandoli affinchè con animo rassegnato portino le molestie del morbo che gli opprime, frangano i lacci del demonio, ed, essendo allo spiritual vantaggio espediente, restino liberati dalle infermità e dai languori del corpo. « *Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum Oleo in nomine Domini, ... et alleviabit eum Dominus: et si in peccatis sit, remittentur ei;* » Jacob, c. 5, v. 14, 15. Dunque dalla istituzione divina, dal segno sensibile, dalla promessa della grazia nell' applicazione di esso, finalmente dalla prescrizione del rito, vedur ne dobbiamo (essendo dogma sacrosanto di fede) che l'Estrema unzione è un vero, reale e proprio sacramento della legge evangelica, siccome contro l' eretical pervicacia, tale vien definito sotto i più rigorosi anatemi, dal Tridecimo. « *Instituta est autem haec Unctio infirmorum, tamquam vere et proprie sacramentum novi Testamenti a Christo Domino nostro apud Marcum quidem (cap. 6,) insinuatum, per Jacobum autem Apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum;* » *sess. 14, cap. 1.* Quindi nel canone 1 della stessa 14 *sess.* definisce: « *Si quis dixerit Extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum, et a B. Jacobo Apostolo promulgatum; sed ritum tantum acceptum a Patribus, aut figmentum humanum; anathema sit.* » Nel can. 2: « *Si quis dixerit, sacram infirmorum Unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata, nec alleviare infirmos; sed jam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia collationum; anathema sit.* » Finalmente nel 3: « *Si quis dixerit Extremae unctionis ritum et usum, quem observat sancta Rom.*

Ecclesiam repugnare sententiae B. Jacobi Apostoli; ideoque eum mutandum, posseque a christianis absque peccato contemni, anathema sit. »

Da vari eretici fu questo sacramento in diversi secoli ostinatamente impugnato. Quando però prestar vogliono credenza ai due rinomati scrittori, Drouven e Juenin, non si debbono fra questi, siccome il Bellarmino sostiene, *Lib. unic. de extrema unctione, cap. 1*, annoverare i settarii di Pietro Waldo (appellati però Valdesi o poveri di Lione) del XII secolo, nè gli Albigesi del secolo XII, nè i Viclefiti del XIV, nè gli Ussiti del XV, mercechè non impugnarono questi, siccome sacramento l'Estrema unzione, ma riprovarono empiramente la consacrazione degli Oli, ed i riti della Chiesa Romana. In ordine ai Valdesi rilevasi dalla professione di fede che essi presentarono al re Ladislao, e dalla addizione: « *Unctionem infirmorum cum Oleo consecrato veneramur,* » richiesta e prescritta da Innocenzo III, Epistola 68, quando essi vollero tornare al seno della Chiesa. I Viclefiti e gli Ussiti non impugnarono l'Estrema unzione come sacramento, perchè così rilevasi dagli articoli tanto dei primi che dei secondi nominatamente proscritti dal Concilio di Costanza, *sess. 8*, e *sess. 15*. Fra gli acerrimi nemici di esso deesi riguardare lo sfrontato Lutero, il quale con la sua garrulità consueta appella un' addizione dei Teologi la parola sacramento, ed il rito di conferirsi nell'estremo della vita; impugnando l'argomento dei cattolici desunto dall'Epistola canonica dell'Apostolo S. Giacomo, la quale egli riguarda siccome apocrifia: sforzandosi inoltre di provare (inutilmente però, giacchè da verun cattolico viene impugnato) non essere in potestà degli Apostoli l'istituir sacramenti. Il Concilio di Laodicea, il III di Cartagine, i padri antichissimi, fra i quali Origene, *Homil. 7 in Josue*; S. Atanasio in *Synopsi*; S. Epifanio *Haeres. 76*; S. Girolamo *ad Paulinum*; S. Agostino, *lib. 2 de doct. Christ. cap. 8*, gli antichi romani Pontefici, Innocenzo I *Epist. 3*, e Gelasio *Epist. de Extrem. Unct.* hanno sempre come canonica riguardata l'Epistola di S. Giacomo Apostolo. Dunque non aveva Lutero verun fondamento onde impugnarla per tale. Ecco la sua proposizione: « *Non licere Apostolo sua auctoritate sacramentum instituire: hoc enim ad Christum solum pertinebat,* » *Lib. de Captiv. Babil.*, dunque se S. Giacomo commenda l'uso della

Estrema unzione, la quale era in vigore fino dalla discesa dello Spirito Santo, dopo la quale «*exeuntes (Apostoli)*, come ci narra S. Marco, cap. 6, v. 12 e 13, *praedicabant ut poenitentiam agerent: et daemonia multa ejiciebant, Oleo multos aegros sanabant*; quindi se ne deduce che tal sacramento non lo istituì l'Apostolo, ma soltanto Gesù Cristo ne fu l'autore, al quale soltanto apparteneva, e che egli altro non fece che promulgarlo.

Succede a Lutero Calvino, le cui ardite espressioni sono le seguenti: *Fictitium sacramentum est Extrema unctio: histrionica hypocrisis, quam, citra rationem et sine fructu, ad Apostolos referre volunt*; » *Lib. 4 instit., cap. 19, §. 18.* Insorge poscia Daniele Chamier ministro dei Calvinisti. Confessa egli che le parole di S. Giacomo, come opinava Calvino, non riguardano soltanto il tempo degli Apostoli, ma si estendono all'età nostra; quindi soggiunge non raccogliersi da questo che l'unzione estrema sia sacramento della legge evangelica: «*Patrum testibus probari tantum unctionem fuisse in usu, non probari vero eam unctionem esse sacramentum*; » *Lib. 4 de sacrament., cap. 21.* Questo eretico del secolo XIV professore di Teologia in Montauban nella circostanza dell'assedio restò ucciso da un colpo di cannone. Lasciò un corpo di Teologia intitolato *Panstratia*, scritto contro il Cardinal Bellarmino.

Chi desidera ulteriori notizie, veda Juenin *dissert. 7, de Extrem. unct.*; il Berti loc. cit.; Natale Alessandro; Habert ed altri molti. Dallo poi Calvinista nega tanto l'uno che l'altro, appoggiato alle solite sue chimeriche cavillazioni, le quali non meritano veruna attenzione, essendochè i suoi errori, siccome quelli degli eretici nominati sono stati anatematizzati, come si è veduto, dal sacrosanto Sinodo Tridentino.

Ella è comune sentenza fra i Latini ed Greci esser materia remota di questo sacramento l'olio precisamente di oliva, benedetto dal Vescovo, come si rileva chiaramente dal Sacerdotale romano del 1588, *Edit. Venet.*, ove dice: «*Materia sacramenti est oleum olivarum et non aliud oleum.*» Vedasi Benedetto XIV, *de Synod. Dioecesan., lib. 7.* Il padre Berti nella sua etimologia del vero olio, così si esprime: *Oleum ab olea dici, idest ab olivis expressum*; » la qual cosa meglio ancora raccogliasi dall'orazione che usa nella feria 5, in *Coena Do-*

mini il Vescovo: «*Emitte, quaesumus, pinguedinem olivae de viridi ligno productam.*» Non rimane dunque dubbio essere il solo olio di oliva la materia del sacramento.

Così definì pure la cosa Eugenio IV, nel *Decreto di unione Instruct. pro-Armenis*, e poscia così confermò il Tridentino, *De Extr. Unct. c. 1. ib.*: «*Intellexit enim Ecclesia materiam esse solum oleum ... nam unctio aptissime Spiritus Sancti gratiam, qua invisibiliter anima aegrotantis inungitur, repraesentat.*» Vedi Catechismo Romano, *De sacr. Extrem. Unct. num. 5*, e S Tommaso in *4 sent., dist. 23, quaest. 1, art. 3*. Ciò che fra i Teologi e Canonisti, oggetto forma di questione si è, 1. se la consecrazione del Vescovo sia necessaria di precetto divino o di precetto ecclesiastico: 2. Se la consecrazione dell' Olio sia uffizio soltanto dell' ordine episcopale, ovvero possa commettersi dalla Chiesa eziandio ai semplici sacerdoti.

Al primo dubbio così risponde Domenico Soto celebre domenicano spagnuolo: *Utrum vero (olei consecratio) sit de essentia sacramenti non apparet prima fronte, usque adeo certum, attamen indubie tenendum est, quod requiritur benedictio olei tamquam de essentia sacramenti;* «*Sent. 4, dist. 23, quaest. 1, art. 3.* Tommaso Vio, che ordinariamente sotto il nome appellasi di Cardinal Gaetano, conferma la sentenza di Soto, *part. 3, quaest. 72, art. 3*, ma sostiene essere tale consecrazione valevole ancorchè per mezzo di un semplice prete eseguita senza dispensa pontificia, il che viene assolutamente negato dal primo. L' Estio con fermezza sostiene essere la consecrazione episcopale dell' olio *jure divino* necessaria di necessità di sacramento. *De Extrem. Unctio., in 4, dist. 23.* «*Imo vero non apparet, sono le sue parole, hac in re Pontificem posse dispensare, nempe ut per alium quemcumque fiat olei benedictio:* (il che è un altro errore per eccesso) *si quod jam dictum est, necessitate sacramenti ipsa benedictio requiratur.*» Finalmente Sambovio, dottore egregio e socio della Sorbona, nel suo *Trattato De Extrema Unctione*, insegna che l' olio, avvegnachè non benedetto nè dal Vescovo, nè da un semplice sacerdote, è materia sebbene illecita, sempre valida del sacramento.

Tra le diverse estremamente opposte sentenze, alla difesa dottrina appoggiati del gran Pontefice Benedetto XIV e degli autori rino-

matissimi da lui stesso citati, con la quale indicata viene, ai Vescovi ed alla Chiesa universale cioè che debbasi più probabilmente tenere, tre cose sono da stabilirsi, 1. Che una qualche consacrazione di istituzione di Cristo richiedesi, affinchè l'olio sia atta e sufficiente materia del sacramento della Estrema unzione; 2. Che mai nella Chiesa latina furono unti gli infermi con l'olio, che non fosse anteriormente consacrato dal Vescovo; 3. Che per la validità del sacramento è sufficiente l'olio consacrato anche da un semplice sacerdote: «*Et profecto, sono le parole del citato Pontefice, posse saltem ex commissione, sive expressa sive tacita Rom. Pontificis, a simplici sacerdote preparari materiam aptam ad conficiendum sacramentum Extremae unctionis res videtur exploratissima, quam nemini licet in quaestionem adducere.*» Dietro queste premesse pertanto, sembra non doversi abbracciare la sentenza nè di Vittoria, *Summa de sacram.*, num. 216, nè di Emanuello, *Tract. de Exrem. Unctio.*, nè di Sambovio, nè di Juenin: imperciocchè per decreto di Innocenzo XI viene altamente vietato, trattandosi del valore dei sacramenti, di abbracciare una sentenza meno probabile in confronto di altra e più probabile e più sicura.

Ora pertanto chi oserà di non riguardare per tale l'opinione di quelli che per la validità del sacramento necessaria ravvisano la consacrazione dell'Olio, quando questa, all'opposto dell'altra, corroborata viene dalla pratica non interrotta della Chiesa Greca e Latina, dalla prescrizione dei Rituali, dal consenso unanime dei Padri e dall'autorità dei Concilii?

Tutti i Rituali conformi a quello Romano confermano esser la materia dell'Estrema unzione l'olio consacrato: «*Habeat parocus loco nitido, et decenter ornato in vaso argenteo, seu stanneo, diligenter custoditum sacrum Oleum infirmorum, quod singulis annis feria quinta in Coena Domini ab Episcopo benedictum veteri combusto, renovandum est. Id tamen si forte infra annum aliquo modo ita deficiat, ut sufficere non posse videatur, neque aliud benedictum haberi queat, modico Oleo non benedicto in minore quantitate superinfuso, reparari poterit.*» Nelle note di Giacomo Goar al Rituale dei Greci, leggesi, alla pag. 436, not. 22: *Cum sacerdotalis sit ministerii aegrotos Oleo sacro linire, usu consentiente factum esse, ut non a Graecis pontificibus, vel a sacerdotibus conse-*

cratum, et quoties urget necessitas renovatum, et recens benedictum, huic sacramento conferendo, proferatur. »

Di questa benedizione fanno menzione e Innocenzo I nella sua Epistola a Decenzio, dicendo: « *Quo oleo ab Episcopo confecto, non solum sacerdotibus, sed omnibus uti christianis licet, in sua aut suorum necessitate inungendo;* » e Gregorio Magno nel suo Sacramentario esprimendosi: « *Tunc offertur Pontifici oleum, et benedicit illud tam ipse quam omnes presbyteri ad unguendum infirmum his verbis: EMITTE, etc., ut sua benedictione sit omni hoc unguentum tangenti tutamentum mentis et corporis, etc;* » il Venerabile Beda nei suoi Commentarii affermando, sul cap. 6, di S. Marco, essere dai medesimi Apostoli alla Chiesa pervenuto il sacro costume: *Ut ... aegroti ungantur Oleo, pontificali benedictione consecrato.* » V. Benedetto XIV, *De Synod. Dioeces.* Di questa il Concilio Babilonense dell' anno 813, i diversi Sinodi di Francia e di Aquisgrana, dai quali appellasi la materia « *Oleum sanctum. Oleum sanctificatum* » come si può vedere appo il Sirmondo, *tom. 3 Concil. Gall. cap. 48*; finalmente il Concilio Fiorentino, nel *Decreto di unione*, e per ultimo il Tridentino, *sess. 14, cap. 1, De Extrem. Unct.* Premessa da tutti i Teologi, Padri e Concilii la necessità della benedizione dell' olio per la unzione degl' infermi, sempre fermo rimane il dubbio se sia questa di necessità di precetto ecclesiastico o di necessità di sacramento. Natale Alessandro, *cap. 1, art. 2*; Drowen, *lib. 7, quaest. 2, cap. 1*; Juenin, *quaest. 3, cap. 1*, negano la seconda. Habert, *quaest. 4, cap. 2*; Tournely, approvano tanto l' una che l' altra. Il p. Berti, *propos. 4*, asserisce non essere cosa certa che sia valido il sacramento dell' Estrema unzione amministrato con l' olio non consacrato. Il p. Concina, *cap. 2, num. 2*, favorisce, siccome più probabile, la sentenza della necessità del sacramento, sostenuta da S. Tommaso da lui stesso citato. S. Bonaventura in *4, Distinct. 23, art. 1, quaest. 3*; Scoto, *ead. dist., num. 5*; Layman, *lib. 5, tract. 8*; Durando, *quaest. 6*; Reiffenstuel, *Theol. Mor., tract. 14, distinct. 2, quaest. 1, num. 7*, finalmente Enno, Pontas, Silvio, il Fagnano, Bellarmino, Suarez, La Croix, con moltissimi altri confermano essere di necessità di sacramento, e di precetto divino, Benedetto XIV non riprova nè l' una nè l' altra.

Che poi la consecrazione degli olii, quantunque uffizio ordinario dei Vescovi far si possa, giusta la sentenza dell' Estio, colla pontificia annuezza, eziandio dai semplici sacerdoti, da veruno si richiama in questione. Nella Chiesa greca i soli preti nell' attuale amministrazione del sacramento consacrano la materia indicata, come negli Euco-logii loro può chiaramente vedersi. Una tal disciplina pel lungo corso di ben più di mille anni, è stata dalla Chiesa romana tacitamente ed espressamente approvata. Clemente VIII nell' istruzione ai Vescovi latini dice: « *Non sunt cogendi presbyteri graeci, Olea sancta, praeter Chrisma, ab Episcopis latinis dioecesanis accipere. Cum hujusmodi oleo ab eis in ipsa oleorum et sacramentorum exhibitione ex veteri ritu conficiantur, seu benedicantur. Chrisma autem, quod non nisi ab Episcopo, etiam eorum ritu, benedici potest, cogantur accipere.* »

Con chiarezza uguale a quella con cui parla Clemente VIII, si esprime Giovanni XXII nella sua Epistola ad Ossinio re degli Armeni: « *Ipsi etiam sacerdotes oleum, quod infirmorum dicitur, consecrant pro sacramento Unctionis Extremae, cum tamen id quoad nos ad Episcopos solos spectat.* » Inoltre per testimonianza di Sanbovio e di Goar fu il rito greco approvato dalla sacra Congregazione de Propaganda fide, avendo fatto imprimere in Roma a proprie spese la *Synopsis vernacula*, del neofito Rodino, ove leggesi: « *Materia sacramenti Extremae Unctionis est Oleum olivarum expressum, et a Pontefice vel a sacerdotibus, qui praesentes fuerint, juxta Ecclesiae morem, benedictum.* »

Non è però qui da omettersi, dietro alla testimonianza di Arcudio che sebbene fra i Greci i semplici sacerdoti consacrino l' olio che servir dee per l' unzione degl' infermi, non per questo tralasciano i Vescovi in ciascun anno con pubblico rito e con pomposo apparato di far la solenne funzione nella feria quinta in *Coena Domini*, non diversamente da ciò che costumasi nella Chiesa latina. Se non che nella greca osservasi un altro rito particolare, di ungere cioè con l' olio in quel giorno benedetto la fronte di tutti quelli che alla sacra sinassi intervengono in espiazione dei proprii peccati. « *Cuncti accessuri ad sacram Synaxim in peccatorum expiationem sese unguendos offerunt: et Episcopus ipse primus omnium oeconomi manu unctionem suscipit, quem deinde omnes alii sequuntur, et ab Episcopo unguuntur.* » Così il Gomar

nelle note al Rituale dei Greci. Da questa unzione, avvegna che semplicemente ceremoniale, ne viene la conseguenza che affatto consumasi la materia, per la qual cosa appunto i Sommi Pontefici tacitamente, onde non rimuovere questo loro antichissimo rito, rilasciano la facoltà a tutti i parrochi greci di consacrare l'olio, una volta che sia di mestieri. Ved. Van-Espen, tit. 9, de *Estrema Unctione*.

Da quanto abbiamo detto pertanto possiamo conchiudere essere la proposizione di Estio, altronde dottissimo « *hac in re Pontificem non posse dispensare, nempe ut per alium quemcumque fiat olei benedictio* » falsa affatto ed erronea, mentre non solo è repugnante all'approvato rito, inveterato dei Greci, ma eziandio alla pratica dei Pontefici istessi, i quali con pienezza di autorità anche nella Chiesa occidentale dispensarono in circostanze diverse e per motivi plausibili in ordine all'amministrazione della Cresima, sebbene egualmente sacramento, ed in simil guisa ufficio proprio ed ordinario dei Vescovi.

L'applicazione dell'olio, o dir vogliamo l'unzione, coerentemente al precetto che ne fa S. Giacomo Apostolo: « *Unguentes cum Oleo,* » materia prossima appellasi di questo sacramento. Ciò premesso è di mestieri esaminare quali delle parti del corpo debbansi ungere. Nei primi secoli in ambedue le Chiese greca e latina, disciplina non trovasi che ne determinasse alcuna con precisione: come pure nei Rituali di vecchia data non leggesi che più parti del corpo istesso si ungessero. Nel codice Tiliano presso Menardo ravvivasi, che nelle Chiese latine, quella particolarmente si ungeva che dalla fiera del male più dolente trovavasi e più cruciata, dietro all'effetto dall'Apostolo stesso promesso: « *Et alleviabit eum Dominus.* »

Sei parti ungevano i Greci, al riferire di Arcudio, la fronte, cioè, il mento, le guance, il petto, le mani ed i piedi. Quella però del petto e dei piedi non di rado ommettevasi. Per le Chiese latine nel cadere del secolo VI, nel suo sacramentario Gregorio Magno prescrisse, siccome rito preciso l'unzione dei cinque sentimenti del corpo. Ugone Menardo, nelle sue annotazioni al medesimo riferisce diversi codici, nei quali designate sono ancora altre parti. Quello, in primo luogo dell'abate Rotaldo alle cinque unzioni indicate, l'altra vi aggiunge del collo, del petto e delle spalle, l'antico Pontefice anglicano,

l'ombelico e la parte viemaggiormente dolente : finalmente quello di Remigio di Rheims, vi unisce ambedue le tempie, escludendo la fronte ed il capo : « *Facientibus cruces singulis in dextero et sinistro tempore, non in fronte nec in vertice.* »

Nel secolo XV, desiderando di sbandire dalle diverse Chiese una inequaglianza così grande di riti, Eugenio IV nel Concilio Fiorentino, così decretò : « *Hoc sacramentum nisi infirmo, de cujus morte timeatur, dari non debet: qui in his locis unguendus est, in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibidem vigentem.* »

Finalmente nel secolo XVII, stabilito veone quel rito che da quell'epoca ha mai sempre osservato la Chiesa romana, e che osserva tuttora, e con questa precisione di termini ritrovasi nel Rituale di Paolo V sommo pontefice : « *Quinque vero corporis partes praecipue ungi debent quas veluti sensuum instrumenta homini natura tribuit, nempe oculi, aures, nares, os, et manus. Attamen pedes et renes unguendi sunt. Sed renum unctio in mulieribus, honestatis gratia semper omittitur: atque etiam in viris, quando infirmus commode moveri non potest. Sed sive in mulieribus, sive in viris alia corporis pars pro renibus ungi non debet.* » Con questo Rituale, dice Drouven, perfettamente combinano circa l'unzione dei cinque sensi varii Rituali latini. Il Manuale di Cambrai, non fa menzione di alcun' altra fuori delle indicate parti: ed il ponteficale di Malines prescrive doversi, invece delle reni, ungere il petto, bastando ciò alla validità del sacramento; onde conchiude : « *Prioribus partibus inunctis, presbyteri animus quiescat, quod jam infirmus recepit sacramentum;* » Ved. Drouven, *lib. 7, quaest. 2, cap. 2.*

Ancor qui però fra i teologi verte questione, se questo numero, cioè di unzioni sia di necessità di sacramento, ovvero di necessità di precetto. Affermano varii scrittori con S. Tommaso, essere di assenza del sacramento l'unzione dei cinque sentimenti del corpo, tralasciando, per quanto è possibile, di non omettersi in pratica. Sono questi nominati dal Bellarmino, in *Extrema Unctione, leg. unic., c. 10.* S. Bonaventura, Riccardo, Paludano, Soto, Gregorio di Valenza,

tom. 4, dist. 4, quaest. 2, part. 2, §. 2. Genet, tom. 5, pag. 466, con molti altri che convengono nella sentenza medesima. L'autore peraltro del supplemento, part. 3, quaest. 32, art. 6, parla con dubitazione in questa guisa: « *Illa unctio ab omnibus observetur, quae sit ad quinque sensus, quasi de necessitate sacramenti.* » Egualmente Suarez, dist. 40, sect. 3. Molti poi, *mordicus tenent*, essere al valore del sacramento sufficiente una sola unzione preferendo la forma che tutti enumeri i sentimenti. Leggesi infatti nel Rituale di Malines. « *In morbis contagiosis et peste grassante, ut periculum vitetur, sufficit inungi sensus organum magis ad unctionem expositum aut detectum, dicendo: Per istam sanctam unctionem et piissimam suam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum, auditum, odoratum, gustum, tactum et gressum.* » E nel Rituale di Parigi: « *Si non possit super infirmum fieri nisi unica unctio, ungantur oculus, vel aliud sensus organum; et caeteris precibus praetermissis, dicatur: Per istam Sacri Olei unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid peccasti per sensus.* »

Su questi ed altri Rituali di varie Chiese fondano i loro argomenti il Silvio, in *Supp.*, q. 52, art. 6, q. 2; Nicolò Cerario, *tract. de Extr. Unct.*, cap. 7; Becano, in *Sum. Theol.*, de *Sacram.*, in *specie*; Estio, in 4, dist. 23, §. 15; Natale Alessandro, *Theolog. Dogmat. et Moral.*, tom. 5, lib. 2, cap. 3, reg. 6; Juenin., *cit. dist.* 7; Tournely, Vanroy ed altri molti.

Che le due unzioni dei piedi e delle reni, non sieno niente di essenza, rilevasi dal non essere in uso di tutte le Chiese, e perchè la seconda, *causa pudoris*, sempre si omette nelle femmine, e talvolta ancora negli uomini, allorchè per il grave abbattimento volger non si possono comodamente. Così il Suarez, tom. 4, part. 3, dist. 40, sect. 2, n. 6.

La diversità delle discipline, siccome abbiamo di sopra veduto, non permette una determinazione di giudizio: ciò che possiamo concludere si è (sempre seguendo le orme del più volte nominato pontefice Benedetto XIV) che nel caso di urgente necessità è sufficiente una sola unzione del modo migliore, ed in quella parte che viemmaggiormente si manifesta. Se poi questa unzione può farsi nelle cinque

parti del corpo, ma con grave incomodo del malato, senza colpa mortale potrebbe ommettersi dal ministro. « *Ne vero parochi hac libertate abutantur* (di tralasciare le dette unzioni senza grave necessità), *expedit ut Episcopus simul serio eosdem admoneat, a gravis culpa reatu non excusari, qui extra casum verae necessitatis, vel unam ex quinque sensuum unctionibus praetermittit.* » Benedetto XIV, *de Synod., lib. 1, cap. 3.*

Che se per casuale combinazione mancante fosse l' infermo di alcuno degli organi, per mezzo dei quali si ricevono le sensazioni, neppure allora omettere si dovrebbero le cinque unzioni prescritte, ma invece di quella parte mancante, come l'Angelico insegna, unger converrebbe l'altra più prossima alla medesima, S. Tommaso, *in 4, dist. 23, quaest. 2, art. 3*: « *Mutilati inungi debent, quanto propinquius fieri potest, ad partes illas, in quibus unctio fieri debuerat.* » e la ragione si è, dice il santo dottore: « *Quia quavis (mutilati) non habeant membra, habent tamen potentias animae, quae illis membris debentur, et saltem radice, et interius peccare possunt per ea, quae ad illas partes pertinent, quamvis non exterius ;* » *Ibid.* Lo stesso prescrive S. Carlo nella sua istruzione riguardante tal sacramento; S. Carol., *Instrut., de Extrema Uctione.*

Avendo noi notate le parti, su delle quali far si deve l'unzione, è d'uopo avvertire che ai sacerdoti infermi non ungesi la parte concava della mano come ai laici, ma bensì la parte convessa. Questa disciplina, confermata dal Rituale Romano, è antichissima nella Chiesa. Rilevasi dal Codice vetusto di S. Remigio, dal Rituale di Chartres (*Carnotense*) del 1484, da quello di Reims (*Remense*) del 1546, dall'altro di Amiens (*Ambionense*) del 1541, da quello di Meaux (*Meldense*) del 1546, da quel Langres, (*Lingouense*) del 1573, finalmente, omettendone gli altri molti, da quello di Lione (*Lugdunense*) del 1655. Non essendo conveniente, dice il padre Berti, *Thesis 4*, che un semplice sacerdote unga una parte, che già nella presbiterale ordinazione unta fu con l'olio consacrato dal Vescovo, a tal uopo la Chiesa stabilì questa locale diversità.

Prima di qui riportare ciò che di presente prescrivono il Rituale Romano e l'Eucologio dei Greci, sembrami di mestieri, usando in

italiano idioma le parole di Benedetto XIV, *l. 8, cap. 17, de Synodo*, premettere che concordemente i teologi tutti convengono, non essere da Cristo istituita in specie infima, cioè con prescrizione precisa di voci, la forma del sacramento dell' Estrema Unzione. Ora appunto da tal premessa insorge fra loro la questione, se questa necessariamente esser debba deprecativa (come in ambedue le Chiese usasi di presente) in guisa che, in modo indicativo pronunciata, renda invalido il sacramento. Affermativamente sostengono San Tommaso, *in 4, dist. 23, quest. 1, art. 4, quaestiunc. 2, et in Suppl., quaest. 29, art. 8*; S. Bonaventura, *dist. 25, art. 1, quaest. 4*; Suarez, *disp. 40, sect. 3*; Enriquez, *de Sacramentis, lib. 3, cap. 28*, ed altri molti, la sentenza dei quali è basata sul testo medesimo dell' Apostolo: « *Infirmatur in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum . . . et oratio fidei salvabit infirmum.* »

Negativamente sentono, avvegnachè dal predetto testo all' orazione del sacerdote si attribuisca l' efficacia del sacramento, fra gli antichi scrittori Alberto Magno, Riccardo, Durando, Paludano; i quali seguiti sono dai più recenti, dal Tanero, *disp. 7, dub. 1, n. 23*; dall' Estio, *in 4, dist. 23, §. 10*; da Menardo, *in notis ad 1 sacrament.*; Sancti Gregorii da Juenin, *diss. 7, quaest. 4*; dal Tournely, *de sacram. Extr. Unct., quaest. 2, art. 2*, e da Martene, *de antiq. Eccl. ritib., l. 1, cap. 7, art. 3, §. 9*. Insegnano essi che niente della sostanza sottraesi dal sacramento per la forma indicativa: « *Dummodo per eum significetur unctionem fieri in nomine Domini.* »

Una moltitudine di forme assolute (delle quali noteremo soltanto le principali) esibiscono essi in prova di questa loro asserzione. Tiene il primo luogo fra le medesime l' Ambrosiana, della quale nel IV secolo usava la Chiesa di Milano, ed è la seguente: « *Ungo te Oleo Sanctificato, in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti, ut more militis unctus, praeparatus ad certamen, aereas possis superare potestates.* » La secouda è desunta dal sacramentale Veneto, confermata da Leone X, e riferita da Arcudio: « *Ungo te Oleo Sancto ut hac unctione protectus, fortiter stare valeas adversus aereas catervas: in nomine Patris, etc.* » La terza leggesi nel Codice manoscritto di Alitgaro, il quale fioriva al tempo di Lodovico il Pio, che per essere molto estesa, qui si omette,

molto più che nella sostanza poco diversifica dalla seguente. Questa quarta forma indicativa ritrovasi nel sacramentario di S. Gregorio il Grande, ed è concepita nei termini come appresso. « *Inungo te Oleo Sancto, sicut unxit Samuel David in regem et prophetam. Operare, creatura olei, in nomine Dei Patris omnipotentis, ut non lateat hic spiritus immundus, neque in membris tuis, neque in medullis, neque in ulla compage membrorum, sed in te habitet virtus Christi altissimi, et Spiritus Sancti. Per eundem, etc.* » La parte primaria di questa forma: *Inungo te* è indicativa, l'altra poi *in te habitet virtus Christi, etc.* è deprecativa, e proferivasi per modo di orazione. Molte altre di simil genere si ritrovano negli antichissimi Rituali riportate da Martene, alcune delle quali si possono vedere in quelle del cardinal Santorio, a pag. 524. Non in minor numero citate sono da Drouven esistenti negli antichissimi Rituali di Reims, nel Tilliano, in quello di Ratoldo, nel Veneto ed in altri molti, le quali concepite sono in questi o consimili termini: « *Ungo oculos tuos de Oleo sanctificato, ut quidquid illicito visu deliquisti, hujus Olei unctione expietur. Ungo aures tuas sancti Olei liquore, ut quidquid peccasti nocivo auditu, medicina spiritualis evacuet, etc.* » Comunque siasi però, riprendendo le parole di Benedetto XIV, non esistendo alcuna precisa decisione di santa Chiesa, attender dobbiamo soltanto scrupolosamente a quella che viene prescritta nel Rituale romano: « *Quae certe, dice egli, sine gravi flagitio non potest privata auctoritate immutari* » Il citato Pontefice avverte, dopo aver confermata la forma deprecativa sotto pena di grave colpa, che essendo proferita illecitamente in modo indicativo, non per questo sarebbe di ostacolo alla validità del sacramento, *de Synod., cap. 2, num. 2*. Vedasi il padre Berti, *cap. 6, prop. 2*, ove attesta che molti teologi, tanto anteriori che recenti, asseriscono valida la forma indicativa, il che vien ben dimostrato dall'antico pacifico costume della Chiesa latina.

Questa forma, che ora con precisione noi qui riportiamo, antichissima ella è, dice il Catechismo del concilio, ed è fino a noi pervenuta da una fedel tradizione di tutti i Padri, e non si fa di presente uso di altra nella Chiesa latina: « *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus quidquid deliquisti per visum aut*

auditum, olfactum, gustum et tactum. » Così trovasi esposta nel decreto d'istruzione di Eugenio IV per la Chiesa latina, e questa che segue, come narra Drouven, per quella greca: « *Pater sancte, animarum et corporum medice, qui Filium tuum unigenitum Dominum nostrum Jesum Christum omnem morbum curantem, et ex morte nos liberantem misisti, sana quoque servum tuum N. a detinente illum corporis infirmitate, et vivifica illum per Christi tui gratiam: intercessionibus, super omnes, sanctae nostrae Deiparae et semper Virginis Mariae, protectionibus venerandarum super coelestium virtutum incorpor earum virtute praetiosae et vivificae crucis, honorandi gloriosi prophetae et praecursoris Baptistae Joannis, sanctorum gloriosorum et toto orbe celebrium Apostolorum sanctorum gloriosorum et victoriis clarorum martyrum et deiferorum patrum nostrorum, sanctorum medicorum mercede non conductorum Cosmae et Damiani, Cyri et Joannis, Pantaleonis et Hermolai, Sampsonis et Diomedis, Photii et Aniceti, sanctorum et justorum Dei parentum Joachin et Annae, et omnium sanctorum, Amen. Quia tu es fons sanitatum, Deus noster, et tibi gloriam referimus, Patri, et Filio, et Sancto Spiritui: nunc et semper et in saecula saeculorum.* »

Questa forma che dopo la lettura del Vangelo nell'atto dell'oblazione dicesi dai sacerdoti greci, tutto comprende ciò che contiene quello della Chiesa latina, imperciocchè, unisce l'invocazione della onnipotenza divina; esprime lo spirituale effetto del sacramento, che è l'aumento della grazia santificante, e talvolta per *accidens* la produzione della grazia prima, la remissione del peccato e delle sue reliquie; indica finalmente l'effetto temporale, cioè l'alleviamento dell'infermo e la salute del corpo, « *ubi sanitati animae expedierit,* » siccome esprimesi il Tridentino in conformità delle parole dall'Apostolo promulgata, « *et alleviabit eum Dominus.* » Ella insomma diversifica soltanto nella invocazione della corte celeste, ed in ispecie di molti Santi che peritissimi furono nell'arte medica, dei quali non parlasi nella forma dei latini. Ambedue dunque sono semplicemente deprecative, e per conseguenza più uniformi a quella prescritta dal medesimo Apostolo. Sembra che la forma deprecativa più dell'altra si accosti alla natura del sacramento. « *Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum.* » E chi non iscorge che la voce

orent importa la deprecazione e non l'indicazione dell'effetto, il quale resta nell'arbitrio di Dio? Può l'indicativa risolversi in deprecativa, ma non già la deprecativa in indicativa.

L'indicativa mostra l'azione *ungo te*, ma non rende certo l'infermo nè della salute recuperata, nè della remissione dei peccati; le quali cose ottenere si debbono per mezzo delle preghiere. Aggiungesi a queste un'altra ragione dimostrativa.

Tutti i sacramenti hanno l'assoluta forma per modo indicativo: l'Estrema Unzione soltanto prescrivesi in modo deprecativo; dunque l'orazione è la forma di questo sacramento. In tal guisa era di ciò persuaso l'Angelico, che giunse fino a porre in dubbio, come di sopra si disse, la forma indicativa. Le ragioni che così a opinar lo guidavano, sono le seguenti:

1. *Quia suscipiens hoc sacramentum est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari.* A questa corrisponde il rito attuale della Chiesa romana, la quale prescrive agli astanti la recita delle litanie dei Santi e dei Salmi Penitenziali.

2. *Quia datur exeuntibus, qui jam desinunt esse de foro Ecclesiae, et in solius Dei manu requiescunt; unde et ei per orationem committuntur.*

3. *Quia hoc sacramentum non habet aliquem effectum, qui semper ex operatione ministri consequatur, omnibus, quae sunt de essentia sacramenti etiam rite peractis, sicut character in Baptismo et Confirmatione, et transubstantiatio in Eucharistia et remissio peccati in Poenitentia, existente contritione quae est de essentia sacramenti Poenitentiae, non autem de essentia hujus sacramenti. Et ideo in hoc sacramento non potest esse forma indicativi modi, sicut in praedictis sacramentis. In 4 sent., dist. 23, quaest. 11, art. 4.*

Avendo noi parlato della forma, fa di mestieri indicare a chi debitamente appartengasi di proferirla. Ai soli Vescovi ed ai sacerdoti si conviene *jure divino* l'amministrazione di questo sacramento, essendo che tanto gli uni che gli altri insigniti, sono di quel carattere, di cui fa menzione l'apostolo S. Giacomo: «*Inducat praesbyteros Ecclesiae.*» Quindi è che, usando egli il numero plurale, invalse per alcuni secoli fra i latini la disciplina di conferire da molti sacerdoti

insieme l' Estrema Unzione agl' infermi, come noteremo costumarsi ancor di presente fra i Greci. Questa pratica evidentemente apparisce dal sacramentario di Gregorio Magno, ove dicesi: « *Multi enim sacerdotes infirmos perungunt in quinque, etc.,* » dalla descrizione della morte di Carlo Magno fatta da Eparchio: « *Oleo sancto inunctus est ab Episcopis,* » dalle querele dei Valdesi, riportate da Reniero: « *Sacramentum unctionis reprobant quia tantum divitibus datur, et propter plures sacerdotes ibi necessarios.* »

È varia però l' opinione fra gli antichi scrittori, se i molti sacerdoti concorressero insieme nell' amministrazione del sacramento. Ugone Menard della dottissima non men che pia Congregazione di S. Mauro nell' ordine di S. Benedetto, osserva nel Codice edito del X secolo, per comando di Rotaldo abate, che mentre un sacerdote ungeva l' infermo, gli altri presenti proferivan la forma. Altri essertissimi storici e canonisti sostengono che ciascun dei preti reiterava l' unzione nelle parti istesse del corpo, proferendo in egual maniera ciascuno la forma. « *Nec tamen (dicono essi) multiplex fiebat sacramentum,* » perciocchè tutte costituivano una sola azione morale. Dalle Costituzioni di Odone vescovo di Parigi, tom. 6 *Collect Harduin, part. 2, vol. 1941*, rilevasi che nelle Gallie durò questa disciplina fino al secolo XII. Anzi Martene e Durando per mezzo di posteriori statuti Sinodali dimostrano essere stata in vigore in alcune Chiese fino al secolo XIII. Vedasi Benedetto XIV, nel *syn. cit., l. 8, cap. 4*.

Riguardata anche l' odierna disciplina della Chiesa occidentale, dice il lodato Pontefice, è molto lodabile che mentre un sacerdote amministra il sacramento, vi assistano ancora molti altri per le ragioni addotta dall' Angelico, *cap. 73, lib. 4, cont. Gentes*, e come per la medesima notò nel suo rituale il Cardinal Santorio, dicendo: « *Sacerdos, ubi comode fieri potest, ut in ecclesiis collegiatis, plures secum adhibeat presbyteros cum ungit infirmum; in aliis vero ecclesiis, saltem uno clerico praesente, aut aliis pluribus scholaribus vel confratribus ecclesiae.* » Che se poi, prosegue il citato Pontefice, investighiamo la causa per cui nella Chiesa latina, quantunque ella anche adesso desideri la presenza di molti, per mezzo di un solo voglia che si conferi-

sca l'Estrema unzione, si può per avventura congetturare che ciò sia per questa ragione. Quando chiamavansi molti sacerdoti ad unger l'infermo, ciascuno per la sua opera richiedeva una qualche mercede, per lo che accadeva sovente che i poveri, non potendo ai medesimi corrispondere, se ne morivano senza ricevere il sacramento. Quindi i lamenti che de' Valdesi ho già riportati. Per rimediare adunque a un simil disordine fu stabilito che, senza esigere mercede alcuna, l'Estrema unzione dal solo parroco si amministrasse.

Avvegnachè una tal disciplina andata sia in dissuetudine nella Chiesa latina, sempre è stata, ed è ancor di presente in vigore nella Chiesa orientale.

In questa di fatto per precetto ecclesiastico non si conferiva l'Estrema Unzione per testimonianza di Arcudio da un minor numero ordinariamente di sette sacerdoti. Le ragioni di una tal pratica addotte sono dal testè citato scrittore: «*Septem autem numero presbyteros Graecorum Ecclesia exigit, sive propter septem peccata mortalia, sive quia septenarius numerus in sacra Scriptura valde commendatur, et non caret mysterio; quin jubilaeum in se complectitur. Dicerem etiam propter septem corporis partes, quas ununt.*» Simeone Tessalonicense presso Morinova immaginandosi diversi significati e similitudini in ordine al numero settenario dei sacerdoti nell'Eucologia, in primo luogo dice che esso dinota: 1. I sette doni dello Spirito Santo, che rammentati sono dal profeta Isaia, 2. I sette sacerdoti dell'antica legge, i quali recatisi per divino comando ad atterrare le forti mura di Gerico, per bene sette volte fecero sentire lo squillo della lor tromba, e sette volte girarono attorno di esse; 3. Essere ciò prescritto a similitudine di Eliseo, allorchè richiamò lo spirito entro il corpo esanime del fanciullo della Sunamitide, che dopo le orazioni del profeta per sette volte sbadigliò tornando così a rivivere; 4. Finalmente per dileguare lo squallore del peccato, ed aprire sopra l'infermo i dolci fonti della divina misericordia, come aprì Elia, pregando per sette volte, il cielo serrato dalle delinquenze degli uomini, facendo scioglier le nubi in pioggia ristoratrice; *Ad calcem comment., de sacram. Poenit.*

Ho detto ordinariamente, poichè sebbene ancor di presente sette ne prescrivano le loro Eucologie, tuttavolta in mancanza di essi, tre

sono sufficienti, e in mancanza ancora di questi, servirebbe uno soltanto eziandio nelle chiese orientali: «*Si septem, aut tres sacerdotes haberi commode non possint, ab uno conferatur, qui totius Ecclesiae personam gerit, ejusque virtute hoc sacramentum perficit, illud conferat atque infirmo ministret.*» Così il Sinodo del 1720, approvato da Benedetto XIII. Dichiarò lo stesso in varii statuti per i Greci pure Benedetto XIV nella sua Costituzione, che comincia *Etsi pastoralis*.

Da quanto abbiamo premesso senza equivoco si raccoglie, che i soli sacerdoti, possono amministrare tal sacramento, e non già i laici, siccome delirando han sostenuto gli eretici, e segnatamente Lutero (allorchè andò immaginandosi che il vocabolo *presbyteros* indicato dall'Apostolo S. Giacomo significasse Seniori e non sacerdoti); *Lib. de Captivitate Babil.* Dopo aver egli cancellata dal novero dei sacramenti l'Estrema unzione, data l'ipotesi da lui non concessa, che questa sia tale, attribuisce a delitto dei cattolici romani il non chiamare più sacerdoti a conferirla, quindi risolve che l'espressione dell'Apostolo ha di mira non già i sacerdoti, ma i seniori, ecco le sue parole: «*Sed nec hoc servant isti, quod Apostolus jubet presbyteros Ecclesiae induci, et super infirmum orare. Vix unus sacerdos mittitur, cum Apostolus velit multos adesse, non propter unctionem, sed propter orationem. Quamquam incertum est mihi an sacerdotes velit intelligi, cum dicat presbyteros, idest seniores.*» Questi ed altri errori contraddittorii fra loro vomitarono varii settarii, oltre ai Valdesi citati, e particolarmente Calvino nelle sue Istituzioni, *lib. 4, cap. 19*, i quali, siccome opposti alla fede della Chiesa cattolica (il che può agevolmente mostrarsi dal senso letterale delle Scritture, dalla tradizione dei Padri e specialmente di S. Gio. Grisostomo, nel *lib. 3 de sacerdotio*, di Innocenzo I, nell'Epistola a Decenzio, di S. Gregorio Magno, nel suo Sacramentario, e finalmente dalla dichiarazione del Concilio di Aquisgrana dell'836, dalla Congregazione Auniacense sotto Ugone, e dal Concilio Fiorentino nel Decreto di Unione) furono rigettati e solennemente proscritti dai Padri del Tridentino, i quali, dopo aver premessa la presente dichiarazione: «*Proprios hujus sacramenti ministros esse Ecclesiae presbyteros, quo nomine, eo loco non aetate seniores, aut priores in populo intelligendi veniunt, sed aut*

Episcopi, aut sacerdotes, » passano agli anatemi contro coloro, che ardissero di sentire in contrario: » *Si quis dixerit presbyteros Ecclesiae, quas beatus Jacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab Episcopo ordinaros, sed aetate seniores in quavis comunitate: ob idque proprium Extremae Unctionis ministrum non esse solum sacerdotem: anathema sit;* » *sess. 14, can. 4,* sono i soli ministri di questo sacramento, ai Vescovi ed ai parrochi, come sopra si è detto, per giustizia appartiene un tal ministero, ai semplici sacerdoti per delegazione. Un semplice sacerdote amministrando l'Estrema Unzione fuori del caso urgente, senza licenza o espressa o presuntiva del parroco ovvero del Vescovo, peccherebbe mortalmente, ma non incorrerebbe nella censura. Così Benedetto XIV, *lib. 8, cap. 4, de Sinod. dioec.* I primi tenuti sono di gravissima colpa all'adempimento di esso con quelli eziandio che infetti sono di pestilenzial malattia, sebbene venga da altri sostenuto il contrario, tosto che abbia ricevuto l'infermo la Penitenza ed il Viatico. Vedi il citato Pontefice. Il prelado regolare può amministrare l'Estrema Unzione, non solo ai suoi religiosi costituiti in pericolo di morte, ma a quelli pure, sebben secolari, che sono commensali ordinarii nel suo monastero, *Sacr. Congr. Conc.* In egual maniera decretò Clemente X. nella sua Costituzione, che comincia *Suprema:* alcuni fra i lor privilegi vi comprendono ancora gli ospiti, sebbene da altri vengano esclusi. Non può ad altri però conferirla senza licenza del parroco o della Sede Apostolica, fuori di estrema necessità, al che contravvenendo, incorrerebbe nella scomunica al Pontefice riservata, così disponendo la Clementina 1, *de Privilegiis, cap. Religiosis.* Non incorrerebbe però nella indicata censura amministrando l'Estrema Unzione ad un religioso, avvegnacchè di istituto diverso.

Nella Chiesa latina sotto pena di grave colpa deve amministrarsi tal sacramento da un solo sacerdote. È da notarsi però che se fosse amministrato da un numero maggiore, non resterebbe per questo nullo il sacramento. Anzi se nel caso di urgenza, come accader potrebbe allorchè per improvviso malore, o venisse a mancare il ministro, ovvero si temesse sull'istante l'imprevisto passaggio dell'infermo innanzi che terminate fossero le sacre unzioni, lecitamente unir

si potrebbero altri sacerdoti, unendo ciascuno una parte. Così Benedetto XIV, loc. cit., *lib. 8, cap. 4*. E ciò basti in ordine al ministro.

Che nella Chiesa latina ai soli infermi battezzati (dalla qual condizione esclusi restano i catecumeni), e di sufficiente ragione forniti debba amministrarsi l' Estrema Unzione ella è cosa che non ammette dubbio, mentre questi soltanto rammentati sono dai Rituali, ove del subbietto si parla di tal sacramento. S. Giacomo promulgatore di questo sacramento denotando lo scopo della divina istituzione indicò il subbietto, al quale deesi conferire: « *Infirmatur quis in vobis?* » dunque la persona inferma è il vero subbietto di esso. Ripete egli la circostanza della infermità, dicendo: « *Et oratio fidei salvabit infirmum,* » e promettendo il di lui alleviamento, « *et alleviabit eum Dominus,* » le quali parole perfettamente corrispondono alla relazione di S. Marco, *cap. 6, vers. 13*, « *Ungebant (cioè gli Apostoli) oleo multos aegros, et sanabant*; dunque non vi è dubbio che gl' infermi il subbietto sono della Estrema Unzione.

Non devesi però indistintamente conferire a tutti gl' infermi, ma solo a quelli che si ritrovano in probabile pericolo di morte. Sostengono alcuni che la Beatissima Vergine non ricevesse questo sacramento, perchè la di lei morte non fu che un sonno d' amore, e però non cagionata da special malattia; affermano altri il contrario. Benedetto XIV lasciò la questione indecisa e sospesa.

« *Hoc sacramentum*, dice Eugenio IV nel decreto d' istruzione, *nisi infirmo, de cujus morte timetur, dari non debet.* » E poichè fra il novero degli infermi gravi, alcuni ve ne sono più prossimi alla separazione dello spirito, ed altri meno, non a quei primi soltanto la Chiesa latina (siccome la calunniaron empivamente Lutero e Calvino colla caterva indegna dei loro seguaci; vedi Lutero, *lib. de Captiv. Babil.* Calvino, *lib. 4, instit. cap. 19*), ma tanto agli uni che agli altri con somma benignità lo concede: « *Declaratur etiam, (son parole del Tridentino) esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur: unde et sacramentum exeuntium nuncupatur;* » *Trid. sess. 14, cap. 3*.

Di qui pertanto se ne deduce che l' Estrema Unzione negar si

debbe a coloro che sani sono di corpo, quantunque sieno per esporsi al probabil pericolo della vita, come sarebbero quelli che avventurarsi deggiono a una pericolosa navigazione, all'incerto esito della guerra, o che condannati sono all'ultimo supplizio, come pure alle femmine che prossime si trovano a sgravarsi del feto (se pure assalite non fossero da qualche straordinaria malattia mortale), agl'infanti dell'età minore di sette anni, ed agli amenti perpetui. Così insegna il Concilio IV di Milano del 1576 sotto S. Carlo, *part. 2, tit. 6*, così l'altro di Cambrai del 1565, *tit. 12, cap. 3*, egualmente S. Tommaso, *lib. 4, contra Gentes*, ed altri Dottori *apud Clericatum, de Extrem. Unct., dec. 79, num. 22*.

A questa pratica della Chiesa latina in veruna guisa si oppongono, dice Benedetto XIV, i molti esempi contrarii addotti da diversi classici storici, e finalmente riferiti da Martene, *De antiq. Eccl. rit. tit. 1, lib. 1, cap. 7, art. 1, num. 1*, cioè di una certa Odilia figlia del conte Erimanno e di Matilde, la quale ammonita da Riccardo abate del monastero di S. Vittore della sua prossima morte nel giorno seguente, quantunque sanissima si trovasse di corpo, nulla ostante fu premunita dell'Olio Santo nel giorno predetto, in cui fra le orazioni dei sacerdoti lieta esalò il suo purissimo spirito: come pure di un certo monaco nel secolo VI, come narra Ugone Flaviniacense presso Mabillon, il quale dopo la recita dei Notturni della festa di S. Martino, essendo stato supernamente ammonito della prossima sua partenza da questa valle di pianto, manifestò la rivelazione all'abate, col l'annuenza del quale unto con l'Olio Sacro, «*et dominicis munitus mysteriis*, così il testo, *sanus et incolumis cum caeteris in conventu versatus*, il giorno seguente spirò; e di altri molti che si tralasciano; imperciocchè questi, prosegue il lodato Pontefice, oltre all'essere straordinarii e derivanti da speciale impulso dello Spirito Santo, che talvolta discioglie gli uomini dalle leggi della provvidenza ordinaria, si può ancora stimare, che in quei medesimi divinamente, avvisati del prossimo loro fine, quantunque vegeti e sani esteriormente, cominciasse già il morbo medicinale a macchinar nell'interno la loro distruzione. *De Synodo Dioec. lib. 8, c. 5, n. 2*.

Viceversa poi ammissibili sono per disposizione del Rituale ro-

mano, quegli adulti che destituti sono di sensi, quando per l'avanti abbiano goduto l'uso perfetto della ragione, mercecchè essendo per questo sacramento sufficiente l'intenzione interpretativa, suppor si dee che in loro ritrovisi, posto che sieno cristiani, ed una vita abbiano condotta non affatto disforme alla morale evangelica. Si ammettono inoltre i furiosi maniaci, gli ebeti o stolti, purchè lungi sia il pericolo d'irriverenza; e fanciulli che hanno toccato il settennio, ancorchè non si sieno peranche comunicati, ed anche i minori, quando la malizia superi l'età. *Ex prax, Eccl*, e Benedetto XIV, loc. cit., finalmente i vecchi decrepiti, sebbene afflitti non sieno da altra speciale infermità, ma che prossimi sono a mancare, imperciocchè il languore senile per morbo mortale da tutti i teologi si riguarda, *Concil. Mediol. IV p. 2, et. Aquens. an. 1585, tit. Quae pertineat ad sacramentum Extrem. Unct., tom. 10. Collect. Hurd. col. 1535, Suarez, disp. 45, sect. 2, num. 11, in fin.*

Da questa disciplina della Chiesa nostra occidentale deviarono i Greci, mentre da essi a varii generi di persone l'Olio sacro si conferisce. Primieramente, siccome fanno anche i Latini, a quelli che in estremo pericolo si ritrovano di vita: «*Propterea* (dice Giobbe monaco presso Arcudio) *Euchelaeon, ultimum atque septimum est mysterium quodque nobis debetur dum extremum spiritum agimus.*» Goar nelle sue note all'uffizio dell'Olio santo egualmente lo attesta colle seguenti parole: «*Gravi afflictos aegritudine, deque salute recuperanda desperantes, officio praesenti super eos recitato, unanimi cum Latinis consensu, in domibus Graeci unguunt.*» Di più poi, come aggiunge il citato Autore, sovente i malati miserabili e plebei, per mezzo dell'altrui ajuto trasportar si fanno alla chiesa, sulla certa speranza di ottenere miracolosamente il sollievo dell'animo e la salute del corpo, giacendo per terra nel locale dei catecumeni per lo spazio di molti giorni e di molte notti, e domandando finalmente con umili voci il rimedio efficace dell'Olio Santo. Vedi Van-Espen, loc. cit., par. 2, sect. 1, tit. 8, de sacr. Extr. Unct., pag. 205, n. 5.

Secondariamente si conferisce dai Greci ancora a quegli infermi, della morte dei quali, per la leggerezza del male, niente si teme. Che ciò sia il vero rilevasi dalle parole di Gabriello da Filadelfia: «*Eu-*

chelaicum, dice egli, *est unctio ex puro oleo constans pro iis qui morbo decumbunt.*» In terzo luogo finalmente ai penitenti tutti, sani o malati. Di una disciplina di tal fatta è testimone Arcudio, nel suo *lib. 5 de Extrema Unctione*, nel quale si esprime con questi termini: «*Favet multum auctoritas Euchologii, in quo non tantum aegrotus, sed etiam sanus qui sit ungendus, introducitur.*» Devesi qui peraltro notare, che vi sono state delle ostinate questioni fra i dottori, se l'Olio Santo, che i Greci amministrano ai sani, si abbia da essi per vero sacramento, o piuttosto per una semplice cerimonia sacra. Sparsero gli autori sì orientali che occidentali copiosi sudori per dilucidare un affare di tanto momento. Per lungo tempo fu ostinata la disputa, finalmente preponderò per la parte di quelli (quantunque anche gli altri si sforzino a sostenere la contraria disposizione, appoggiati alla testimonianza di Arcudio), i quali sostengono essere la sola Estrema Unzione vero sacramento, e semplici cerimonie le altre che fanno i Vescovi nella feria V della settimana santa, ed in altri tempi i sacerdoti ai sani di corpo. La ragione è convincente. Se diversamente fosse, sarebbe sicuramente insorta qualche opposizione, ma niuna controversia, come insegna il tante volte citato Pontefice, vi è stata mai contro questa Greca antichissima pratica; niuna ne fu intentata nel Concilio fiorentino; dunque quei dottissimi Padri erano pienamente convinti. «*Sanctam unctionem (è egli stesso che parla) a graecis sacerdotibus non adhiberi hominibus bene valentibus tamquam sacramentum, sed veluti meram caeremoniam, et sacramentalem quamdam benedictionem: Graeci enim, qui de singulis suis ritibus coacti sunt rationem reddere, gravem utique reprehensionem non evasissent, si comperti fuissent, hac in re a comuni et constanti Ecclesiae latinae traditione et praxi aberrare.*» Ed in fatti l'Eucologie dei Greci non diversificano dai Rituali latini, i quali, unitamente al decreto di Eugenio IV, ed a tutti i Concilii, prescrivono il sacramento dell'unzione soltanto per gl'infermi pericolanti, e giammai lo designano per i sani. A tali ragioni si unisce la testimonianza di Goar, *Comment.*, pag. 432, il quale egualmente appella cerimonie le unzioni che in Grecia si costumano sopra dei penitenti, per mezzo delle quali intendono i sacerdoti di aumentare in essi le disposizioni spirituali, o di sanarli da qualche piccolo

malore, e preservarle da gravose infermità. Nè giova per prova contraria l'addurre gli esempj che abbiamo già esposti, narrati da Martene; imperciocchè, come si è detto coi sensi di Benedetto XIV: 1. quelle storie sono straordinarie, 2. concorse allora un impulso speciale dello Spirito Santo; 3. Poteasi credere già incominciato il morbo letale. Vedasi Viatore da Coccaglio, *tom. 5, dist. 1, de Extrem. Unct., c. 3, prop. 2, pag. 266* dell'edizione di Lucca del 1780.

Senza estenderci viemmaggiormente sulla sacramentale e cerimonial disciplina che vige fra i Greci, per compimento altro non resta, se non che esaminare in qual tempo preciso conferir si deggia agli infermi il sacramento dell' Estrema Unzione, cioè se tosto che vien ravvisato il grave pericolo della vita, o dell' imminente istante di morte. A questo dubbio non si può con maggiore erudizione e chiarezza rispondere, che con la dottrina del già lodato Benedetto XIV. Anticamente, dice egli, in diverse provincie invalse l' abuso di non amministrar l' Olio Santo, se non allora quando non vi era più speranza di vita. Nel XIII secolo, invase gli animi di molti la falsissima persuasione, che a quelli premuniti della Estrema Unzione, ricuperando la primiera salute, inibito restasse l' uso del matrimonio, di cibarsi delle carni, di camminare con i piedi calzati; Martene, *lib. 1, cap. 7, art. 2, §. 2*. Per questa mal fondata ragione renitenti si mostravano gl' infermi, nè a riceverla s' inducevano fintanto che un menomo raggio di speranza restava loro di vita. Per isbandire questo perniciosissimo errore varii Sinodi si adunarono, fra i quali quello di Worcester nel 1240, e quello di Ercester, 1287. Harduino, *t. 7, Collect. 181*, tali testi sono citati da Benedetto XIV, *lib. cit., cap. 7, num. 1*, estesamente riferiti da Van-Espen, *loc. cit., n. 13* fino al 18.

Repressa la maliziosa dottrina che per ogni dove dagli empj si procurava diffondere, non andò guari che insorse un errore novello niente meno periglioso del primo, non essere più cioè dopo un tal sacramento in facoltà degl' infermi ristabiliti in salute, il determinare dei loro averi e sostanze per mezzo di valida testamentaria disposizione. Questo pure al più presto possibile dal Concilio di Malines fu riprovato e prescritto sul principiare del secolo XVII. Non depose con tutto ciò l' infernale inimico le astute sue mire, ed insinuandosi

destramente negli animi pregiudicati e stolti, ispirò in essi essere l'Olio santo motivo sicuro di prossima morte. Questa fatale stoltezza, giunta per fino a noi, destò e desta tuttora una certa contrarietà ed avversione in alcuni di poco buon senso verso questa unzione salutare, per vincer la quale molta premura convien che si prendano i sacri Pastori, onde non divenga fatale questo inganno. Per la qual cosa lo stesso Benedetto XIV, esorta i parrochi a volere persuadere colle ragioni più energiche questi mal prevenuti contro un sacramento sì utile, facendo loro conoscere essere esso un rimedio, non che dei mali dell'animo, ma eziandio di quelli del corpo. Nel par. XXII, vengono per incidenza accennati gli effetti della Estrema Unzione, onde superfluo sarebbe qui ripeterli. Non sarà peraltro cosa inutile su tal proposito, fra gli altri molti trattatisti, il percorrere il cap. 7 del lib. 8 de Sinod. Dioec. del Lambertini, ove si troverà un dottrinale degno di tanto Pontefice, avvertendo i parrochi stessi, che «*ad inungendum infirmum expectanda non est ultima ejus vitae periodus, quae extremum agat spiritum: hunc enim effectum non operatur sacramentum per modum miraculi, quod in illis circumstantiis esset necessarium, sed virtute quadam, supernaturali quidem, sed quoddammodo ordinaria, quae causas naturales adjuvat;*» loc. cit. Vedi Van-Espen, n. 13, pag. 230, ove si troverà che nel secolo XIII si premetteva l'Estrema Unzione al Viatico, poichè consideravasi come un compimento della penitenza, in guisa che in alcune chiese era in vigore la disciplina di spargere di cenere il malato e di cingerlo col cilizio. Così rilevasi dal codice di Robaldo abbate presso Menard, nel quale leggesi la rubrica espressa con queste parole: «*Tunc sacerdos facit crucem ex cinere super pectus ejus, et imponit cilicium, dicens: Si quis infirmatur, agat poenitentiam, etiam ex necessitate, quia misericors est.*»

Contengono lo stesso altri antichi sacramentarij dati in luce dallo stesso Menard, ai quali Giovanni Launoy aggiunge il pontificale MS. della Chiesa di Cambrai, in cui descrivesi il rito della unzione. Sono quivi prima esortati i parrochi a sollecitare l'infermo, onde riceva di buona ora il sacramento, e ricevutolo, soggiunge: «*Tunc sacerdos facit crucem ex cinere cum aqua super pectus ejus, et imponit cilicium desuper.*» Questa cerimonia religiosamente in diverse chiese

una volta osservata, viene con precisione riferita dal citato Launoy nel suo libro che porta il titolo: « *Explicata vetus Ecclesiae traditio, circa usum cineris et cilicii in infirmis, et circa lectum seu stratum cinere respersum in morituris,* » alla quale si assoggettò anche S. Carlo, come leggesi nel Breviario romano: « *Mediolanum reversus, ingravescente morbo, cinere ac cilicio coopertus, et oculis in crucifixi imaginem defixis, migravit in coelum.* » Vedasi il citato Van-Espen, *loc. cit.*, n. 8, et Juenin, *diss. 7, quaest 7, cap. 3.*

Quantunque non esista verun precetto che obblighi di necessità di ricevere il sacramento dell'Estrema Unzione, nè grave colpa sia il non riceverlo; può questa nulladimeno concorrervi quando nell'inferno siavi il disprezzo, ovvero lo scandalo, così il Tridentino, *sess. 14^a* e Benedetto XIV, *loc. cit.* Non mancano dei dottori ancor di gran nome, i quali sostengono essere gl'infermi, in pericolo di vita costituiti tenuti per precetto divino ed ecclesiastico a riceverlo, adducendo per prova il *cap. 50* del Concilio di Colonia del 1538, ed il *can. 48* dell'altro di Chalons (*Cabilonense*). Comunque siasi, un cristiano gravemente malato non deve trascurare di addimandarlo, e il parroco di conferirglielo, prima che destituito resti dei sensi, il che può far tante volte (anche nella medesima malattia) quante dal pericolo passando alla convalescenza, torna nuovamente al pericolo. Così Benedetto XIV, e S. Tommaso, appoggiati alla dottrina del Tridentino, che dice: « *Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convalescerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile vitae discrimen inciderint,* » *sess. 14, cap. 3.* Onde il citato Pontefice insinua ai parrochi di non scrupoleggiare, « *an revera morbi status sit mutatus.* » Diffatto nei secoli antichi si reiterava più volte « *stante eodem infirmitatis statu,* » il che si rileva dal più volte citato sacramentario di Gregorio Magno, pubblicato da Ugone Menard.

C A S O 1.º

Atanasio, parlando dell'Olio Santo, sostiene che solamente di necessità di precetto deve essere consacrato dal Vesovo, ed a lungo intorno a ciò questiona con Eutropio, il quale dice e sostiene che non

solo una tale consacrazione si ricerca di necessità di precetto, ma di necessità del sacramento. Domandasi qual dei due abbia ragione?

Risponderà a questo caso l'Angelico, nel suo Supplemento, q. 29, art. 5, in cui così trovasi scritto: « *Dicendum, quod quidam dicunt, quod oleum simplex est materia hujus sacramenti; et in ipsa sanctificatione olei, quae fit per Episcopum, perficitur sacramentum. Sed hoc patet esse falsum ex his quae de Eucharistia dicta sunt . . . ubi ostensum est, quod solum illud sacramentum consistit in consecratione materiae. Et ideo dicendum est, quod hoc sacramentum consistit in ipsa unctione, sicut Baptismus in ipsa ablutione: et materia hujus sacramenti est Oleum Sanctificatum. Potest autem triplex ratio assignari, quare exigitur materiae sanctificatio in hoc sacramento, et in quibusdam aliis. Prima est, quia omnis efficacia sacramentorum a Christo descendit: et ideo sacramenta illa quibus ipse est usus, habent efficaciam ex ipso usu suo; sicut tactu suae carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc sacramento non est usus, nec aliqua corporali unctione: et ideo in omnibus unctionibus requiritur sanotificatio materiae. Secunda causa est, propter plenitudinem gratiae, quae confertur, non solum ut tollat culpam, sed etiam reliquias culpae et infirmitatem corporis. Tertia est ex hoc quod effectus ejus corporalis, scilicet sanatio corporis, non causatur ex materiae naturali proprietate: et ideo oportet quod haec efficacia sibi per sanotificationem detur.* »

S. TOMMASO.

C A S O 2.º

Paolo e Giuliano contendono intorno la reiterazione di questo sacramento. Domandasi in qual modo debbasi sciogliere la questione di questi due, dei quali uno sta per la parte affermativa, l'altro per la negativa.

La dottrina dell'Angelico, nel suo Supplemento, quaest. 33, art. 2: « *Dicendum quod hoc sacramentum non respicit tantum infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum: quia non debet dari nisi infirmis qui secundum humanam aestimationem videntur morti appropinquare. Quaedam autem infirmitates non sunt diuturnae. Unde si in eis datur hoc sacra-*

mentum tunc quando homo ad statum illum pervenit, quod sit in periculo mortis, non recedit a statu illo nisi infirmitate curata; et ita non debet iterum inungi. Sed si recidivam patiatur, erit alia infirmitas et poterit fieri alia unctio. Quaedam vero sunt aegritudines diuturnae, ut hectica, hydropisis et hujusmodi: et in talibus non debet fieri unctio, nisi quando videntur producere ad periculum mortis: et si homo illum articulum evadat, eadem infirmitate durante, et iterum ad similem statum per illam aegritudinem reducatur, iterum potest inungi: quia jam quasi est alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter. »

S. TOMMASO.

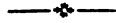
C A S O 3.º

Giuseppe ed Atenagora hanno questione fra loro intorno al perdono dei peccati ottenuti per questo sacramento. Giuseppe dice che li perdona *per accidens*. Atenagora sostiene che questo sacramento li perdona *per se*. Come si dirimerà la questione?

Scioglierà la cosa S. Tommaso, *Suppl.*, *quaest.* 30, *art.* 1, dicendo: « *Hoc sacramentum non datur contra defectus quibus spiritualis vita tollitur, scilicet contra peccatum originale, vel mortale; sed contra alios defectus, quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae, vel gloriae; et hic defectus nihil aliud est quam quaedam debilitas et ineptitudo, quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali: et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum; ideo ex consequenti, si invenit peccatum aliquod vel mortale, vel veniale, quoad culpam tollit ipsum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis. »*

S. TOMMASO.

O M I C I D I O



Nozione dell'omicidio. Gravità di questo peccato; e varie maniere, per cui può commettersi. Del suicidio. E dell'omicidio procedente da pubblica autorità.

L'omicidio, che vietasi nel quinto precetto, si definisce una *ingiusta uccisione dell'uomo*. Si dice uccisione dell'uomo, perchè chi uccide una bestia non pecca: ed il pensare, all'opposto, era un delirio dei Manichei contro il testo chiarissimo della *Genes., cap. 9*: «*Omne, quod movetur et vivit, erit vobis in cibum.*» Ingiusta, e quindi deliberata, e fatta indebitamente ed ingiustamente, ossia per privata, ossia anche per pubblica podestà; poichè anche i principi supremi possono, abusandosi della loro autorità, con un'ingiusta uccisione commettere il peccato di Omicidio, come è manifesto nel re David, il quale comandò l'ammazzamento dell'innocente Uria. Conviene quindi con S. Tommaso mettere differenza fra l'uccisione dell'uomo e l'Omicidio, dice egli nel *Quodlib., l. 8, q. 6, art. 14 al 1*: «L'Omicidio è sempre peccato, perchè porta seco l'inordinazione annessa inseparabilmente; mentre l'Omicidio importa più dell'uccisione dell'uomo . . . perciocchè l'Omicidio importa l'uccisione dell'uomo indebita; e però l'Omicidio non è giammai lecito, ancorchè l'uccidere un uomo talora sia lecito.»

L'Omicidio è un peccato gravissimo. Lo dimostra tale la pena gravissima stabilita da Dio al *cap. 21* dell'Esodo, ove comanda sia ucciso chi uccide: «*Qui percusserit hominem volens occidere, morte moriatur . . . Si quis per industriam occiderit proximum suum . . . ab altari meo evelles eum ut moriatur.*» S. Tommaso, sebbene dica essere l'Omicidio un peccato minore in confronto dei peccati, che sono contro Dio direttamente, fra i peccati però, che sono contro dell'uomo, lo riconosce più grave di tutti, perchè gli toglie la vita, la quale

è il bene massimo e di tutti il maggiore e degli altri tutti la base ed il fondamento. Quindi scrive nella 2, 2, q. 13, art. 3 al 4: «*Homicidium primum locum tenet inter peccata in proximum commissa.*» E per disciplina della Chiesa i rei di Omicidio condannavansi nei primi tempi alla penitenza per tutto il corso della loro vita; la qual pena fu poscia per misericordia ristretta al periodo di più anni. Per altro il delitto dell' Omicidio, quantunque di sua natura enorme, può più grave divenire a cagione delle circostanze, cioè o della persona, perchè necessaria allo stato, perchè fregiata del carattere sacerdotale, perchè consanguinea, ecc.; o del luogo, perchè uccisa in luogo sacro; o della maniera, perchè, p. e., cercata a morte appositamente, ecc.

In varie e più maniere può taluno divenir reo del peccato di Omicidio: 1. Cioè coll'opra, togliendo altrui la vita col ferro, colle mani, col veleno, ecc. 2. Col comando, imponendo ad altra persona la uccisione d' altro uomo; 3. Col consiglio, accendendo un altro alla vendetta col rimproverarlo di codardia, ecc.; 4. Col ricevimento, favorendo l' Omicida, e dandogli asilo; 5. Colla permissione, come allorchè, quei che presiedono trascurano di far prendere i sicarii, e gli assassini; 6. Colla cooperazione, ajutando l' omicida o col somministrargli le armi, o collo stare in guardia o col custodire il bagaglio; 7. Colla negligenza ed avarizia, per cui violano il quinto precetto i medici, i quali sono cagione per la loro negligenza o della morte dell' infermo, o dell' accrescimento o prolungamento del male; e si pure gli speziali, i quali per negligenza ed avarizia nell' eseguire le ricette e nel fare le prescritte composizioni, fanno uso di medicamenti già vecchi, svaporati, e che avendo perduta quasi tutta la loro virtù, poco o nulla giovano all' infermo; ed altresì i chirurghi, i quali senza la dovuta scienza e perizia traggono sangue e fanno altre pericolose operazioni; e finalmente anco gl' infermieri, i quali a capriccio e non secondo il prescritto dei medici trattano gl' infermi.

Per comprendere poi sotto un colpo d' occhio la materia dell' Omicidio è da notarsi, che l' Omicidio largamente preso, per ogni giusta o ingiusta uccisione, dividesi: 1. In Omicidio di sè, ossia suicidio, ed in Omicidio di altra persona; 2. Questo poi in Omicidio fatto con autorità pubblica ed in quello fatto di autorità privata;

3. L' Omicidio poi per autorità privata è fatto per propria necessaria difesa. o no; 4. E quello poi fatto senza questa necessità è casuale, o volontario; 5. Il volontario pure è voluto direttamente o indirettamente soltanto; 6. Quello finalmente voluto direttamente è fatto pensatamente, *ex conducto*, o non così. L' Omicidio casuale si è quello che avviene onninamente oltre l' intenzione e la volontà dell' uccisore. Il volontario quello che avviene secondo la di lui volontà: e si dice volontario diretto, ossia direttamente voluto, quando la morte del prossimo è direttamente voluta, come quando taluno va in collera contro il suo prossimo e lo ammazza; indirettamente poi quando, sebbene la morte non sia in sè direttamente voluta, viene apposta però volontariamente causa tale, da cui ne siegue la morte, come quando taluno percuote gravemente, o calpesta una donna incinta, dal che poi ne segue l' aborto.

Il suicidio è illecito siccome quello che è vietato nel precetto, *Non occides*. In questo precetto, e con queste parole, come lo dimostra Sant'Agostino, nel *lib. 7 de Civ. Dei, cap. 20*, non è già vietata soltanto la uccisione d' altro uomo, ma eziandio quella di sè medesimo. « *Restat, ut de homine intelligamus illud, quod dictum est, non occides: nec alterum ergo, nec te: neque enim alium, quam hominem occidit, qui seipsum occidit.* » Leggasi S. Tommaso, nella *2, 2, q. 64, art. 5*, ove fa vedere, che il suicida viola col suo peccato non solo la legge della carità, ma eziandio quella della giustizia. e che reca una gravissima ingiuria a Dio, a cui solo appartiene il dominio, il giudizio e la podestà sulla vita e sulla morte dell' uomo, secondo quelle parole del *Deuter. 32, v. 39*. « *Ego occidam, et ego vivere faciam.* »

Sebbene però non sia giammai lecito l' uccidere sè medesimo direttamente, non è nondimeno vietato il fare per giusti motivi quelle cose, da cui si prevede o si teme abbia a seguirne la morte; il che appellasi suicidio indiretto. Quindi niuno dubita, che il soldato possa, e sia anche tenuto a tenere con fermezza il suo posto, ed a combattere contro il nemico con manifesto pericolo di perdervi la vita, perchè così richiede il dover suo e il ben comune dello Stato. 2. Tutti parimenti accordano, che possa l' uomo non solo lecitamente, ma eziandio lodevolmente pel bene della virtù, non temere e disprezzare

la morte. Quindi l'Apostolo, benchè prevedesse che se trasferivasi a Gerusalemme, pure l'aspettavano le catene, anzi anche la morte stessa: pur nondimeno rispondeva coraggiosamente a chi tentava dissuaderlo ed impedirlo: «*Nihil horum vereor, nec facio animam meam pretiosiore[m] quam me, dummodo consummem cursum meum.*» È conseguentemente lecito in tempo di peste o d'altro morbo contagioso e il servire corporalmente gl'infetti di tal male, e l'amministrar loro i sacramenti eziandio con pericolo della vita. 3. Egli è parimenti certo presso tutti niuno essere tenuto a conservare la propria vita coll'uso di rimedii di sommo prezzo, difficilissimi e straordinarii. Quindi non si ha per omicida di sè medesimo, chi si astiene dal prendere medicamenti troppo preziosi e costosi: e così pure nemmeno chi non vuole assoggettarsi a tormenti gravissimi, come alla recisione dei piedi e delle braccia onde prolungare la propria vita. Così il Silvio nella 2, 2, q. 65, art. 1. Insegnano nondimeno i teologi essere ciascun uomo tenuto a soffrire il taglio di un membro se possa ciò farsi senza gravissimi dolori.

È lecito a chiechessia l'affliggere moderatamente il proprio corpo; anzi il ciò fare per motivo di virtù e di mortificazione è opera di pietà, grata a Dio e meritoria. Ciò praticava con sè medesimo l'apostolo, e quindi nella 1. a quei di Corinto, cap. 9 diceva: «*Castigo corpus meum, et in servitatem redigo.*» Ed a ciò fare nell'Epistola a quei di Colossi, c. 3, esortava gli altri dicendo: «*Mortificate membra vestra.*» Così hanno fatto tanti uomini santi celebri per la loro astinenza, e per la vita aspra e penitente, che hanno condotto, parecchi dei quali non solo con ciò non abbreviarono la loro vita, ma anzi vissero più lungamente di quello sogliono vivere quei che accarezzano la loro carne e ne soddisfanno i desiderii. Ma quand'anco col digiuno ed astinenza moderata si abbreviasse per Cristo alcun poco la vita, come non sarà ciò lecito, se è lecito per un poco di lucro temporale esercitar arti e professioni, le quali sensibilmente logorano la vita ed abbreviano i giorni? Egli è però vero che deve essere mai sempre lungi dalla nostra mente l'intenzione di accorciare la vita, che non è nostra. Il togliere volontariamente a sè medesimo un giorno, oppur anche un'ora sola di vita è un essere uccisore di sè

stesso; il che non può essere senza grave peccato. Ma pecca pur anche gravemente chi, eziandio senza questa positiva prava intenzione, pratica avvertentemente digiuni, penitenze ed asprezze smoderate ed imprudenti; per cui nuoce notabilmente alla sua vita e salute. Opererebbe costui contro la carità a sè dovuta in cosa grave. Perciò nel *cap. 4, dist. 5 de Consecr.*, dietro a S. Girolamo si dice: « *De rapina holocaustum offert, qui sive ciborum nimia egestate, vel somni penuria corpus immoderate affligit.* » È adunque necessaria anche in tali cose una discreta e ragionevole moderazione, onde l'uomo che le pratica non divenga reo di suicidio. « *Hujusmodi, dice S. Tommaso, nel Quodlib. 5, q. 9, art. 18, sunt adhibenda cum quadam mensura rationis, ut scilicet concupiscentia devitetur, et natura non extinguatur.* »

Ma che dovrà dirsi dei funamboli, ossia ballatori da corda; potranno dessi scusarsi di peccato di suicidio nel pericoloso esercizio di loro professione? Alcuni pensano scusarsi almeno da peccato mortale, se per una lunga sperienza sono moralmente certi di loro industria ed agilità nello evitare le cadute. Ed altri, ai quali io pure mi aggiungo, più sanamente gli dichiarano rei di suicidio mortale. La ragione è perchè per quanto sia grande la loro agilità e perizia, sempre sono sottoposti al pericolo prossimo di morte o di grave lesione, percossa o ferita. Diffatti un po' di vertigine, una svista, un'evagazione di mente, un indebolimento d'immaginazione improvviso, un clamore impensato, un tremito, ed ogni altro accidente di simil fatta, o d'altro genere, può bastare per una caduta precipitosa e fatale. Lo stesso dicasi di quei che combattono con bestie feroci, esponendosi al pericolo della morte per un vile guadagno. Parimenti non sono esenti da peccato quei cerretani, i quali si lasciano mordere da una vipera, o sorbono il veleno affine di dimostrare col fatto agli astanti la forza, l'energia, la bontà del loro farmaco; perchè questi sono esperimenti troppo pericolosi, e pur anche talvolta fatali. Prove sono queste, che lecitamente possono e debbono farsi sulle bestie soltanto.

Non è mai lecito, fuori del caso d' una vera necessità, il mutilar sè medesimo, ossia il privarsi di alcun membro col tagliarlo o troncarlo. La ragion è, perchè l'uomo non è stato da Dio costituito più padrone dei suoi membri che della sua vita, la cui totalità dipende

appunto dalla interezza dei membri. Siccome adunque non può lecitamente togliere a sè stesso la vita, così nemmeno volontariamente e senza necessità privarsi di alcuno dei suoi membri. E se fosse lecito il mutilare sè stesso, la Chiesa non avrebbe ciò riprovato: eppure lo ha difatti riprovato, come è chiaro dalla *dist. 55, cap. 4*, il che è stato dal *cap. 22* dei *Can. Apost.*: « *Si quis abscidit semetipsum, ilest amputavit sibi virilia, non fiat clericus, quia est sui homicida.* » E nel *cap. 6*. « *Qui partem cujuslibet digiti sibi ipsi volens abscidit, hunc ad clerum canones non admittunt.* » Peccò quindi gravemente Origene, il quale prese ed esegui in sè stesso letteralmente quel detto del Redentore in *S. Matteo, cap. 19*: « *Sunt eunuchi, qui seipso castraverunt propter regnum coelorum.* » Imperciocchè ivi il divino maestro loda non già il troncamento corporale, ma della purità lo studio e la custodia. E quindi pure è manifesto esser rei di gravissimo peccato quei che tagliano i fanciulli anche consenzienti affine di conservare loro la soavità della voce.

Dissi fuori *del caso di necessità*. Imperciocchè la ragione e la carità ben ordinata ricerca, che per conservare il tutto perdasi o venga recisa una parte: tanto più che la parte medesima non si conserverebbe, ma perirebbe senza meno al perire del tutto. Adunque sarà lecito recidere un membro putrido, e troncarsi una mano, o un piede a chi, trovandosi con forte catena legato, non ha altro modo di fuggire l'incendio.

Reo di suicidio sarebbe chi, eziandio comandandolo il giudice, uccidesse sè stesso o col trangugiare il veleno o coll'aprire egli stesso le sue vene: e chi pure codannato a morir di fame, ricusasse di ricevere e mangiare il pane, che gli viene offerto: e finalmente anche chi per isfuggire una morte più ignominiosa o più atroce, come d'essere impiccato o d'essere bruciato vivo, desse a sè la morte col veleno. La ragione è, perchè ciò sarebbe un uccidere sè medesimo direttamente, il che è una cosa di sua natura iniqua; nè ai giudici è conceduta la podestà di comandare ai rei, che uccidano sè stessi, come cosa troppo ripugnante alla stessa natura. Quindi *S. Tommaso* nella *2, 2, quaest. 69, art. 4, al 2*, insegna egregiamente così: « *Niuno viene condannato a dare a sè medesimo la morte, ma bensì a*

» soffrirla: e però non è tenuto a far ciò, onde ne siegua la morte,
 » come a starsene nel tal luogo, d'onde venga condotto al patibolo;
 » è però tenuto a non far resistenza, onde non soffrire ciocchè è giu-
 » sto ch'ei soffra: come pure se taluno è condannato a morir di fame,
 » non pecca se prende il cibo che gli viene occultamente sommini-
 » strato; mentre anzi il non prenderlo sarebbe un uccidere sè mede-
 » simo. »

Ma sebbene nel precetto *non occides* si vieti l'uccidere sè medesimo, e l'uccidere qualsivoglia altra persona, non è però ad esso vietato, checchè ne abbiano detto in contrario i Valdesi ed Alfonso di Castro, alla autorità pubblica, cioè ai principi e magistrati, anzi onninamente lecito il mettere a morte o piuttosto condannare alla morte i malfattori. Niuno nè può dubitare, mentre l'apostolo, *Rom.* 13, v. 4, parlando del principe dice: « *Si malum feceris, time: non enim sine causa gladium portat, Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit.* » Il principe adunque, come ministro di Dio può colla spada ossia colla morte punire i malfattori. Quindi S. Cipriano riferito nel *cap.* 4, 25, q. 5, dice: « *Rex debet furta cohibere, adulteria punire, impios de terra perdere, parricidas et pejerantes vivere non finire.* »

Ad un uomo privato, non investito di pubblica autorità, non è mai lecito l'uccidere una persona per quanto essa siasi facinorosa, e se lo fa è reo d'Omicidio. La ragion è, perchè due cose ricercansi ad una giusta uccisione, cioè e la colpa nel reo, e la pubblica podestà nell'uccisore, di cui è spoglio qualunque privato. Adunque niun privato può mettere a morte qualsivoglia anche gran malfattore. Ascoltiamo S. Tommaso, il quale nella 2, 2, q. 64, a. 3, scrive così: « È lecito l'uccidere il malfattore, in quanto ciò è ordinato alla sal-
 » vezza di tutta la comunità: e perciò questa è una cosa che appar-
 » tiene soltanto a chi la cura della comunità è commessa; siccome al
 » medico appartiene il recidere un membro putrido, quando a lui è
 » stata commessa la cura della salute di tutto il corpo. Ora la cura
 » del ben comune è commessa ai principi aventi pubblica autorità:
 » quindi è che ad essi soli è lecito l'uccidere i malfattori, e non già
 » alle persone private. »

Può pertanto un giudice fornito di pubblica autorità condannare

alla morte un facinoroso, un malfattore; ma non può nemmeno egli lecitamente pronunziare contro d'un reo sentenza di morte senza osservare l'ordine del diritto e le forme prescritte. La ragion è, perchè il giudice ha ricevuto la podestà di punire gli scellerati nocevoli al pubblico bene con questa condizione e legge, che (come ricerca il diritto e l'equità naturale) osservi l'ordine stabilito nel giudicare. Quindi diceva Sant'Ambrogio sopra il *Salmo* 118. « Il buon giudice » non fa nulla di suo arbitrio, ma giudica a tenore del diritto, e delle » leggi. » Può quindi il giudice in molte maniere peccare, cioè: 1. Se non usa una sufficiente e quindi grave diligenza nell'esame e della cosa, e delle circostanze, e dell'accusatore e dei testimonii; 2. Se ascolta facilmente il reo, che depone contro di sè stesso, e dai di lui detti lo condanna, perchè secondo quel trito assioma « *nemo auditur perire volens.* »; 3. Se disturba o ricusa di ascoltare il reo stesso, che parlar vuole in suo favore, o gli nega un avvocato; 4. Se lo interroga di quelle cose, di cui neppure indirettamente è preceduta veruna accusa, o giuridico sospetto; 5. Se lo applica alla tortura senza una prova convincente; 6. Se lo fa tormentare più del giusto, o inutilmente, come è allora quando già consta del delitto per testimonii indubitati, purchè però legittimamente non si presuma essere stato commesso il delitto, non da uno solo, ma eziandio da altri di lui compagni, cui sia necessario scoprire. Per altro la tortura, come sta scritto nella *leg. 1, §. 23, ff. de Quaestionib.*, « è una cosa fragile e pericolosa » e che inganna. Imperciocchè molti per pazienza e costanza, o per » durezza disprezzano i tormenti in guisa, che non si può ricavarne la » verità per verun modo: ed all'opposto altri sono cotanto impazienti » ed intolleranti, che vogliono piuttosto mentire qualsivoglia cosa, che » soffrire i tormenti. » Pur troppo il fatto e la speranza lo ha dimostrato non poche volte. Che se poi il giudice in virtù di una confessione ingiustamente estorta, condanna un reo e pecca gravemente ed è tenuto alla restituzione; perchè la cognizione estorta ingiustamente non dà diritto di sorta alcuna, e quindi non è lecito farne uso, non essendo mai permesso servirsi d'un mezzo ingiusto. In questo fatto una doppia iniquità interviene. La prima si è l'ingiuria che il giudice ha recato coll'estorcere la cognizione iniquamente: e la seconda

ch' ei continui la stessa ingiustizia, servendosi in pregiudizio altrui della cognizione iniquamente acquistata.

È inoltre tenuto il giudice accordare al reo prima di farlo giustiziare tempo e comodo di confessarsi. Questo dovere del giudice desumesi dal cap. 1, de *Poenitent. et remiss.*, ove viene riferito ed approvato il seguente decreto del Concilio Viennese: «*Quum secundum statuta canonica ultimo deputandis supplicio negari (si petant) non debeat Poenitentia sacramentalis, abusum damnabilem in quibusdam partibus contra hoc introductum aboleri omnino volentes, justitiaris omnes et dominos temporales, ut ab hujusmodi desistant abusu, hortamur in Domino . . . Locorum Ordinariis nihilominus injungentes, ut eos ad hoc, quum primum commode poterunt, diligenter monere, et si necesse fuerit ecclesiastica censura compellere non ommittant.*» Certamente se è cosa necessaria il togliere dal mondo per la salute altrui e pubblica il malfattore, quanto non sarà più necessario l'aver cura della di lui anima, affinchè non perisca in eterno? Il negare al misero condannato questo rimedio salutare sarebbe cosa da tiranno e non già da giudice giusto e cristiano. Quanto poi alla sacra Comunione si deve stare alla consuetudine di quella Chiesa in cui il reo viene giustiziato,

Avvertasi però che ciò procede e debbe intendersi del corso e via ordinaria. Imperciocchè talvolta può il reo, dopo il processo giudiziario o in ispezie o in generale, essere tosto e sul momento giustiziato, come quando c'è pericolo, che venga tolto dalle mani della giustizia colla forza o prepotenza, se subito non è eseguita la sentenza: e quando importa sommamente allo Stato che chi viene ritrovato sul fatto stesso di commettere il delitto, punito venga incontanente a terrore altrui; come non di rado avviene in guerra. Ma anche in tali casi deve il giudice, per quanto può o procurare al reo un pronto confessore, il quale dopo averlo eccitato ad una seria contrizione ed accusa generale gl' impartisca l'assoluzione, od almeno in sua mancanza ammonirlo egli stesso a fare un atto di contrizione.

Dell' Omicidio per privata autorità a difesa della vita.

Il punto della quistione, che qui ha a decidersi, si è, se lecito sia l'uccidere un ingiusto assalitore della vita e della roba, ec. Per procedere con chiarezza premetterò alcune cose; e primamente che la quistione suppone un assalitore attuale, cioè un uomo, che attualmente mi assale per togliermi la vita. Quindi per comune sentenza viene come falsa rigettata l'opinione del Tamburino, e di alcuni altri, i quali hanno insegnato potersi lecitamente uccidere chi si prepara per assalirmi. La ragione chiarissima si è, perchè questo non è già un difendersi da un assalitore, ma un assalire, non un respignere l'inimico, ma un prevenirlo; il che non può farsi certamente senza violazione del precetto di non ammazzare. No, non è giammai lecito far uso della forza se non se a ripulsare la forza, la quale in questo caso non ha luogo. Se adunque taluno mi cerca per uccidermi, io non posso prevenirlo, perchè non è assalitore; ma lo sarebbe però chi già mi si fosse accostato per ferirmi. Così pure, parimenti per comun sentimento non è lecito uccidere, ferire o ripercuotere chi dopo aver assalito, sen fugge, oppure chi, ricevuta già una ferita non può più nuocere, perchè e l'uno e l'altro non è più assalitore, o ha già cessato di esserlo.

Qui trattasi, in secondo luogo, non di qualsivoglia assalitore, ma di un assalitore ingiusto. Quindi non è lecito ai malfattori il difendersi contro i birri o altri ministri della giustizia, che sono mandati a prenderli, con ucciderli. La ragione è manifesta, perchè chi resiste alla legittima podestà, resiste alla divina ordinazione; nè questi esecutori sono assalitori ingiusti, ma bensì giusti, perchè sono mandati da una legittima podestà, cui sono tenuti ad ubbidire, ed a cui i malfattori medesimi per divina legge sono sottoposti. Anzi non è nemmeno lecito a chi è ingiustamente condannato alla morte uccidere il ministro, che lo ha da decapitare o strangolare, perchè anche in tal caso resisterebbe alla legittima podestà, a cui deve sottomettersi; ed ucciderebbe un assalitore non ingiusto, ma giusto, che ubbidisce ad una legittima podestà, di cui è ministro.

Trattasi in terzo luogo di un assalitore, che faccia un' azione, la quale sia un vero violento assalimento. Quindi non è lecito uccidere un giudice iniquo, oppure i falsi testimonii, che insidiano alla vita. Questa dottrina è certissima, mentre la opposta è stata condannata da Alessandro VII, nella seguente proposizione n. 18: « *Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, ac etiam judicem, a quo iniqua certe imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum vitare.* » In quarto luogo finalmente trattasi di un assalitore, da cui l' assalito è per essere ucciso, se non l' uccide, nè ha altra via per evitare la morte. Imperciocchè chi colla fuga può difendersi e sottrarsi al pericolo è tenuto a fuggire.

Ridotto e circoscritto il punto della quistione a questi termini (cioè che l' assalimento sia attuale, che sia ingiusto, che sia *per vim*, cioè veramente violento, e che non ci sia altra via nè altro mezzo di difesa), io dico, che è lecita la difesa della propria vita coll' uccisione dell' iniquo assalitore, nè debbe aversi in tal caso l' uccisore per reo d' Omicidio; purchè ciò sia *cum moderamine inculpatæ tutelæ*, come parlano i teologi. Questa si è espressissima dottrina di S. Tommaso, il quale nella 2. 2. q. 64, a. 7, tratta di proposito questo punto, e la insegna. La dimostra poi primamente nell' argomento, *sed contra*, con quel testo dell' Esodo 22, ove si dice: « *Si effringens fur domum, sive suffodiens inventus fuerit, et accepto vulnere mortuus fuerit percussor non erit reus sanguinis: quod si orto sole hoc fecerit, Homicidium perpetravit et ipse morietur.* » Distingue il sacro testo fra il ladro diurno, ed il notturno: e condanna l' uccisione del primo come illecita, e dichiara innocente l' uccisione del secondo. E della differenza ne rende ragione S. Agostino, nel lib. 2, quest. in Exod. q. 84, ove dice: « *Intelligitur ergo hoc non pertinere ad Homicidium, si fur nocturnus occiditur, si autem diurnus, pertinere; hoc est enim quod ait, si orietur sol super eum, poterat enim discerni, quod ad furandum, non ad occidendum venisset, et ideo non debebat occidi. Hoc et in legibus antiquis secularibus, quibus tamen ista est antiquior, invenitur, impune occidi nocturnum furem quoque modo, diurnum autem si se telo defenderit: jam enim plus est quam fur.* » È lecito adunque l' uccidere il ladro o notturno, perchè non si sa se venga con animo di uccidere; e diurno

quando consta che non è venuto soltanto per rubare, ma anche ad uccidere.

Lo dimostra poi anche il S. Dottore nel corpo dell' articolo colla seguente ragione. È cosa a chi che sia connaturale il conservarsi in vita per quanto può, ed è tenuto ogni uomo il provvedere più alla conservazione della propria vita che della vita altrui. Quindi gli è lecito per ogni legge *vim vi repellere cum moderamine inculpatæ tutelæ*; nè è cosa alla salute necessaria, che l' uomo ometta questo atto di moderata tutela per evitare l' uccisione altrui. Adunque se mentre altra intenzione non ha che di difender sè stesso, oltre alla sua intenzione ammazza nell' atto di difendersi il nemico assalitore, ciò nulla contiene in sè d' illecito, nè di vietato. Tale si è in sostanza il discorso rettilissimo dell' Angelico Dottore. Con esso lui la sentono comunemente i Dottori, ed il Catechismo del Concilio di Trento conferma colla sua autorità questa dottrina, dicendo: «*Si quis defendendæ salutis suæ causâ, omni adhibita cautione alterum interemerit, hæc lege non occides non teneri satis apparet.*»

Anche il serafico Dottore S. Bonaventura si accorda pienamente col sentimento di S. Tommaso; poichè, nel Serm. 6, *de decem præceptis*, dopo aver detto che è scusato a tanto, ma non a toto chi avrebbe potuto fuggire, soggiugne: «*Si autem sit necessitas inevitabilis, ut homo occidat alium hominem, non amore vindictæ, sed amore conservationis vitæ et animæ ... et fiat hoc cum moderamine inculpatæ tutelæ, hoc concessum est personis etiam perfectis, non solum imperfectis.*» Il che egli dimostra coll' autorità di S. Agostino. E S. Antonino, p. 2, tit. 7, c. 8, §. 1, dice così: «*Quum quis occidit alium necessitate ductus inevitabili, quia scilicet invasus ab alio volente occidere, vel graviter vulnerare, se defendendo occidit, servato debito moderamine, quum aliter non possit evadere manus ejus, non est proprie homicida, prout scilicet Homicidium dicimus peccatum.*» Ometto per brevità la testimonianza d' altri insigni Dottori, che dicono lo stesso.

Dissi però fin da principio essere necessario si osservi in tal caso la dovuta moderazione, ossia *il moderamen inculpatæ tutelæ*, affinchè chi per necessità uccide il suo assalitore sia immune dalla colpa. E qui sta il punto della difficoltà; mentre è cosa in pratica assai difficile

l'osservare quelle cose, che comprende e ricerca questo *moderamen inculpatae tutelae*. Ma quali sono? La prima si è, che la difesa sia per tal modo moderata, che punto non ecceda i limiti di ciò oh' è necessario per questo fine, onde l'assalito tanto solamente si difenda, quando conosce essere a sè necessario per evitare il pericolo, e che ommesso non potrebbe respingere la violenza nè iscansare il pericolo. Quindi chi può difendersi e garantirsi del pericolo con minore offesa dell' assalitore, come col ferirlo, col mutilarlo, col batterlo, è reo di peccato; e parimenti se può coi clamori, colle minacce, colla fuga sottrarsi al pericolo, pecca se uccide. La ragione è manifesta, perchè sebbene onesto siasi e giusto il fine della conservazione della propria vita, è nondimeno pure necessario, che il mezzo, che viene eletto al conseguimento di esso fine e sia al fine medesimo moralmente proporzionato, e non ecceda la giusta misura; perciocchè nelle cose morali non solo pecca chi si prefigge un pravo fine, ma eziandio chi all'ottenimento di un buon fine fa uso di mezzi torti, importuni ed eccedenti le giuste e lecite misure.

La seconda condizione ricercata ed inculcata dall'Angelico Dottore si è, che colui, che difendendosi uccide, intenda e voglia bensì la conservazione della propria vita, ma non già l'uccisione dell' assalitore, onde l'uccisione, che ne avviene, dell' assalitore, avvenga non secondo, ma oltre la intenzione di chi si difende e per accidente. Ecco ciocchè scrive nell' *art. 7*: « Gli atti morali ricevono la loro specie secondo ciò che s' intende, e non già da ciò che è oltre la intenzione, e per accidente . . . Ora dall' atto di chi si difende possono seguirne due effetti; cioè la conservazione della propria vita, e la uccisione dell' assalitore. Quest'atto adunque, in quanto in esso s' intende la conservazione della propria vita, non è illecito . . . Ma perchè non è lecito l'uccidere un uomo se non per pubblica podestà pel ben comune . . . è cosa illecita, che un uomo intenda di uccidere un altro uomo per difender sè stesso. »

Come, dirà qui taluno, come mai può ciò farsi? Eccolo, in due parole: l'uccisione dell' assalitore non si elegga come mezzo alla propria difesa, ma si permetta soltanto come un effetto di una giusta difesa. Distinzione si è questa verissima e secondo la mente dell'An-

gelica maestro. Spieghiamoci. Chi si difende, sebbene possibile non gli sia di fuggire la morte in altro modo, salvo che coll'ammazzare il suo assalitore, pure non ha mai a volere la di lui morte, ma ha a volere unicamente la sua difesa in qualsivoglia modo gli sia necessario: e così sarà immune da ogni peccato. Ma se vuole ed intende l'uccisione dell' assalitore, tuttochè non possa evitare il pericolo se non uccidendo, innanzi a Dio e nel foro della coscienza sarà reo di Omicidio. Si dirà: la persona, che sa di non poter trarsi dal pericolo se non uccide l' assalitore, e per altro vuol difendersi e trarsi dal pericolo, deve per necessità eziandio volere la di lui uccisione. Rispondo francamente che no. Di grãzia, passa egli nessun divario fra una persona che voglia difendersi, e difendendosi uccida, ed un' altra, che situata nelle medesime circostanze voglia uccidere ed uccida. Passa, io dico, un divario grandissimo. Ecco il come ed il perchè. Nelle cose morali, dipendendo le azioni umane dall' intelletto e dalla volontà dell' uomo, dalle quali potenze hanno l' essere di azioni umane, la loro specie ricevono dall' oggetto e dal fine, che l' uomo intende e si prefigge nel suo operare, e non già da ciò che onninamente avviene oltre alla sua intenzione. Chi adunque, situato in quelle critiche circostanze, riguarda nel suo operare unicamente la propria difesa, sebbene da essa, dopo aver usata tutta la possibile cautela per non eccedere nella difesa, ne nasca l' uccisione dell' assalitore, non è reo di peccato di Omicidio per verun modo; mentre questo nasce onninamente oltre alla sua intenzione, e ciocchè avviene per accidente ed oltre alla intenzione non può dare la specie all' atto. È adunque questa difesa coll' uccisione dell' assalitore innocente e giusta, e non malvagia e peccaminosa per verun modo. Imperciocchè come mai malvagia? Forse perchè era indiritta a qualche male? non già; mentre il difendere sè medesimo è cosa, non solo naturale e necessaria, ma anche giusta ed onesta. Forse perchè questa difesa è stata praticata e conseguita con pravi mezzi? Giammai; poichè, come supponiamo, l' assalito si difende con ogni cautela, nè più offende l' assalitore di quello è necessario. Ma per lo contrario, se l' assalito intende di uccidere per difendersi, già quest' atto ha per oggetto una cosa mala, illecita e vietata, vale a dire l' Omicidio, che è cosa di

sua natura mala, quando non sia ordinato alla utilità pubblica, e non proceda da chi ha in mano la pubblica amministrazione e podestà.

Ma se la cosa è così, se per uccidere un assalitore, *cum moderamine inculpatae tutelae* tante e sì grandi cautele ricercansi, vede ognuno, quanto siasi in pratica difficile un'uccisione incolpevole ed innocente. Che cosa si dovrà fare? Pregar il Signore a tenerci lontani da tal pericolo, ed a non permettere un tal conflitto: perciocchè è molto difficile, che un uomo, quando non sia di molta virtù, assalito da un nemico moderi la sua collera; l'amore della propria vita, l'odio eccitato dall'ingiusto assalimento, e gli altri movimenti dell'animo suo in guisa, che conservando la tranquillità della mente e del cuore, non altro faccia salvo ciocchè è necessario per difendersi, e non altro intenda se non la sua difesa. Questo è perchè i Padri, che vengono adottati a lor favore dai difensori della opposta sentenza, considerando ciocchè quasi sempre avviene, piuttosto che quello succede rarissime volte, hanno assolutamente condannato questa difesa coll'uccisione dell'assalitore e sembra aver essi voluto insinuare, che coloro i quali difendendosi hanno ucciso un altro uomo, debbono sempre tener sè medesimi per rei, e come tali essere giudicati dalla Chiesa, sebbene, assolutamente parlando, ed in qualche caso assai raro possano essere innocenti. Non altro è a credersi stato sia il loro sentimento ed il loro scopo.

Se poi sia lecito l'uccidere l'ingiusto assalitore, eziandio per difesa della vita altrui, egli è un punto, su di cui non convengono i dottori. Quei che dicono di sì, portano per loro ragione, che ognuno è tenuto ad amare il suo prossimo come sè stesso, e quindi quando viene il prossimo impetito da un ingiusto assalitore deve difenderlo come difenderebbe sè stesso. Ma io propendo assaissimo all'opposta sentenza, la quale mi sembra assai più probabile. La ragione che mi muove si è questa. La carità ci obbliga ad amare il nostro prossimo qualunque siasi. Ora tanto è mio prossimo l'assalito, quanto l'assalitore: e perchè dunque per salvar uno avrò ad uccidere l'altro? Qui i mali vanno del pari, e quei, ai quali sovrastanno, hanno ugualmente la qualità di prossimo: adunque non può giammai esser lecito l'uccidere uno per liberar l'altro. Ma ci è, dicono, questa differenza,

che l'uno è colpevole e l'altro innocente, e l'innocente deve essere al colpevole preferito. E che perciò? non tocca a me, ma al giudice il punir il colpevole e salvare il reo. Oltre ciò è assai probabile cioè che molti insegnano, che se due sono in ugual pericolo di annegarsi in un fiume l'uno dei quali è giusto e l'altro empio, io debbo, se non posso dar soccorso a tutti due, liberar l'empio a preferenza del giusto per il pericolo della dannazione eterna. Nel caso nostro è certa l'eterna perdizione dell'ingiusto assalitore, ed è almeno incerta quella dell'innocente assalito: ora la carità sembra ricercare, che io impedisca i mali maggiori anzi sommi e certi piuttosto che i minori ed incerti. Finalmente non è egli vero, che la carità comanda di tener mai sempre le nostre mani pure e monde dall'altrui sangue? I Padri perciò appena accordano l'uccisione dell'assalitore a difesa della propria vita. E come mai può la carità comandare o suggerire di spargere il sangue del nostro prossimo, e macchiare con esso le nostre mani per difesa della vita altrui?

Deve nondimeno da questa regola eccettuarsi il caso, in cui la vita della persona assalita fosse necessaria al bene comune. Anzi, secondo molti, anche il caso, in cui l'assalito fosse mio padre, mia madre, mia moglie. In tali casi, dicono, io posso lecitamente, e, secondo alcuni, anche debbo difendere la persona assalita eziandio coll'uccisione dell'assalitore; perchè in tal caso i prossimi non sono ugualmente prossimi, ma il padre, la madre, ecc., sono più prossimi dell'assalitore, i quali conseguentemente per ispezial titolo e ragione tenuto sono a difendere. Per altro poi, sebbene ognuno tenuto sia per titolo di carità difendere al possibile in altre maniere fuori dell'uccisione dell'assalitore qualsivoglia prossimo, tutti però convengono non essere chicchessia, parlando regolarmente, tenuto a ciò fare con pericolo della propria vita; perchè ciascuno, senza punto violare l'ordine della carità, può preferire la vita propria all'altrui.

Dell'Omicidio a difesa della roba, dell'onore e della onestà.

È incredibile e fa orrore l'ecoesso, a cui sono giunti alcuni teologi colle loro dottrine sanguinarie sul punto della difesa della roba coll'uccisione del rapitore. Ne daremo qui di volo un cenno,

affinchè si vegga ove si giunge quando si mette da bel principio il piè in fallo, e si lavora su d'una falsa massima, che una volta è stata adottata. È lecito adunque, secondo essi, l'uccidere il rapitore della roba sia molta o poca, sia di grande o picciol valore, ognora che la cosa è tale, che senza di essa non può l'uomo sostentare la vita: ed anche allora quando, sebbene il detrimento non sia di sì gran pericolo, pure costringe chi ne viene spogliato a menare una vita misera e penosa: ed anche allorchè la cosa è di grande importanza o valore e non possa ricuperarsi; quantunque altro danno o pericolo non porti seco, salvo che la perdita della cosa stessa di gran rilevanza. Più: non solo si può uccidere lecitamente il ladro nell'atto, in cui tenta togliere la roba, ma anche quando sen fugge, se altrimenti non può ricuperarsi: anzi basta il timore di non poterla ricuperare senza grande difficoltà: nè soltanto coll'uccisione del rapitore è lecito difendere ciocchè possediamo, ma anche ciocchè speriamo di possedere, ed al cui conseguimento abbiamo diritto eziandio solamente incoato: anzi possiamo uccidere, pur anche colui che c'impedisce di conseguire quelle cose, alle quali non abbiamo neppure un diritto incoato, ma cui speriamo dall'altrui carità e liberalità. Finalmente, per omettere tante altre cose di simil fatta, affermano essere dalla legge di carità conceduto questo uicidial potere, non solo per difesa della propria roba, ma anche di quella del prossimo, benchè a noi per nessun legame specialmente congiunto, benchè non chiegga il nostro ajuto, benchè siasi assente e lontano. Chi può udire senza commovimento e senza orrore tali sanguinarie dottrine? Sono nondimeno frutti e parti legittimi di quel general principio, esser lecito per la difesa dei beni temporali l'uccidere i rapitori e gli assalitori. Distruggere adunque conviene questo principio o dottrina generale, onde cadano a terra tutte queste ferali conseguenze.

Dico adunque essere assolutamente illecito l'uccidere chichessia per difesa delle sostanze temporali, ed essere in tutto falsa l'opposta dottrina. E primamente ciò provasi quasi ad evidenza dalle divine Scritture, e massimamente da quel testo del Levitico, al c. 22. Imperciocchè in esso si concede di uccidere impunemente il ladro notturno, e vietasi di uccidere il diurno. E perchè il primo sì ed il

secondo no? Perchè, dice S. Agostino. *lib. 2 in Exod., q: 84*, il primo « *jam est plusquam fur;* » ed il secondo « *poterat discerni, quod ad furandum, non ad occidendum venisset.* » Con che la divina Scrittura manifestamente dichiara, esser lecito per la sola difesa della vita l'uccidere l'iniquo assalitore, e non giammai per la conservazione dei beni e delle cose temporali. Per verità i beni o vengano rapiti di notte oppur di giorno, sono sempre della stessa condizione dello stesso valore, ed apporta il loro rapimento sempre un ugual danno: adunque se fosse lecito l'uccidere il ladro puramente pel rapimento de' beni temporali, lecito sarebbe senza meno l'ucciderlo ugualmente di giorno che di notte: di giorno non è permesso: adunque non è lecito l'uccidere chicchessia per difesa delle cose temporali; ma solamente per difesa della vita, che viene insidiata dal ladro notturno, il quale « *jam est plusquam fur.* » In una parola dimostrasì evidentemente da questo testo, che non è lecito uccidere chi viene puramente per rubare. Lo vieta pure il precetto *Non occides;* poichè nè nella Scrittura, nè nei decreti dei Padri, nè nel diritto canonico viene punto o limitato o ristretto, quando trattasi dei beni di fortuna. Adunque è reo d'Omicidio, chi uccide un uomo per beni di tal fatta.

I Padri poi tanto sono lontani dall'approvare l'uccidere un uomo per la difesa o conservazione dei beni temporali, che appena, e quasi per nessuna maniera, come abbiamo veduto, più sopra, lo accordano per difesa della propria vita: « *Quomodo, dice S. Agostino nel lib. 1, de lib. arb., apud divinam providentiam liberi erunt, qui pro his rebus, quas contemni, oportet, humana caede polluti sunt?* » Anche le leggi canoniche sono tutte a favore della nostra dottrina; mentre dichiarano esser illecita nel foro della coscienza l'uccisione del semplice ladro; e puniscono colla scomunica chi lo uccide. Innocenzo IV sopra il cap. *Si vero 3 de sent. excomm. lib. 5, tit. 39*, dice: « *Si quis timore ne occidatur alium occidit, non incidit in canonem ... Sed si pro rebus occideret, secus, quia tunc excederet modum.* » E Alessandro III contro un religioso, che ucciso aveva un ladro, che voleva rubargli le vestimenta, pronunzia questa sentenza: « *Quoniam potius expediebat tunicam relinquere et pallium, et rerum sustinere jacturam, quam pro conservandis vilibus rebus et transitoriis tam acriter in alios exardescere,*

abstineat iste humiliter ab altaris ministerio, et peccatum suum studeat expiare.» Ove la Glossa nota immediatamente, «*pro amissione rerum temporalium nullus debet Homicidium incurrere.*» Quindi è che i migliori Giuristi, ed i canonisti più celebri dichiarano illecita questa uccisione. Fra gli altri il Fagnano, nella *p. 5, lib. decret. de Homicidio cap. Interfuisti*, dice apertamente: «*De jure canonico, et in foro poenitentiali concludunt omnes (Canonistae) non esse licitum laico pro rebus tantum servandis interficere furem.*» E qui si noti, che non si fa veruna distinzione nè nelle Scritture, nè nei Padri, nè nei canoni fra le cose di poco momento e quelle di gran prezzo, o in quantità, e di cui la perdita o privazione un gravissimo danno apporta. No, non già. La massima è generale. Non è lecito uccidere un uomo per la difesa dei beni temporali. Quindi il Clero Gallicano ha riprovato la seguente proposizione: «*Non solum vitam, sed etiam bona temporalia, quorum jactura esset damnum gravissimum, licitum est defensione occisiva defendere,*» e l' ha riprovata come erronea, perniziosa, e come contraria alla legge di Dio ed all' ordine della carità da Dio stabilita.

Ed è diffatti l' uccisione d' un uomo per difesa di qualsivoglia bene temporale, per grande egli siasi e di qualunque importanza e quantità, una cosa del tutto contraria all' ordine della carità. Vuole onninamente quest' ordine, che non si preferisca un bene d' ordine inferiore ad un bene d' ordine di gran lunga superiore, ed a quello massimamente, la cui perdita è irreparabile. I beni di fortuna, per quanto sieno grandi, sono certamente d' ordine di gran lunga inferiore di quello sia la vita di un uomo, la quale perduta una volta non può più mai ricuperarsi. Adunque viola quest' ordine della carità da Dio stabilito chi per difesa di qualsivoglia anche grandissimo bene di fortuna toglie al suo prossimo la vita. Oltracciò quest' ordine di carità, che permette in ugual pericolo e nostro e del prossimo di provvedere piuttosto alla salute nostra che all' altrui, se non possiamo insieme l' uno e l' altro fuggire, vieta nel tempo stesso severissimamente nel pericolo di mali disuguali di fare al prossimo un mal maggiore di quello cui temiamo per noi. Ora chi ammazza un ladro, che vuol togliere non altro che beni di fortuna, un male di gran lunga maggiore gli fa di quello, cui egli studiasi di evitare.

Ma veggiamo un poco quali sieno e di qual peso le ragioni dei difensori della contraria sentenza. Niuno però si aspetti argomenti presi dall' autorità delle divine Scritture, de' Ss. padri, dei canonici, de' Concilii, che non ne hanno; mentre la lor dottrina è troppo recente, onde possa essere appoggiata a tal fatta di fondamenti. Ecco pertanto in che principalmente consistono le lor ragioni, ommettendone altre di minor peso. 1. Tutte le leggi danno a chicchessia la facoltà di ripulsare la forza colla forza. Adunque è lecito far uso della forza contro di chi vuole rapirci violentemente i beni di fortuna. Aggiungono aver ciò espressamente dichiarato Innocenzo IV colle seguenti parole: « *Quum omnes leges, omniaque jura vim vi repellere, cunctisque se defendere permittant, licuit ipsi decano, si praedictus baliivus eum bonis suis mundanis injuriose expoliare, vel ea violenter occupare praesumpserit ... contra illius violentiam, injuriamque se tueri.* » È lecito come si è detto, per difesa della vita l'uccidere l'ingiusto assalitore: toglie moralmente la vita chi rapisce i beni, senza de' quali non può la vita conservarsi: adunque sarà lecito ucciderlo per difesa di essi beni. Non siam tenuti a perdere i beni, cui possediamo, o ad esporli al certo pericolo di perderli per conservare la vita d' un uomo iniquo, il quale vuole per sua propria malizia esporla al certo pericolo di perderla. Adunque possiamo difendere i nostri beni, se ciò sia necessario, anche coll' uccisione del rapitore. Ecco le principali ragioni.

Ma ragioni son queste assai meschine ed inette a provare con qualche efficacia ciò che si pretende. Veggiamolo con brevità. Il primo argomento non prova nulla. Permettono le leggi tutte di rispignere la forza colla forza. E che perciò? permettono forse di uccidere il semplice ladro? Permettono di rispignerlo e di far uso contro di lui anche della forza, ma con mezzi legittimi e proporzionati alla natura delle cose, che colla forza si vuol rapire. Ora l'uccisione non è un mezzo legittimo e proporzionato alla cosa cui il ladro ci vuole involare, cioè ai soli beni di fortuna. Noi già lo abbiamo dimostrato. Sono beni inferiori alla vita di un uomo: e se i beni stessi hanno ad esporsi per conservare la vita del prossimo, a più forte ragione non potrà mai esser lecito toglier la vita al prossimo per la difesa di beni di tal

fatta. È lecito adunque il respingere un ladro, da cui ingiustamente siamo assaliti, il percuoterlo, ed in altra maniera usare contro di lui la forza a misura della gravezza del furto intentato, purchè non ci sia pericolo di uccisione. Ciò poi che si aggiugne, nulla conchiude di più. Null'altro ivi dice il pontefice, salvo che ha potuto lecitamente il decano difendersi contro la violenza del balivo, che ispogliar lo voleva violentemente de' suoi beni. Ma forse coll' ammazzare il violento usurpatore? Nemmen per ombra. Dichiaro, che giustamente ha potuto opporsi alla di lui violenza, e rompere la sua temerità ed iniquità coll' interdetto e colle pene ecclesiastiche.

Non è punto più efficace il secondo argomento. È verissimo, che i beni di fortuna servono come istromenti per campare e conservare la vita. Ma non ne viene da ciò la conseguenza, ch' essi ne traggono. Primamente perchè è cosa ben rara, anzi rarissima, che il ladro ci rapisca tutto, onde nulla più ci resti per sostentare la vita: 2. e molto più perchè dalla perdita delle sostanze non ne siegue il pericolo della vita. Chi per un naufragio, per un incendio per una ostile incursione privo rimane di tutto il suo avere, dispera forse tosto di sua vita? Quanto pochi anzi pochissimi non sono quei che oppressi dalle disgrazie, dalla miseria, dalla perdita delle sostanze, periscano dalla fame? Ritrovano essi e nella divina provvidenza, e nella misericordia e compassione altrui, onde sostentare la loro vita. È adunque cosa ben rara e straordinaria, che dalla perdita dei beni ne siegua la morte. Che se poi in qualche raro caso avvenga che taluno, se non difende le sue sostanze coll' uccisione del rapitore, perir debba di fame e di miseria, in allora si dirà, che questo rarissimo caso è eccettuato, ed esser lecito in tal frangente uccidere il ladro, non già per la conservazione dei beni stessi temporali, ma per conservar sé medesimo e la propria vita. Ma da un caso, che è ben raro e straordinario, non ha per verun modo a stabilirsi generalmente esser lecito l' uccidere il ladro per la difesa delle cose temporali. Altrimenti dovrebbe cangiarsi anche il precetto *Non occides*, perchè in varii casi è lecito l' uccidere, cioè e ai principi per castigo, e ai soldati in guerra giusta, e a qualunque privato in propria difesa. E d'onde mai sono venute tante sanguinarie dottrine, d'onde tanti orridi consettarii,

d' onde si grande estensione di questa facoltà ferale, e micidiale, che ha meritato giustamente i fulmini del Vaticano, l' indegnazione dei sovrani e l' esecrazione di tutte le persone saggie e pie? D' onde? Appunto dallo stabilimento generale, che lecita sia l' uccisione dell' assalitore per la difesa dei beni temporali.

Finalmente il terzo argomento è peggiore di tutti; perchè in esso si suppone, anzi si mette come certo ciocchè è in questione. Si cerca qui appunto, se per legge di carità debba io perdere i beni temporali piuttosto che togliere la vita ad un mio simile. Ed i nostri avversarii pongono come principio certo, che non sono tenuto a perderli per salvare a lui la vita. Noi, per lo contrario, diciamo, e lo diciamo coi santi Padri, con tutti i Dottori, e massimamente coi santi Agostino e Tommaso, che sono a ciò obbligato per precetto di carità che comanda di posporre i beni nostri d' ordine inferiore ai beni del prossimo d' ordine superiore. Ecco di qual tempra miserabile sieno le ragioni dei difensori dell' opposta dottrina, cioè fondate sul falso o del tutto inefficaci. Io poi non perderò qui il tempo a rispondere ad un altro argomento preso dall' autorità di S. Tommaso, 2, 2, *qu.* 64, *art.* 7, *al* 1, mentre basta aver occhi e saper leggere per vedere, che in tutto quell' articolo egli non parla che dell' uccisione dell' assalitore in difesa della propria vita.

Se non è lecita l' uccisione d' un uomo per la difesa della roba, lo è molto meno per difesa e sostenimento del proprio onore, fama e riputazione, in guisa che non è mai lecito a chichessia l' ammazzare un suo simile, il quale tenta togliergli la fama con contumelie e calunnie anche le più atroci. La ragione è sempre la stessa; perchè se è contro l' ordine della carità il dar la morte al prossimo per difesa dei beni di fortuna, è una totale perversione e sovversione di ordine l' ucciderlo per impedire la perdita di un' ombra vana di onore. Un bene al sommo fragile consistente nella opinione altrui versatile, che cangiasi ad ogni soffio, ad ogni aura, non può senza una somma sovversione di ordine preferirsi all' altrui vita temporale ed eterna. Ma ascoltiamo il Vangelo. In esso si comanda di tollerare le contumelie, e gli affronti; che non si renda male per male, maledizione per maledizione; che si preghi pei persecutori e calunniatori; che si amino

gl' inimici e si perdonino l' ingiurie. Ora dico io: qual cosa più contraria a questa evangelica dottrina quanto quelle opinioni sanguinarie, che fanno lecito per garantirsi da un affronto, da una calunnia, per ischifare una guanciata, per non soffrire una ignominia dar la morte ad un uomo? Finalmente queste opinioni e dottrine, non solo sono contrarie alle massime del Vangelo, ma eziandio al bene della umanità, perchè aprono la strada agli Omicidii ed alle stragi. I mondani apprendono con somma facilità di essere affrontati, che coi detti o coi fatti venga denigrata la loro fama e ci vada del loro onore. Se si adottano tali dottrine, se si dà corso a tali opinioni, può ognuno vederne le ferali orride conseguenze.

Quindi giustamente sono stati dalla santa Sede riprovati questi portenti d' inumanità e di crudeltà, condannando Alessandro VII la seguente proposizione in ordine 17. « *Est licitum religioso vel clerico calumniatorem gravia crimina de se vel de sua religione spargere minantem occidere, quando alius modus defensionis non suppetit, ut suppetere non videtur, si calumniator sit paratus vel ipsi religioni, vel ejus religioso publice et caram gravissimis viris praedicta impingere, nisi occidatur.* » Ed Innocenzo XI, condannando la seguente, 30 in ordine: « *Fas est viro honorato occidere invasorem, qui ninitur calumniam inferre, si aliter haec ignominia vitari nequit. Idem quoque dicendum, si quis impingat alapam, vel fuste percutiat, et post impactam alapam, vel ictum fugiat.* »

Niuno qui da noi aspetti, in conferma della nostra dottrina, l' autorità dei padri e dei teologi antichi. Confessiamo di non avere in prouto neppure uno solo loro testimonio. Ma perchè? Perchè fra tanti santi padri e teologi, che hanno fiorito nella Chiesa pel lungo spazio di quindici secoli niuno ve n' ha che abbia posto in quistione, se sia lecito uccidere un uomo per salvare il proprio onore. Ma appunto questo stesso universale loro silenzio in cosa di sì gran rilievo dimostra ad evidenza aver essi giudicato essere cosa tanto chiara ciò non esser lecito, che neppure possa essere posta in controversia. Certamente se mai avessero creduto, che alcuna cosa potuto avesse in tal caso scusare l' Omicidio innanzi a Dio, ce ne avrebbero lasciato memoria nei loro scritti. Ma sebbene ai santi Padri caduto non sia nep-

pure in pensiero di rivocar questo punto in questione; e quindi sembri non poter questa controversia decidere colla loro espressa autorità; pure non potendosi, secondo Sant'Agostino, come fra poco vedremo, nemmeno lecitamente uccidere un uomo per conservare l'onore della propria pudicizia, non può dubitarsi, ch'ei condanni altresì gli Omicidii commessi a difesa dell'onore: perciocchè niuna cosa vale più a togliere l'onore quanto la violenza di questo genere.

Dico adunque con Sant'Agostino, che non è neppur lecito uccidere il violento ingiusto assalitore della propria onestà. Ecco le parole del santo dottore, nel *l. 1 de lib. arb., cap. 5*: « *De pudicitia vero quis dubitaverit, quin ea sit in ipso animo constituta? Quandoquidem virtus est; unde a violento stupratore eripi nec ipsa potest. Quidquid igitur erepturus erat ille qui occiditur, id totum in potestate nostra non est. Quare quemadmodum nostrum appellandum sit, non intelligo. Quapropter legem quidem non reprehendo, quae tales permittit interfici; sed quo pacto istos defendam, qui interficiunt, non invenio.* » Con più chiarezza e più forza inculca la stessa cosa, nel *lib. 1 de Civ. Dei, cap. 18*, così scrivendo: « *Quum pudicitia sit virtus animi, comitemque habeat fortitudinem, qua potius quaelibet mala tolerare, quam malo consentire decernit, nullus autem magnanimus et pudicus in potestate habeat quid de sua carne fiat, sed tantum quid annuat mente vel renuat; quis tandem sana mente putaverit se perdere pudicitiam, si forte in apprehensa, et oppressa carne sua exerceatur, et expleatur libido non sua? Si autem animi bonum est, etiam oppresso corpore non amittitur. Quia etiam sanctae continentiae bonum, quum immunditiae carnalium concupiscentiarum non cedit, et ipsum corpus sanctificat.* » Il che è onninamente conforme a quanto rispose al tiranno S. Lucia: « *Si me invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.* »

Dalle parole di Sant'Agostino può ognuno con somma facilità raccogliere la ragione chiarissima, per cui si dimostra non esser lecito l'uccidere della propria onestà il violento oppressore. Imperciocchè e per qual motivo potrà egli mai giustamente uccidersi? Forse perchè toglie ad un innocente la sommamente pregievole virtù della castità? Non già; perchè dessa è un bene dell'animo; che anche

oppresso il corpo non si perde, ed anzi, quando l'interno del cuore non cede e non acconsente, santifica il corpo stesso. Forse per la materiale lesione, che avviene, e perchè tolta rimane l'integrità del corpo? Ma questa perdita è leggiera al confronto della perdita della vita. E per verità, per quanto voglia apprezzar questa materiale integrità, non può mai porsi al paragone colla vita d' un uomo: e siccome per conservarla non è lecito il suicidio, come tosto vedremo con Sant'Agostino, così nemmeno è lecita l'uccisione di altra persona.

Ma sarà almeno lecito alla persona assalita l'uccidere sè medesima per evitare lo stupro, o per trarsi dal timore e dal pericolo di acconsentir nel peccato? Rispondo che, sebbene debba la persona assalita con tutte le sue forze e in tutte le possibili maniere resistere ed opporsi affinchè il perfido assalitore non ottenga il suo intento, fuggendo, gridando, difendendosi colle mani, colla resistenza di tutto il corpo, ed anche coi pugni, coi calci, coi morsi, mentre se se ne stesse cheta e si diportasse negativamente, rea diverrebbe e partecipe dell'altrui peccato: non le è però lecito ossia per l'uno o per l'altro motivo l'uccidere sè stessa. Così insegnano chiarissimamente i due santi Agostino e Tommaso. Il primo, nel *lib. de Civ. Dei, c. 25*, rispondendo ad un'obbiezione dei difensori dell'opposta sentenza, scrive così: « *At timendum est, et cavendum, ne libidini hostili subditum corpus illecebrosissima voluptate animum alliciat consentire peccato. Proinde, inquit, non jam propter alienum, sed propter suum peccatum, antequam hoc quisque committat, se debet occidere. Verumtamen si detestabile scelus est etiam seipsum occidere, sicut veritas manifesta proclamat; quis ita desipiat ut dicat jam nunc peccemus ne postea forte peccemus, jam nunc perpetremus Homicidium, ne postea forte incidamus in adulterium?* » Adunque non è lecito l'uccidersi pel timore o pericolo d'acconsentire nel peccato; perchè secondo Sant'Agostino, e secondo la verità, ciò sarebbe commettere un peccato certo e gravissimo per evitarne un meno grave ed incerto. Ma nemmeno ciò è lecito, secondo il santo Dottore per evitare in sè lo stupro. Imperciocchè la castità per esterna forza contaminata non imprime veruna macchia ad una persona innocente, la quale con animo resistente ed immobile soffre l'altrui violenza: « *Quis sana mente putaverit se perdere*

pudicitiam, si forte in apprehensa, et oppressa carne sua exerceatur, et expleatur li bido non sua?» Quindi nel *cap. 19*, inveisce contro di Lugrezia romana per aver essa data a sè medesima la morte a cagion dello stupro sofferto.

Parla dello stesso tuono il fedele di lui discepolo S. Tommaso nella *2. 2, q. 64, art. 5 al 3*, ove scrive: « A niuno è lecito l'uccidere » sè medesimo pel timore di acconsentir nel peccato; perchè *non sunt » facienda mala ut eveniant bona*, oppure affine di evitare i mali, » massimamente minori ed incerti: perciocchè è cosa incerta, se la » persona acconsentirà nel peccato; mentre può Iddio in qualsivoglia » tentazione liberare l'uomo dal peccato. » *Absit*, dice in questo proposito Sant'Agostino, *a mente christiana, quae in Deo fidei, in eoque spe posita ejus adjutorio nititur: absit, inquam, ut mens talis quibuslibet carnis voluptatibus ad consensum turpitudinis cedat.* » Ciò per quello spetta al pericolo di peccare. Per quello poi che riguarda l'altro motivo di vietare lo stupro, dice così: « Non è lecito alla donna l'uccidere sè medesima per evitare di essere da un altro corrotta . . . » perchè non resta macchiato il corpo, se non per il consenso della » mente, come dice S. Lucia. »

Ma dirà taluno la perdita della castità corporale alle donne onestissime, alle pudiche matrone è cosa più dura, più grave e più acerba della morte. Se adunque pel pericolo della vita è lecito l'uccidere l'ingiusto assalitore, lo sarà altresì pel pericolo della castità. Rispondo, che la qualità e la grandezza dei mali e dei beni non ha a desumersi dalla delicatezza, affezione e sensibilità femminile, ma bensì dalla natura della cosa. Abbiamo veduto coi Santi Agostino e Tommaso, che la perdita della castità corporale non può nè deve preferirsi alla vita propria, ossia altrui. Anche un uomo nobile e nel mondo assai stimato morir vorrebbe piuttosto che perdere l'onore e la sua riputazione, eppure per evitare sì gran disgrazia non può lecitamente, come si è detto, dare a sè o ad altri la morte.

*Propositiones damnatae a duobus pontificibus Alexandro VII
et Innocentia XI.*

Vir equestris ad duellum provocatus potest illud acceptare, ne timiditatis notam apud alios incurrat, 2 Alexandri VII.

Non peccat maritus occidens propria auctoritate uxorem in adultério deprehensam, 19 Alexandri VII.

Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter haec ignominia vitari nequit. Idem quoque dicendum, si quis impingat alupam, vel fuste percutiat et post impactam alupam, vel ictum fustis fugiat, 30 Innocentii XI.

Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei, 51 Innocentii XI.

Non solum licitum est defendere defensione occisiva quae actu possidemus, sed etiam ad quae jus inchoatum habemus et nos possessuros speramus, 32 Innocentii XI.

Licitum est tam haeredi, quam legatario contra injuste impediendam, ne vel hereditas adeatur, vel legata solvantur, se taliter defendere, sicut et jus habenti in cathedram, vel praebendam contra eorum possessionem injuste impediendam, 33 Innocentii XI.

Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur, 34 Innocentii XI.

Videtur probabile omnem factum, quandiu in utero est, carere anima rationali et tunc primum incipere eandem habere, cum paritur; ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi, 35 Innocentii XI.

Propositiones casuisticae nimium laxae.

Quisque penetrare consecraria valet quae ex his decem veneficis principiis proficiscantur. Pauca ex pluribus hic praemittam.

Ubi est scripta expressa permissio a Deo, ut reges et respublicae possint interficere reos? An est in Scriptura? An in traditione? Est ne fidei articulus? Si solo lumine naturali eo ducimur, patere ex eodem

lumine naturali judicemus, quid cuique privato liceat in occidendo aggressore, non solius vitae, verum etiam honoris et rei. Clerus gallicanus anno 1700, in Comitii generalibus hanc doctrinam damnavit, ut scandalosam, erroneam et haereticam, regibus et rebus publicis injuriosam, vanis ratiociniis, et regulis vitam hominum, et morum decreta subjicientem.

An homo religiosus, qui fragilitati cedens foeminam vilem cognovit, quae honori ducens se prostituisse viro tanto, rem enarrat, et eundem infamat, possit illam occidere? Resp. Quid scio? Caramuel in Theol. fund., num. 1153. Haeret suspensus: et hoc sat est ut ex probabilismi doctrina colligatur id licere: quia, quando lex est dubia, homo liber a lege est.

Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei. Propositio damnata solum vult id non licere regulariter; esto in aliquibus circumstantiis possit id licere, Dominicus Viva in Tract. in prop. 19, Alex VII, n. 10.

Potest quidem vir nobilis volentem impingere alapam gladio impedire, et, ut multi docent, etiam defensione occisiva se defendere. Idem Viva, in prop. damn. 17 et 18 Alex. VII, n. 9.

Vir equestris non tenetur fugere aggressorem cum suo dedecore; sed potest ab illo se defendere defensione occisiva. Idem Viva, in prop. damn. 17 Alex. VII, n. 5.

Etiam ad honorem necessarium tuendum viro honorato licere occidere injustum ac contumeliosum aggressorem, docent DD. et sine dubio verissimum est in hac suppositione, quod vir honoratus in aliquo casu aliter ignominiam, vel contumeliam repellere, honoremque sibi auferendum aliter tueri non possit, nisi occidendo aggressorem contumeliosum. Patrius Sporer, tract. 5, in 5 praecep. Decal., cap. 11, sec. 3, §. 4, num. 159.

Licet ad honorem tuendum invasorem post impactam alapam, fustem, vel vulnus fugientem insequi et occidere. Censeo hanc sententiam esse probabilem, et tutam in praxi: quia, dum adversarius fugit et percussus insequitur, moraliter adhuc durat congressus. Diana t. 8, coord., tract. 5, resol. 7, n. 3 et 6, tem resol. 8, n. 2.

An, si iudex desit, possit quis intrare in locum ubi rem furatam in

pacifica possessione fur constituit, et illum occidere cum moderamine, etc. Resp. Affirmative. Idem Diana, tom. 8, tract. 5, resol. 31, in titul., et num. 1.

Si re accepta fugias, tunc possum insequi et ferire; vel si necesse sit, eminus telo petere . . . si invadas res meas per famulum, vel arte magica per daemonem, nec alia ratione quam nece tua possit impediri; si conjuraveris in mea damna; si impedias inique meos creditores, ne mihi satisfaciant; si falsa accusatione, vel falso testimonio me fortuna coneris evertere; nec alia ratio impediendi suppetat. P. Leonardus Lessius, lib. 2 de just., cap. 9, dubit. 11, n. 74 et 75.

Petes, an sit contra justitiam, si furem procul fugientem conficias, quando res judicio est recuperabilis? Respond., verius videri non esse. Idem Lessius, loc. cit., n. 70 et 71.

Fas universim est interficere eum qui nos interficere decrevit, quando aliter non patet via evadendi mortem, graveve periculum mortis quod nequitia illius ex eo decreto nobis imminet; sive qui id ita decrevit, dicendus jam aggressor sit, sive non: idem quaestio est de vocabulum, Ludovicus Molina, de Just., tom. 4, tract. 3, disp. 12, n. 2.

Probabilius respondeo licere, et absque metu irregularitatis, occidere occulte litigatorem, si constet aperte et omnino certo, dictum litigatorem omnino injuste, et per calumniam procedere, et etiam sit omnino certum quod innocens sua bona irrecuperabiliter amissurus est, nec aliud sibi remedium ad ea recuperanda suppetat. P. Leander a Ss. Sacramento, part. 5, tract. 2, disp. 13, quaest. 10.

An post decretum Innocentii XI, licitum sit invasorem honoris cum moderamine inculptae tutelae occidere? Probabilius multo respondeo, etiam post decretum Ss. P. N. Innocentii XI, licitum esse . . . Quia ex propositione particulari ad universalem non tenet consequentia. Emanuel a Conceptione, seu continuator Leandri a Ss. Sacramento, part. 4, in ordin. 9, tract. 2, disp. 3, quaest. 6.

An post dictum P. N. Innocentii decretum licitum sit occidere eum qui dicit, mentiris; aut contumeliam profert perfecte, ut tu es infamis, male castae, etc., vel imperfecte, tu es infam . . . male gen . . . si aliter injuria repelli non potest? Probabilius respondeo affirmative. Idem Emanuel a Concept., loc. cit, quaest. 11.

Qui invasus ab altero, sive armis, sive contumeliis, si potest fugere, et malum declinare, non tamen fugit, sed cum debita moderatione se defendit, et alterum occidit, non tenetur ad restitutionem. P. Dominicus Viva in suo cursu theologico-morali, tom. 1, part. 3, de rest., quaest. 7, art. 1, n. 2.

Si rarissimo casu eo loco res sita sit, ut miles in exercitu, vir equestris in aula regia, officio, dignitate, ducis, aut principis favore, ob ignaviae suspicionem excidere debeat, nisi idemtidem provocanti se sistat; non audeo damnare eum qui merae defensionis gratia paruerit. Paulus Layman, lib. 3, de Just., tract. 3, part. 3, cap. 3, n. 3.

Dubium autem est, an liceat innocenti id duellum acceptare, sive offerre, quando certum est fore ut actor per fraudem in iudicio ipsum opprimat, et ejus injustam condemnationem impetret. Quidam neutrum licere ajunt... Sed melius alii dicunt, licere huic innocenti duellum ad vitam, honorem et res familiares in notabili quantitate tuendas, quando constat omnino injuste, et per calumniam actorem procedere: et certum omnino est fore ut innocens haec amittat, nec aliud sibi evadendi remedium suppetat... Atque optime Bannez ait, licere innocenti in his casibus acceptare et offerre duellum... Immo et non provocando ad duellum interficere occulte actorem illum calumniosum, cum haec occisio sit vera defensio. Immo bene Nav. ait, teneri innocentem non acceptare duellum, nec indicere, si potest occulte illum occidendo id vitae, honoris, rerum militarium periculum evadere. Quippe sic proprium vitae periculum in duello imminens vitabit, et peccatum actoris offerentis, aut acceptantis duellum. Thomas Sanchez, lib. 2, in Decal., cap. 39, n. 7.

Pro re minima non videtur concessum jus defensionis cum tanto alterius malo. Est enim valde iniquum ut pro pomo, vel etiam uno aureo servando alicui vita auferatur. Si tamen tibi verteretur probro, nisi rem furi extorqueas, posses conari, et si opus esset, etiam occidere juxta Sotum. Tunc enim non tam rei, quam honoris esset defensio. Lessius de just. et jur., lib. 2, cap. 9, dub. 2, n. 68.

Immo nec damnatum venit dicere, solummodo esse peccatum veniale in religioso, vel clerico, in casu propositionis damnatae, occidere calumniatorem. Torrecilla, ibi., n. 22, fol. 471.

In propositione 18 ab Innocentio XI, damnata de occisione fulsi
Fol. XV.

accusatoris, falsi testis et iudicis, a quibus imminet damnum, quod evitari non potest, non venit damnatum dicere, doctrinam propositionis esse speculative probabilem, nec inhibitum dicere, quod si practice id fiat, tantummodo veniale peccatum erit. Torrecilla, ibi. ad dict. propos., n. 9, fol. 472.

Adhuc stante damnatione praedictae propositionis 18, probabile est intelligendam venire et propositionem, et ejus damnationem de aggressore in actu primo, non de aggressore in actu secundo, seu de actuali offendente. Torrecilla, ibid. n. 25.

Potest vir honoratus alium occidere absque letali, quando aliter honorem in re gravis momenti tueri non potest. Torrecilla, t. 1, Summ., tract. 3, disp. 2, cap. 2, sect. 3, §. 3, n. 121, fol. 476.

Negari non potest quin saltem honorem, famamque illam quae ex virtute et sapientia nascitur, quique verus honor est, juste defendere clerici et religiosi valeant, ac saepe debeant, cum hic sit proprius professionis ipsorum, quem si amittant, maximum bonum amittunt. Nam per hunc redduntur summopere aestimabiles et conspicui saecularibus, quos sua virtute dirigere ac juvare possunt: qua sublato, nec illos dirigere, nec juvare poterunt. Ergo saltem hunc honorem poterunt clerici ac religiosi cum moderamine inculpatae tutelae ETIAM CUM MORTE INVASORIS defendere. Quin interdum, lege saltem charitatis, videntur ad illum defendendum teneri, si ex violatione propriae famae integra religio infametur. Franciscus Amicus, tom. 5, disp. 56, n. 118.

Quoniam propositio haec his vocibus concepta damnata non est, licet reipsa damnata, ut ego quidem iudico, ab Alexandro VII sit, timendum est ne aliqui illorum casuistarum quibus familiare est damnatarum thesium vim extenuare, eandem ut probabilem reputent, et ad praxim reducant. Idcirco admonendum lectorem existimaui, propositionem praesutam, non laxam modo esse, sed revera etiam damnatam: siquidem vocum tantum diversitate differt a thesi 17, proscripta ab Alexandro VII. An ista doctrina utantur qui libellos famosos evulgant adversus eos quos propriae sapientiae splendori tenebras offundere suspicantur, aliorum esto iudicium.

CASO 1.°

Ambrogio essendo stato offeso da Basilio, stabilì di volerlo uccidere al primo incontro; e già scagliatosi armata mano contro di lui per ucciderlo, fu invece ucciso da Basilio. Era lecito a Basilio di ucciderlo senza commetter peccato?

Se Basilio non poteva altrimenti salvar la vita che uccidendo Ambrogio, stimiamo che egli lo abbia potuto uccidere senza commetter peccato, purchè avesse avuto di mira non di ucciderlo, ma di spogliarlo dell' arma, e della forza per cui rimanere ucciso. Imperciocchè secondo il diritto naturale prima si deve difender la propria dall' altrui vita; che dice la legge *Ut vim ff. de justitia et jure, lib. 1, tit. 1.* « *Nam jure hoc evenit, ut quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, jure fecisse existimetur.* »

Sentiamo però l'Angelico intorno a questo proposito, il quale nelle varie sue opere difende questa verità. Dic' egli, 2, 2, *quaest. 64, art. 7 in corp.*: « *Actionem sequi duo effecta diversa, quorum alterum convenit menti, qua evenire optatur, et alterum qua evenit, nec optatur, nec intenditur. Unde concludit, actum quo animus est vitae conservandae propriae non esse illicitum, quia natura homo, quantum penes eum est, servat quod sit.* » « *Actus ergo hujusmodi, prosegue egli, ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti; cum hoc sit cuilibet naturale, quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi, si non sit proportionatus fini: et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur majori violentia, quam oporteat, erit illicitum: si vero moderate violentiam repellat erit licita defensio: nam secundum jura vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae; nec est necessarium ad salutem, ut hunc actum moderatae tutelae praetermittat ad vitandam occisionem alterius: quia plus tenetur homo vitae suae providere, quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem non licet, nisi publica auctoritate propter bonum commune . . . illicitum est, quod homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert*

hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latronem, quamvis etiam et isti peccent si privata libidine moveantur.»

Questa dottrina dell'Angelico pone sue fondamenta sopra il dire di chiarissimi padri della Chiesa, e primamente di S. Cipriano, il quale, *Epist. 65, juxta edit. Pamelii, seu, l. 4; Epist. 6, juxta Erasm., seu epist. 58, juxta edit. Anglic. Parsonii*; il quale dice non esser lecito a niuno l'uccidere. «*Quibus occidere non licet, sed occidi necesse est.*» Ed altrove, *Epist. 57 secundum edit. Pamel., seu l. 1; Epist. 1, secundum Erasm., seu Epist. 60 juxt. eamd., edit. Angl.* «*Cum occidere innocentibus nec nocentem liceat.*»

Sant'Ambrogio dichiara il suo parere intorno a questa cosa più apertamente dicendo, *lib. 3 de Offic., cap. 4*: «*Non videtur quod cir christianus et justus, et sapiens quaerere sibi vitam aliena morte debeat, utpote qui etiamsi in latronem armatum incidat, ferientem referire non possit; ne, dum salutem defendit, pietatem contaminet.*» Locchè conferma questo Dottor della Chiesa, colle parole, con cui Cristo parlò a S. Pietro, *Matth. 26, 51*: «*CONVERTE GLADIUM TUUM IN LOCUM SUUM: OMNES ENIM QUI ACCEPERINT GLADIUM, GLADIO PERIBUNT;*» e poi prosegue così: «*Quis latro detestabilior, quam persecutor qui venerat, ut Christum occideret, sed noluit Christus persecutorem defendi vulnere, qui voluit suo vulnere sanare.*»

Sant'Agostino, *Epist. 27, alias 154, n. 5, in can. De occidendis 8 quaest. 5, item, lib. 1 de lib. arbit., n. 15*, difende la stessa dottrina nel modo seguente: «*De occidendis hominibus, ne ab eis quisque occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur: ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis accepta legitima potestate.*» Locchè prova colle parole del Redentore, *Matth. 5, 39*: «*Ego autem dico vobis non resistere malo; sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam praebe ille et alteram.*»

Secondo questa opinione, nell'antica disciplina della Chiesa, chi uccideva un'aggressore, soltanto per difendere la propria vita, dovea far penitenza per sette anni, e nel primo triennio era allontanato dalla comunione, sebbene non lo avesse ucciso per alcun motivo di odio.

PONTAS.

CASO 2.°

Gilberto iniquamente viene offeso da Gervasio, e questi conandosi meno forte e disuguale nella tenzone, offre a Gilberto di porvi fine. Gilberto, che si conosce più forte e più destro, nega a Gervasio di cessare dalla pugna, e ciò per desiderio di vendetta. Gervasio, che prevedeva per sé un vicino pericolo di morte, ferisce all'insaputa Gilberto e lo stende a terra. Cercasi se Gervasio, che nella ipotesi uccise Gilberto, perchè non poteva altrimenti salvar la sua vita, sia reo della uccisione di questo uomo innanzi a Dio?

Alla proposta questione risponderemo colle parole del Tostato. *Comm. in Matth., cap. 5, part. 2, q. uæst. 109: « Primo quod ille qui occidit alium sit proprie defendens se. Nam si aggrediatur, et occidat illum, etiam si sit mutuo pugna, non est dubium quin teneatur: quia etiam secundum legem humanam teneretur, etiamsi aggressus est, et alius coepit pugnare, et aggressor vellet jam cessare, et alius non vult sed pugnat, ut occidat aggressorem, ulcisci cupiens; aut nocere, et tunc aggressor ut non occidatur, defendit cum modera mine inculpatæ tutelæ et non potens aliter se defendere, adversarium occidat, adhuc tenetur tamquam reus homicidii, et secundum leges humanas: quoniam aggressor fuit, et dedit causam immediatam ad Homicidium voluntarium, quod postea ipse patravit: licet quando patravit, non intenderet occidere: in iudicio enim Dei reus erit Homicidii. Sed non ita graviter, sicut si semper habuisset voluntatem occidendi, ut habuit a principio, quando fuit aggressor. »*

Adunque Gervasio è reo di Omicidio.

TOSTATO.

CASO 3.°

Palamede, trasportato da sdegno, percosse fortemente una donna gravida, per cui ella diede alla luce un bambino morto. Palamede è forse reo di Omicidio?

La decisione di questo caso, dipende dal principio che stabilì S. Tommaso, 2, 2, *quæst. 64, art. 8, in corp.; item in 4, distinct. 85,*

quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 2 ad 3, in cui si esprime: « *Hoc autem contingit dupliciter, uno modo quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debeat, Homicidium incurrit: alio modo quando non adhibet debitam sollicitudinem. Si vero det operam rei illicitae vel etiam det operam rei licitae non adhibens diligentiam debitam, non evadit Homicidii reatum, si ex ejus opere mors hominis consequatur.* » « *Ille vero qui percutit mulierem praegnantem, loc. cit., art. 8 ad 2, quaest. 9, dat operam rei illicitae et ideo si sequatur mors mulieris vel pueri animati, non effugie Homicidii crimen, praesertim cum ex tali percussione in promptu sit quod mors sequatur. Quia tunc haud dubie mors sequens est hujus infelicis ictus effectum.* »

Adunque nel caso nostro Palamede è reo di Omicidio.

S. TOMMASO.

C A S O 4.°

Porfirio accidentalmente uccise un uomo senza averne alcuna volontà od intenzione. Devesi giudicarlo reo di Omicidio?

No di certo, chè dice l' Angelico loc. cit. art. 8, in corp.: « *Casus est causa agens praeter intentionem: et ideo ea quae casualia sunt simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria: et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum, consequens est, quod casualia, in quantum hujusmodi non sunt peccata.* »

Di ciò ne presenta un esempio la divina Scrittura nel Deuteronomio, al cap. 19, v. 4 e 5, in cui sta scritto così: « *Qui percusserit proximum suum nesciens, et qui.. nullum contra eum odium habuisse comprobatur: sed abiisse cum eo simpliciter in sylvam ad ligna caedenda, et in succisione lignorum securis fugerit manu, ferrumque lapsum de manubrio amicum ejus percusserit et occiderit, hic ad unam supradictarum urbium confugiet et vivet.* » È adunque verità a tutti perspicua l' Omicidio semplicemente casuale ed involontario non essere peccato assolutamente. Udiamo anche S. Agostino, *Epist.* 47, *alias* 154, n. 5. « *Absit, dice egli, ut ea quae propter bonum ac licitum facimus aut habemus, si quid per haec praeter nostrum voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputetur. Non igitur nisi voluntate peccatur.* » *Lib. de duob. natur., cap. 10, seu, n. 14.*

Progrediamo però a sentire l' Angelico, loc. cit. « *Contigit tamen quod non est actu et per se volitum et intentum esse per accidens secundum quod causa per accidens dicitur, removens prohibens; unde ille qui non removet ea, ex quibus sequitur Homicidium si debeat remove, erit quodam modo Homicidium voluntarium.* » « *Atqui hoc duplici fit modo diverso*, prosegue il Silvio dopo il Cardinal Gaetano, in 2. 2, quaest. 64, artic. 8, conclus. 2. Primo: « *Illicitum et mortale faciendo id, quod natura sua est periculosum et via quaedam ad Homicidium.* » Secondo: « *Non adhibendo diligentiam et cautionem quassitam in faciendo licito, ut probat decretalis Alexandri III, in cap. Presbyter; et alia Clementis III in cap. Ad audientiam de Homicidio volunt, casual., et ea mente dicunt theologic. mutuum posse indirecte operam conferri ad Homicidium.* » « *Alio modo indirecte* prosegue l' Angelico, 1, 2, quaest. 6, art. 3, in corp.; et ex eo ipso, quod non agit; sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, in quantum desistit a gubernando. »

Da questi principii di S. Tommaso è facile il conchiudere nel caso proposto, Porfirio non essere reo di Omicidio, perchè per una semplice eventualità uccise un uomo senza diretta od indiretta volontà di ucciderlo.

SILVIO.

C A S O 5.º

Gallinico, vedendo un uomo vicino a morire, pregato di accelerare il termine dei suoi di e dei suoi dolori, lo uccide. Può egli andar esente dalla taccia di omicida?

Questo caso lo abbiamo nel secondo libro dei Re 6, ecc., narrato colle seguenti parole: « *Casu veni in montem Gelboe, et Saul incumbebat super hastam suam ... et conversus post tergum suum, vidensque me advocavit ... dixit mihi ... Sta super me et interfice me ... stansque super eum, occidi illum: sciebam enim quod vivere non poterat post ruinam: vocansque David unum de pueris suis ait: Accedens irruo in ipsum qui percussit illum et mortuus est: et ait ad eum David: Sanguis tuus super caput tuum: os enim tuum locutum est adversum te dicens: Interfici Christum Domini.* » Sopra queste parole della Scrittura, che narra il caso proposto, l' Angelico Dottore prosegue, 3 p. sum. 447, art. 6, ad 3: « *Ille qui occidit hominem injuriam facit, non solum homini oc-*

ciso, sed etiam Deo et reipublicae; sicut etiam et ille qui occidit se ipsum. Unde et David damnavit illum ad mortem, qui non timuerat mittere manum, ut occideret Christum Domini, quamvis eo petente.»

Gallinico adunque non può essere scusato dallo aver commesso un Omicidio. S. TOMMASO.

C A S O 6.^o

Dinamo condannato a morte in giudizio, perchè aveva trucidato un uomo, fuggito dal carcere si nascose in un certo luogo di campagna. Fulgosio padrone di quel luogo ritrovatolo lo uccise come un uomo proscritto e condannato. Domandasi se Fulgosio sia reo di Omicidio.

Dice S. Agostino che sì, *in can. Quicumque 33, 13, quaest. 8, « Qui vero, sono le parole del Santo, sine aliqua publica administratione, maleficum, furem, sacrilegum et adulterum, perjurium, vel quemlibet criminisum interfecerit . . . velut homicida judicabitur, et tanto acrius, quanto non sibi a Deo concessam potestatem abusive usurpare non timuit.»*

Il parere di S. Agostino viene sostenuto dall' Angelico delle Scuole, il quale scrive così, *2, 2, quaest. 4, art. 3, in corp.: « Occidere malefactorem licitum est, in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet, cui committitur cura communitatis conservandae, sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Curam autem communis boni commissa est principibus, habentibus publicam auctoritatem, et ideo eis solum licet malefactores occidere (scilicet servatis servandis) non autem privatis personis.»* S. AGOSTINO.

C A S O 7.^o

Enguerrando soldato uccise un soldato nemico che andava verso di lui, camminando placidamente per istrada. È egli forse reo di Omicidio? Poscia vedutone un altro che era stato fatto prigioniero, e che si trovava senz' arme, parimente lo uccise. Anche in questo caso è egli reo di Omicidio?

Quanto alla prima parte diciamo che se Enguerrando non era di stazione, ned avea l'ordine di uccidere qualunque nemico, non poteva uccidere il soldato che a lui si presentava senza contaminarsi del delitto di Omicidio, poichè lo avrebbe ucciso di privata autorità. È questa la decisione di S. Agostino, *lib. 1, de Civ. Dei c. 16, in can. Milles. 2, 2, quaest. 5*, la cui autorità è lodata da Graziano nel suo decreto con queste parole: « *Miles, cum obediens potestati sub qua legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est Homicidii. Imo nisi fecerit, reus est imperii deserti atque contempti. Quod si sua sponte atque auctoritate fecisset in crimen effusi humani sanguinis incidisset. Itaque inde punitur si fecerit injussus, inde punietur, nisi fecerit jussus.* »

Alla seconda parte rispondiamo, non aver Enguerrando potuto uccidere l'altro soldato schiavo, ove non fosse stato per difendere la propria vita: « *Sicut rebellanti et resistenti violentia redditur, dice S. Agostino, Ep. 89, alias 205, num. 6, Ita victo vel capto, misericordia jam debetur: maxime in quo pacis perturbatio non timetur.* »

S. AGOSTINO.

C A S O 8.°

Eleonora nata di nobile lignaggio temendo che Ercole famiglio di un suo parente la tentasse di pudicizia, e questa virtù a lei rapisse, stabili di ucciderlo per conservare la propria pudicizia che sempre stimò più della stessa sua vita. Domandasi, 1.° se siasi fatta rea del mortale peccato di Omicidio; 2.° se a lei fosse lecito darsi la morte per evitare l'infamia.

Ad Eleonora non era lecito uccidere Ercole senza aggravarsi del peccato mortale di Omicidio col nome di conservare la propria virginità ed il proprio pudore, purchè perduta la virginità corporale, si fosse conservata pura nel cuore ed innocente nell'anima innanzi a Dio; poichè: « *Violentia non violatur pudicitia, si mente servatur: quoniam nec in carne violatur, quando voluntas patientis sua turpiter carne non utitur, sed sine consensione tolerat quod alius operatur.* »

Quanto alla seconda parte, se fosse lecito, cioè, ad Eleonora senza gravarsi di mortal colpa darsi la morte mentre non poteva per

altra via fuggire la perdita della virginità e dell' onore, rispondiamo con S. Tommaso che non le era lecito: « *Seipsum occidere est omnino illicitum,* » 2, 2, *quaest. 64, artic. 2, in corp.*

La prima ragione che ne dà l' Angelico si è, che avrebbe peccato contro la propria natura ed amore di sè: « *Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat: et ad hoc pertinet, quod quilibet naturaliter conservet se in esse et corruptentibus resistat, quantum potest: et ideo quod aliquis se ipsum occidat est contra naturalem inclinationem et contra charitatem, qua quilibet debet seipsum diligere: Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale.* »

La seconda ragione è, perchè: « *Quilibet homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, injuriam comunitati facit.* »

La terza ragione, perchè la vita è un dono di Dio, e da lui sola dipende. « *Tertio quia vita est quoddam donum, divinitus homini attributum, et ejus potestati subjectum, qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus: et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa, ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitae secundum illud Deuteronomii 32; EGO OCCIDAM ET EGO VIVERE FACIAM.* »

Finalmente dichiara a tutta evidenza il suo parere intorno al caso nostro dicendo, *ibid. ad 3*: « *Non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio; quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis.* »

S. TOMMASO.

C A S O 9.º

Euripide, sorpreso Lodovico in tempo di notte che lo derubava di quaranta zecchini, in cui consisteva tutta la sua facoltà, gli gridò contro affinché lasciasse la preda; ma Lodovico velocemente invece fuggendo fu colto da Euripide con una pietra che gli scagliò contro per ucciderlo, e realmente lo uccise. Con questo Omicidio peccò forse mortalmente ?

Alessandro IV, *Super caput Si vero 3, de sentent. excommun., etc. ; lib. 5, tit. 39*, intorno a questo caso dice così: «*Si hic timore (ne occidatur) alium occidat non incidit in canonem ... sed si pro rebus occideret, secus: quia tunc excederet modum.*» *Supr. cit. Intelleximus de Homicidio*. Ed il Concilio Meldense parla così, in *Can. Nemo 41, 13, quaest. 3*: «*Anathema est mortis aeternae damnatio; et non nisi pro mortali debet imponi crimine.*» Donde ne segue che Euripide è reo di mortale peccato.

Si può aggiungere a questo luogo per maggior dichiarazione della cosa quanto disse Alessandro III, in *cap. Suscepimus 16, de Homicid. volunt. vel casuali., lib. 5, tit. 12*: «*Verum quoniam expediebat potius post tunicam relinquere pallium, et rerum sustinere jacturam, quam pro conservandis vilibus rebus et transitoriis tam acriter in alios exardescere, abstineat iste humiliter ab altaris ministerio, et uterque peccatum suum studeat expiare.*» Così rispondeva ad un' abbate benedettino che lo consultava intorno a due religiosi, dei quali uno aveva ucciso un ladro notturno che gli voleva rapir le sue vesti. Intorno poi alle citate parole del già riferito Pontefice la Glossa conchiude così: in *cap. cit. Suscepimus init.* «*Pro amissione rerum temporalium nullus debet Homicidium incurrere.*»

FAGNANO.

C A S O 10.°

Olivario, negoziante italiano in Oriente, viene fatto schiavo, e duramente trattato da Assan suo padrone, il quale ogni tormento adopera per farlo abjurare il Cristianesimo. Ad Olivario si presenta l'occasione di poter uccidere Assan. Domandasi se possa farlo?

Non lo può, dice S. Agostino, *lib. 1, de Civit. Dei, cap. 21*: «*Quasdam vero exceptiones eadem ipsa divina fecit auctoritas, ut non liceat hominem occidi. His igitur exceptis, quos vel justa lex generaliter, vel ipse fons justitiae Deus specialiter occidi jubet; quisquis hominum vel seipsum, vel quemlibet occiderit, Homicidii crimine innoxetur.*»

S. AGOSTINO.

CASO 11.°

Fu agitata la questione in una radunanza se alcun pubblico magistrato, che si conosce reo di un capitale delitto, possa uccidersi: e diverse furono le opinioni. Domandasi che cosa stabilire dovraasi?

Eccone la risposta dell' Angelico, 2, 2, *quaest.* 64, *art.* 5, *ad 2*:
« Ille, qui habet publicam potestatem, potest licite malefactorem occidere per hoc, quod potest de ipso judicare: nullus autem est judex sui ipsius. Unde non licet habenti potestatem publicam seipsum occidere propter quodcumque peccatum. »

S. TOMMASO.

CASO 12.°

Biagio, governatore di una provincia, non può per altra via calmare una rivoluzione insorta che condannando a morte il pubblico esattore, che viene qual capo di questa accusato. Egli però lo conosce del tutto innocente. Può in questo caso condannarlo a morte?

Non lo può, dice S. Tommaso, 2, 2, *quaest.* 64, *art.* 6, *in corp.*:
« Nullo modo licet occidere innocentem, » il qual principio è appoggiato alle espressioni della Scrittura, *Exod.* 23, 7. *« Insontem et justum non occides. »*

Sopra un tal caso il Silvio discorre così, in 2, 2, *quaest.* 64, *art.* 6, *intit. et respons. ad argum.*: *« Solum eatenus licet aliquem hominem interficere, quatenus ejus vita est bono publico noxia, innocentis autem vita tantum abest ut sit noxia, ut potius sit conservativa et promotiva boni communis ... Occidere innocentem est per se malum juri que naturali contrarium, si loquamur de occisione innocentis, quae fiat per se, seu ex intentione citra peculiarem divinae voluntatis significationem; et quemadmodum fornicatio, mendacium et similia numquam possunt esse bona, ita modo jam dicto interficere innocentem numquam potest esse bonum. »*

SILVIO.

C A S O 13.°

Fra i casisti alcuni sostengono potersi troncare un qualche membro del corpo, quando ciò ritorna di utilità, altri lo negano. Di chi si dovrà tenere le parti.

Udiamo l'Angelico, 2, 2, quest. 65, rat. 1 in 2 quest.: « *Cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum; unde disponendum est de membris humani corporis, secundum quid expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidam utile est ad bonum totius corporis; per accidens tamen contingere potest, quod sit nocivum, puta, cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, et in sua naturali dispositione consistens non potest prescindi absque totius corporis detrimento, sed quia ipse totus homo ordinatur, puta, ad finem, ad totam communitatem cujus est pars . . . Potest contingere, quod abscissio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinetur tamen ad bonum communitatis in quantum alicui infertur in poenam, ad cohibitionem peccatorum: et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas majores culpas, ita etiam privatur membro propter aliqua culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatae personae, etiam volente illo, cujus est membrum, quia per hoc fit injuria communitati, cujus est ipse homo, et omnes partes ejus. Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate ejus, cujus est membrum putridum, membrum praescindere propter salutem totius corporis, quia unicuique commissa est cura propriae salutis: et eadem ratio si fiat voluntate ejus ad quem pertinet curare de salute ejus, qui habet membrum corruptivum. Aliter autem aliquod membrum mutilare est omnino illicitum.* »

S. TOMMASO.

C A S O 14.°

Contendono fra loro due Dottori se i principi ecclesiastici della Germania possano condannare a morte i malfattori pel bene comune. Chi di questi due ha ragione?

Udiamo anche in questo caso la risposta dell'Angelico, 2, 2,

quaest. 54, art. 4 ad 5: «*Praelati ecclesiastici, dic' egli, accipiunt officium principum terrae, non ut ipsi iudicium sanguinis exercent per se ipsos, sed quod eorum auctoritate per alios exercentur.*»

S. TOMMASO.

C A S O 15.°

Il giudice Giuliano conosce che l' uomo, il quale viene di varii Omicidii accusato, è innocente. Dalle deposizioni egli comparisce reo, e perciò meritevole di morte. Domandasi se Giuliano debba pronunziare la sentenza secondo la notizia che ha privatamente, o se debba stare alle deposizioni?

S. Tommaso risponde, 2, 2, quaest. 67, art. 2, nel modo seguente: «*Judex, si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens: quia ipse non occidit innocentem... Minister autem judicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire: alias excusarentur carnifices qui martyres occiderunt. Si vero non contineat manifestam injustitiam, non peccat praeceptum exequendo: quia ipse non debet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium exhibet.*»

S. TOMMASO.

C A S O 16.°

Genghiscan, potentissimo sovrano della China, discopre sua moglie rea di un secreto adulterio, si sdegna, e la uccide occultamente. Domandasi se egli avesse questo potere?

Risponderemo essere comune opinione, a lui non appartenersi l'ucciderla. S. Tommaso infatti insegna, 2, 2, quaest. 67, art. 3, dove riferisce la dottrina di S. Ambrosio, in 1 ad Cor. 5: «*Quod iudicis non est sine accusatore damnare: quia Dominus Judam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abjecit.*» Poi prosegue: «*Judex est interpres justitiae. Unde, sicut philosophus dicit in 3 Ethic., homines*

ad judicem confugiunt ad quamdam justitiam animatam. Justitia autem, sicut supra dictum est, non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quod judex inter aliquos duos dijudicet: quod quidem fit cum unus est actor, et alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem judicio condemnare judex, nisi habeat accusatorem, secundum illud Act. 25. Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem, priusquam is qui accusatur, praesentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina quae ei objiciuntur.» Quindi soggiunge, in resp. ad 2: «*Nec satis est quod ipse judex videat: quia ex eo quod judex ipse videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici judicii, quod tenet locum accusatoris.»*

S. TOMMASO.

C A S O 17.º

Antonio domanda al suo confessore, se colui che viene infamato con parole, con percosse, sia in obbligo di fuggire per non lasciarsi prendere dallo sdegno ed uccidere colui che lo offende. Qual sarà la risposta del confessore ad Antonio?

Purchè questo confessore ricorra ai santi Padri Basilio ed Agostino, egli avrà pronta la risposta per Antonio. S. Basilio infatti dice in *Reg. brev.*, reg. 36: «*Reddere quidem, cui honorem honorem jussimus: quaerere autem honorem vetiti, cum Dominus dixerit, Joan. 5: «Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam quae a solo Deo est, non quaeritis?» Ex quibus intelligitur quod gloriam ab hominibus quaerere manifestissimum est argumentum infidelitatis, et animi alieni a cultu Dei, cum Apostolus dicat: «Si adhuc hominibus placerem, etc.»»*

S. BASILIO.

OMISSIONE. *Ved. MESSA, OFFIZIO.*

ONESTÀ. *V. IMPEDIMENTI DI PUBBLICA ONESTÀ.*

ONORE. *Ved. FAMA.*

OPERE SERVILI

Quantunque per sentimento unanime dei Padri, i veraci cristiani aver non dovrebbero giorni per il divin culto prescritti, mentre in ciascuno sarebbe d'uopo che quel Nume Supremo; che gli creò, profondamente adorassero, Sant'Agostino, *lib. 10 de Civ. Dei*, alla dottrina del quale riflettendo il cardinal Baronio: « *Ex his, dice, inferri posse videtur, ea potissimum ratione in Ecclesia antiquitus institutum, ut dies hebdomadae omnes feriae nomine dicerentur.* » Tuttavolta, considerando la Chiesa essere omai così scarso il novero di quei ferventi cattolici, che un perpetuo sabbato osservano, S. Gio. Gristomo, *hom...* « *Omne tempus est tempus diei festi christianis;* » compassionevole verso gl' intiepiditi suoi figli, determinò alcuni giorni precisi, nei quali abbandonata ogni cura terrena, e da ogni tumulto lontani, riconoscessero il grande Iddio col sacrificio di un cuore contrito e compunto, attendendo unicamente all'interesse sommo, difficilissimo, irripetibile dell' eterna salute.

Tali sono i sentimenti dell' apostolo S. Paolo: « *Operam datis et quieti sitis, et ut vestrum negotium agatis.* » Affinchè i fedeli santificassero questi giorni festivi, decretarono i Padri in varii Concilii, e segnatamente in quello di Tours nell' anno 813, che distribuito in diverse ore l' uffizio divino pubblicamente si celebrasse dai sacerdoti, affinchè vi assistessero i laici; al che astretti furono ancora dai Capitolari dei re di Francia, *l. 6, c. 205*. L' adempimento di questa legge formava il primo oggetto d' indagine per il Vescovo, o arcidiacono, o arciprete in occasione di visita pastorale. Presso Reginone, *de Eccl. Discipl., lib. 2 de inquis., n. 52*, di più, nel secolo XI fra i decreti del re Ferdinando e della regina Sancia, promulgati l' anno 1050, con il consenso dei Vescovi della Spagna, nel Sinodo Cajacense al *cap. 6*, leggesi: « *Sexto vero titulo admonemus, ut omnes christiani, die sabati advesperascente, ad Ecclesiam concurrant, et dominicas matutinas, missas et omnes horas audiant.* »

Dai non interrotti esercizi di pietà, a cui ciascun cristiano è nei giorni festivi strettamente tenuto, con chiarezza rilevasi, non potersi in questi giorni fare alcuna di quelle Opere che servili addimandansi. «*Sabbatizzare* (dice il Catechismo Rom., part. 3, n. 15), *cessare et quiescere latino vocabulo appellatur, quia significatione fuctum est, ut sabbati nomine dies septimus diceretur, quoniam absoluta, perfectaque mundi universitate, Deus ab omni opere, quod fecerat, requievit.*» E quindi è che, dopo avere Iddio comandata la santificazione di esso, soggiunge, nel cap. 20 dell' Esodo: «*Non facies omnes opus in eo, tu et filius tuus et filia tua, servus tuus et ancilla tua, jumentum tuum et advena, qui est intra portas tuas.*» «*Quibus verbis* (il medesimo Catechismo, al n. 31, soggiunge) *ad id primum instituimur, ut quaecumque divinum cultum impedire possunt, omnino vitemus: facile enim perspicui potest, omne servilis operis genus prohiberi, non quidem ea re, quod sua natura, aut turpe, aut malum sit, sed quoniam mentem nostram a divino cultu, qui finis praecepti est, abstrahit.*»

Nel Codice Giustiniano leggonsi particolarmente le seguenti parole: «*Omnes iudices, urbanaeque plebes, et cunctarum artium venerabili die solis quiescant.*» *Tit. de Feriis*. Dalla stessa venuta di Cristo il primo regnante, che ne facesse rigorosissima legge, credesi dal dotto autor delle Note, essere Costantino. *In epist. 3, lib. 11 S. Gregorii*, aggiungendo: «*Alii imperatores non tam de opere, quam de iudiciis statuerunt. Sic Theodosius, ut in die Dominico emancipare ac manumittere licet, reliquae causae vel lites quiescant.*»

Comunque siasi però, ella è cosa certa che nei giorni di domenica e di festa più strettamente proibivasi l'esercizio delle cure forensi, di quello che dalle leggi si vietasse l'occupazione delle opere manuali, sì perchè poteansi quelle agevolmente differire, come pure perchè più d'ogni altra cosa distraggono ed allontanano la mente dalla considerazione dei divini misteri.

Nei susseguenti secoli inibironsi tali opere eziandio dalle leggi ecclesiastiche e civili, e primieramente dal capitolare del re Carlo di Aquisgrana dell'anno 789, *lib. 1, cap. 39, ibi*. «*Statuimus quoque secundum quod in lege Dominus praecepit, ut Opera servilia diebus Dominicis non agantur, sicut et bonae memoriae genitor meus in suis*

synodalibus edictis mandavit... Aggiungendone la ragione: « *Ut omnimodis honor et requies die Dominico persolvatur. Sed et ad missarum solemniam ad Ecclesiam undique conveniant, et laudent Deum pro omnibus bonis, quae nobis in illa die fecit.* » Dal Concilio di Parigi del 1429, dal Concilio III di Milano sotto S. Carlo, e finalmente dal secondo di Cambray, coi quali concorda l'editto di Filippo II nel Sinodo nominato. Concorda il *cap. 1* ed ultimo *de Feriis*, e la *constit.* di Pio V che comincia: *Cum primum.*

Da tutte le leggi adunque altamente si vietano nei giorni festivi le Opere servili, meno che quelle che dalla legge o dalla legittima consuetudine, sono tollerate, come, cuocer cibi, purgar letti, lavare utensili, ed altre di simil genere, *cap. 3 de Feriis*. Non sono eccettuati dalle Opere servili gli esercizi rurali. Si concedono tuttavia quando vi concorra una vera e non affettata necessità. In tal circostanza però deesi al superiore domandare l'opportuna facoltà, la quale il Vescovo suole comunicare ai parrochi di campagna in ordine alle opere rusticali: le quali sono, caricar carri, raccogliere messi e frutta, segar erba, adunar fieno e simili, quando sovrasti pericolo di tempesta. Lambertini, *Inst. Eccl.* 55, §. 35.

Diconsi poi servili quelle Opere corporali che dagli indigenti e dai servi (dalla condizione dei quali è derivato appunto un tal nome) Vedi Van-Espen, *loc. cit., sect. 2, tit. 2, n. 6, p. 520*, si esercitano per la necessità o per il comodo del corpo, cioè qualunque esercizio che meccanico o rurale addimandasi. Non così però deesi dire delle arti liberali, come leggere, scrivere e simili, perciocchè queste dirette sono al raffinamento dell'ingegno ed alla cultura dell'animo.

La caccia, la pesca, la pittura, il viaggiare, « *Nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati, puta si quis doceat verbo vel scripto.* » S. Tommaso, 2, 2, *quaest. 122, art. 4 ad 3*, opere sono in egual modo servili, in quanto che ordinate sono all'utilità corporale. Quindi dal Sinodo di Meaux dell'anno 845 nei di festivi espressamente si vietano la pittura e la caccia, la qual proibizione similmente cade sulla pesca, come bene apparisce dal *cap. de Feriis*, in cui se ne permette l'esercizio in caso di somma necessità. « *Si tamen* (dice lo stesso Autore, nel *luog. cit., l. 15, c. 18, §. 10*) *necessitas*

urgeat piscandi, et quod statutis anni diebus fiat transitus piscium, quo elapso temporis articulo, piscatio eorum nulla fieret, tunc pauperioribus piscatoribus datum est, ut operi illi incumbere possint, dummodo id non praestent die Nativitatis Domini, Epiphaniae, Paschatis, Ascensionis, Pentecostes et Corporis Christi, juxta ac olim concessum fuit Trevirensibus ab Alexandro III.»

In ordine ai mercati ed alle fiere, si consultino le due apostoliche Costituzioni dello stesso Benedetto XIV, la prima delle quali comincia: *Paternae Charitatis, tom. 1, Bullar, pag. 38*, la seconda: *Ab eo tempore, pag. 582*. Sono inoltre da considerarsi attentamente le opere insigni del nominato pontefice, e precisamente *de Synodo Dioec., l. 13, c. 17, n. 7, e c. 16, n. 10 Inst. Eccl. 45, 64, 76*, ove parla dei balli, dell' arte dei mulinari, e di tuttociò che concerne l' osservanza delle feste.

Quattro sono ordinariamente le cause, le quali esentano dall' obbligo di astenersi dalle Opere servili: 1. La necessità propria o di altri; 2. La carità verso Iddio; 3. L' amore del prossimo; 4. La legittima suprema dispensa. Per la prima scusati vengono i poveri, premessa l' assistenza ai divini uffizii, fra i quali tiene in primo luogo il sacrificio della messa, il quale deve ascoltarsi dai fedeli, sotto pena di grave colpa, intieramente. *Ex cap. 62 de Consecrat., dist. 1, ubi: « Missas, die Dominico, saecularibus totas audire speciali ordine praecipunt; ita ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non praesumat, »* non solo in ordine al sacrificio, ma eziandio riguardo alla liturgia, cioè preci, lezioni e cerimonie; onde nel *cap. Omnes fideles, de Consecr., dist. 1*, dicesi: « *Qui autem non perseverant in oratione usque dum missa peragatur . . . convenit communionem privari: »* e tutto ciò da un solo sacerdote eseguito, avendone Innocenzo XI condannata la contraria proposizione: « *Satisfacit praecepto Ecclesiae de audiendo sacro, qui duas ejus partes, immo quatuor simul a diversis celebrantibus audit. »* Richiedesi inoltre, per la soddisfazione del precetto, l' intenzione di ascoltarla, siccome azione sacra con cui rendesi a Dio il culto supremo: secondariamente l' umana presenza fisica: in terzo luogo la presenza morale; onde il clero Gallicano, nel 1700, condannò come eretica la seguente proposizione: « *Ecclesiae praecepto (di ascoltar la*

nessa) *satisfit per reverentiam exteriorem, animo licet voluntarie in aliena, immo in prava cogitatione defixo,*» e la remozione dello scandalo, quando altrimenti provvedere non possono all' indigenza della propria famiglia: i servi e le ancelle dal comando coartate dei propri padroni, quando a questi non sia loro possibile l' opporsi senza notevole nocumento, bene inteso però che ciò rare volte succeda, e che l' esecuzione del comando non cada in disprezzo della legge e della religione: i costruttori di ponti, fontane e strade, allorchè la sospensione del lavoro porti pregiudizio alla pubblica utilità: finalmente i contadini nei casi sopra accennati, ed i sarti nell' occorrenza di esequie solenni, o di nozze, purchè non abbiano volontariamente ritardato il lavoro al giorno festivo.

Scusa in secondo luogo, come si è detto, la pietà verso Dio, in ordine a quelle opere che al divin culto prossimamente appartengono, non così quelle che lo riguardano remotamente, quindi se è lecito ornar gli altari ed i templi, non lo è formar gli ornamenti e costruir di essi ancora gratuitamente le mura. Anche la carità verso il prossimo induce una causa legittima, onde potersi senza veruna colpa nei servili esercizi impiegare; onde è che per tale oggetto, non è vietato in giorno festivo l' apparecchio dei medicinali opportuni per l' uso degl' infermi, mercechè, giusta l' oracolo di Gesù Cristo: «*Licet sabbathis benefacere,*» *Matth., cap. 12, vers. 12; Marc., cap. 3, vers. 4; Luc., cap. 6, vers. 9.* Esenta finalmente dall' obbligazione di astenersi da alcune opere l' indotta consuetudine, tollerata dal Vescovo: così, in alcuni luoghi e provincie, permesse sono la caccia e la pesca per moderato sollievo, terminati i pubblici divini uffizii: la compra e vendita di cose di tenue rilievo, specialmente necessarie al vitto quotidiano: l' esercizio dei barbieri verso i campagnoli ed artefici, i quali in altri giorni occupati si trovano nei loro lavori. «*In dioecesi, ubi adest consuetudo exercendi artem barbitonsoriam, etiam die festo, permitti potest, sed tantummodo definitis diebus, non vero omnibus; Opus est tamen servile, nec nisi a consuetudine tolerandum.*» Benedetto XIV. *Instit. Eccl.* 43. Il Sinodo di Parigi del 1429, *cap. 25,* condanna, siccome abuso, l' esercizio di tal mestiere, come pure quello dei maniscalchi senza l' urgente necessità, ed ordina ai Vescovi di pren-

dervi l'opportuno riparo. L'osservanza in somma del sabbato in ordine alle circostanze del tempo, e del modo e del luogo, per la massima parte (sono i sensi del Lambertini) rilasciati furono alla saggia determinazione dei prelati.

Verte fra i teologi la questione, se con qualunque peccato grave si violi la festa, cosicchè aggiunga questo una nuova specie di malizia mortale contro la religione. Alcuni vi sono che stanno per la negativa, mercechè dicono essi, il peccato non è propriamente Opera servile, ma soltanto in senso metaforico, non essendo questo proprio dei servi ma comune a chiunque; convengono essere opposto assai più al fine del precetto, ma dissentono essere contra la sostanza di esso: quindi concludono, che la circostanza del giorno sacro, accresce di per sè stessa la malizia veniale. All'opposto sentono i secondi, e sostengono la loro proposizione primieramente con l'autorità di Sant'Agostino, *serm. 22*: «*Ille vero observat sabbatum, qui non peccat: ita enim praecipitur: Omne opus servile non facietis. Omnis qui facit peccatum servus est peccati*»; di S. Gregorio Nisseno, *7 in Eccl.*: «*Quaerendum est ergo quod sibi velit praeceptum otii sabbati? ut nihil agamus illorum, quorum opus est vitium.*» Dal *cap. 1 de Feriis omnes dies dominicos cum omni veneratione decernimus observari, et ab omni illicito Opere abstinere*. Concordano S. Tommaso, *2, 2, quaest. 122, art. 4 ad 3*; Sant'Antonino, *p. 1, tit. 14, c. 4, §. 4*. Altri finalmente (e questi hanno molti seguaci) distinguono quei peccati che includono una opposizione speciale al precetto ed all'adempimento di esso, come l'ubbriachezza, la quale per lungo tempo priva del potere prossimo di attendere alle cose divine, come pure la sedizione ed altri simili, i quali contraggono una certa specie di malizia mortale contro la religione. Questi convengono, che violano assolutamente il precetto; il contrario sostengono degli altri, aggiungendo che i Padri citati parlano del fine del precetto e del di lui mistico senso.

C A S O 1.°

Alberto nei giorni festivi, dopo di avere ascoltata la messa, cui procura assistervi per tempo, frequenta una società in cui si danza sino all'ora del pranzo, e ritorna alla sera per passarvi tutta la notte.

Giovanni nella mattina assiste alla messa parrocchiale, poi frequenta il passeggio, la conversazione, indi nel dopo pranzo si arreca al teatro diurno, terminato il quale, corre subito all'opera. La madre di Alberto riprende il figlio perchè in cotal modo si diporta, ed il padre di Giovanni dice che queste Opere sono proibite in cotal giorno.

Alberto soggiunge, che non essendo opere materiali la danza, e prendendola solamente come mezzo di ricreazione non trascurando la messa e la benedizione, ritrova non essere opera peccaminosa. Quasi la medesima risposta dà Giovanni al suo padre. Domandasi adunque se queste e simili Opere sieno permesse o no nei giorni festivi?

La risposta sarà deliberata dal dire dei santi Padri e Concilii. S. Basilio per primo così si esprime: « *Capita honestis opera velaminibus retegentes, Deum, et ejus Angelos despicientes, ad marium aspectus impudentes diffusae, comas, tunicarum luxum ostentantes, pedibus gestientes, ac oculo petulco, risu lascivo, ad saltationem insanientes, juventutis intemperantiam in se provocantes.* » Tom. 1, hom. 14, in ebriet. et lux. Sanctus Augustinus conc. 1 in Psal. 32: « *Observa diem sabbati, non carnaliter, non judaicis deliciis, qui otio abutuntur ad nequitiam. Melius enim tota die foderent quam tota die saltarent.* » Similiter ita habet in Psalm. 91: « *Melius est enim arare quam saltare. Illi a bono opere vacant, ab opere nugatorio non vacant.* » Sanctus Ignatius martyr, epist. ad Magnesianos scribit, « *sabbatum ab eo spiritualiter celebrari qui in lege Domini meditatur, non ad praescripta spatia ambulans, et saltationibus, lusibusque insanis gaudens.* » S. Cirillo Alessandrino ebbe un gravissima e ferventissima orazione in cui così si esprime, lib. 8, cap. 5, Joan. 17: « *Id ne est, o christiani, celebrare diem festum, indulgere ventri, et inconcessis voluptatibus habenas laxare? . . . Diebus ad exercenda servilia Opera concessis, unusquisque suo intentus est operi, et abstinet a crapula, ludis, et vanitatibus; diebus autem festis passim concurritur ad cauponam, ad ludos, ad spectacula, et choreas, in derisionem divini Numinis, et diei praevaricationem.* » S. BASILIO.

C A S O 2.º

Le operazioni di Luigi, Carlo, Giuseppe nei giorni festivi consistono tutte nel recarsi alle loro ville per riscuotere i crediti, per fare

contratti, far trasportar generi dalla villa alla città, e simili altre cose. Adducono per pretesto che essendo grandemente occupati negli altri giorni, ove non attendessero a ciò nella festa, andrebbero a male le cose loro, e ne soffrirebbero grave danno. Domandano adunque al loro confessore se possano continuare in queste opere. Che cosa dovrà rispondere il confessore ?

A regolare la risposta dell'interrogato confessore altro non faremo che riferire intorno a questo punto le parole della Bolla di S. Pio V, e la dichiarazione fattane dalla sacra Congregazione dei Riti, secondo che il Barbosa la riferisce. Ecco adunque da prima le parole della Bolla: « *Cum primum . . . dierum festorum observatio ad cultum Dei maxime pertineat, et in lege divina praecipitur: cupientes abusus prae-
vovos, qui ex eorum inobservantia invaluerunt, omnino corrigere, et anti-
quorum canonum statuta renovantes, mandamus ut omnes dies dominici,
et praecipue in honorem Dei, B. Mariae Virginis et sanctorum Apo-
stolorum feriat, cum omni reverentia observentur, et omnes in diebus prae-
fatis ecclesias . . . frequentent, divinis officiis devote intendant, ab omni
illicito et servili Opere abstineant, mercatus non fiant, profanae nego-
tiationes et judiciorum strepitus conquiescant. Qui vero in diebus prae-
fatis opus aliquod illicitum fecisse deprehensus fuerit, praeter divinam
ultionem, et amissionem animalium, quibus ad vecturam utetur, etiam
graves poenas incurret ab itrio nostro.* » Dichiarò poi la sacra Congre-
gazione dei Riti riferita dal Barbosa, tom. I *Collect. Doct. in lib. 2,*
*decretal. de Fer., tit. 9, c. Omnes dies, n. 5, his verbis: « Praeceptum
de dominicis et festivis diebus, etc., » pluribusque omissis, haec in eadem
habentur: « Ceterum his diebus (prosequitur dicta sacrae Rit. Congrega-
tionis declaratio) licere agasonibus, ac aliis jumentorum vectoribus, seu
mercium conductoribus, bajulis et aliis hujusmodi servientibus, ac mini-
stris sarcinas et onera nundinarum causa exonerare, et deponere, in-
ceptumque iter, missa tamen prius audita, transeundo prosequi et conti-
nuare. Non autem debere sarcinas componere et jumenta onerare ad iter
de novo incipiendum. Neque mercatoribus, aut aliis civibus, et viatoribus
his diebus, etiam clausis apothecis, merces vendere, aut asportare licere;
nisi tantum ad victum necessaria, aut alia minuscula et modici momenti
opera jam conflata et elaborata pro transeuntium hospitem, advenarum*

et exterorum urgenti et praesentanea necessitate et opportunitate : in quo partes erunt Episcopi, propositis edictis providere ut in primis hi festi dies debita observatione colantur, simulque populorum confluentium necessitatibus, quantum sine divina offensione fieri potest, consulatur. Quoad judicia autem, quae dominiois et festis silere debent, id observari poterit quod jure communi permittitur in quibusdam urgentibus casibus, qui moram et dilationem non patiuntur. In quibus et aliis jurisdictionem consulum nundinis praepositorum concernentibus constitutiones et summorum pontificum si quae habent privilegia et allegatum Breve felic. recordat. S. Pii V, servanda esse statuit. » BARBOSA.

C A S O 3.º

Giuliano pastore patisce un male cutaneo, e nella montagna in cui abita non trovasi medico; vi sono molte erbe salubri, di cui egli conosce la forza. In giorno di festa, dopo ascoltata la messa, egli incomincia a girare per rintracciar quelle erbe che possono a lui giovare. Le opere di tutta la giornata versano in ciò. Domandasi se con queste opere egli si aggravi di colpa?

Risponderà l'Angelico, 2, 2, quaest. 122, artic. 4 ad 3, dicendo: « *Quilibet autem, tam servus, quam liber, tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo: praecipue quidem in his, quae ad salutem corporis pertinent, secundum illud, Prov. 24, erue eos qui ducuntur ad mortem: secundario autem etiam in rerum damno vitando, secundum illud Deuter. 22: Non videbis ovem fratris tui, aut bovem errantem, et praeteribis, sed reduces fratri tuo. Et ideo opus corporale, pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum. Non enim est contra observantiam sabbati quod aliquis comedat, et alia hujusmodi faciat, quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabaei non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati... Et propter hoc etiam excusat Dominus, Matth. 12, discipulos suos, qui colligebant spicas die sabbati propter necessitatem quam patiebantur Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbatum. »*

S. TOMMASO.

OPINIONE PROBABILE. V. PROBABILISMO.



OPPOSIZIONE AL MATRIMONIO. V. MATRIMONIO.



ORATORIO. Ved. CAPPELLA.



O R A Z I O N E



Della natura e divisione dell' Orazione.

Uno degli atti di religione è l' Orazione, che S. Tommaso definisce nel modo seguente, 2, 2, *quaest.* 83, *art.* 1: « *Oratio est petitio decentium a Deo.* » Intorno a questa definizione il Concina, *lib.* 2, in *Decal. Theol. Dogm. Moral.*, tom. 2, *Edit.* 2, *Romae* 1755, p. 188 discorre così: « *PETITIO generis locum obtinet. Per hanc enim Oratio convenit cum alia petitione, quae oratio non est. DECENTIUM, quod vices gerit differentiae. Per hanc quippe particulam indicatur, decentia esse debere quae oratione postulantur. A DEO. Haec est ultima particula, quae Orationem actum religionis ostendit. A Deo enim solo petenda dona omnium naturalia, tum supernaturalia, confitemur illum omnium rerum principium, illius excellentiam reveremur, eidem subjicimur, et nostrae egestatis praesidia ab illo solo petimus.* » Dalla definizione data, l' Angelico ne inferisce questa conseguenza. « *Ergo patet quod Oratio, de qua nunc loquimur, est rationis actus.* » A questa illazione ne premette la seguente ragione. « *Res in ordinem dirigere, ac in finem dirigere, actus est intellectus. Porro Oratio, cum sit petitio auxiliorum, quibus hominis infirmitas sublevatur, reipsa disponit et dirigit; quae munia ad intellectum pertinent. Igitur Oratio actus est intellectus practici.* »

L' Orazione è molteplice. Primo si divide in interiore ossia mentale, ed in esteriore ossia vocale. Amendue ci sono descritte, commendate ed ordinate dalla Scrittura. Della prima dice il profeta, *psalm. 26*: «TIBI DIXIT COR MEUM, EXQUISIVIT TE FACIES MEA;» e nel salmo *38*: «IN MEDITATIONE MEA EXARDESCET IGNIS.» Questa Orazione non consiste in una certa inerzia della mente od in una sola sospensione dell' intelletto, come contendevano i Quietisti; ma negli atti dell' intelletto per cui con un fervente studio onoriamo i divini attributi, cioè la bontà, la clemenza, e gli infiniti benefizii che ne fa Dio: e tutta tutta risplende negli atti di amore, di desiderio, di fiducia, e negli altri pii affetti, con cui bramiamo le cose celesti. Il supremo grado di questa interna Orazione si chiama contemplazione, per cui meditiamo, erigendosi da questa valle di miserie, Iddio stesso e le sue immense perfezioni.

Dell' altra, che si chiama Orazione vocale, l' Apostolo parla così, *Hebr. 13*: «PER JESUM OFFERAMUS HOSTIAM LAUDIS DEO, IDEST FRUCTUM LABORUM CONFITENTIUM NOMINI EJUS.» Sebbene le parole non sieno assolutamente necessarie per manifestare a Dio le nostre bisogna, pure sono necessarij questi segni esteriori: sì perchè l' uomo consta di mente e di corpo, e secondo amendue queste parti deve a Dio sudditanza e servizio: sì ancora perchè non è l' anima sola che abbisogni di ajuto, ma parimenti il corpo: sì finalmente perchè queste esteriori parole eccitano gli affetti interni, ed accendono e fomentano più facilmente i pii movimenti dell' anima: e sono necessarie per manifestare la interiore Orazione, e per eccitare la divozione del prossimo, secondo il dire di S. Agostino, *Epist. 121, cap. 9*: «*In ipsa ergo fide, et spe, et charitate continuata desiderio semper oramus. Sed ideo per certa intervalla horarum, et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobis ipsis innotescamus, et ad hoc augendum nos ipsos acrius excitemus. Dignior enim sequitur effectus, quem ferventior praecedat affectus. Ac per hoc et quod ait Apostolus: SINE INTERMISSIONE ORATE, quid est aliud quam beatam vitam, quae nulla, nisi aeterna est, ab eo qui eam solus dare potest, sine intermissione desiderare?*»

Finalmente l' Orazione, per ciò che riguarda l' uomo che la fa, si

divide in privata e pubblica. La pubblica si fa pel bene del popolo da un pubblico ministro a nome della Chiesa; la privata da un uomo privato a suo beneplacito. La pubblica preghiera deve esser sempre vocale, come insegna S. Tommaso, 2, 2, *quaest.* 85, *art.* 12: «*Duplex est Oratio: communis et singularis. Communis quidem Oratio est quae per ministros Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offertur: et ideo oportet quod talis Oratio innotescat toti populo, pro quo profertur: quod non posset fieri, nisi esset vocalis. Et ideo rationabiliter institutum est, ut ministri Ecclesiae hujusmodi Orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire. Oratio vero singularis est quae offertur a singulari persona cujuscumque sive pro se, sive pro aliis orantis: et de hujusmodi Orationis necessitate non est quod sit vocalis.*»

Della necessità dell' Orazione.

L' Orazione è necessaria alla perseveranza ed alla salute eterna tanto di necessità di mezzo, quanto di necessità di precetto. Ciò non solamente sostengono S. Tommaso, 2, 2, *quaest.* 83, *art.* 2, *et in* 4, *dist.* 15, *quaest.* 14, *art.* 1; Durando *in* 4, *dist.* 15, *quaest.* 12, *n.* 5; Giovanni da S. Tommaso, 2, 2, *quaest.* 58, *disput.* 27, *art.* 5; Lessio, *lib.* 12 *de justit.*, *cap.* 37, *dub.* 3; Bonacina, *disput.* 1, *de Hor. Canon.*, *quaest.* 2, *punct.* 1, *num.* 2; Layman, *lib.* 4, *tract.* 1, *cap.* 1, *num.* 2; Azorio, *lib.* 9, *cap.* 34; Filliucio, *tract.* 23, *cap.* 2, *quaest.* 5; Patri-zio Sporer, *tract.* 2, *in* 1 *praecept. Decal.* *cap.* 7, *sect.* 4, *num.* 2; Tamburino, *lib.* 2, *in Decalog.* *cap.* 4, § 2, *num.* 3; Constanzo Roncaglia, *tract.* 7, *quaest.* 1, *num.* 5; Castropalao, *tract.* 7, *disput.* 1, *punct.* 9; Silvio *in* 2, 2, *quaest.* 83, *art.* 2; ma ancora evidentemente lo prova il Concilio Tridentino dicendo, *sess.* 6, *cap.* 11: «*Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis et petere quod non possis; et adjuvat ut possit.*» Questa stessa dottrina viene insegnata in molti luoghi da S. Agostino; *serm.* 1, *de S. Stephano*, dice: «*Si Stephanus sic non orasset, Ecclesia Paulum non haberet.*» Ove parla del dono della perseveranza, dice, *cap.* 16: «*Sunt etiam qui propterea vel non orant, vel frigide orant, quoniam Domino dicente didi-*

cerunt scire Deum quid nobis necessarium sit priusquam petamus ab eo. Num propter tales hujus sententiae veritas deserenda, aut ex Evangelio delenda putabitur? Immo, cum constet Deum alia etiam non orantibus praeparasse, sicut usque in finem perseverentiam: profecto qui ex se ipso hanc se habere putat, non orat ut habeat. Cavendum est igitur ne dum non timemus, tepescat hortatio, extinguatur oratio, accendatur elatio.» Gennadio, nel libro dei dogmi ecclesiastici, cap. 56, dice: «Nullum credimus ad salutem, nisi Deo invitante, venire: nullum invitatum salutem suam nisi Deo auxiliante, operari: nullum nisi orantem, auxilium promereri.» S. Prospero lib. 2, de vocation. gentium. parla così: «Orationum sollicitudinem divinae electionis proposito non resolvi uno testimonio evidenter probabo, ut cetera studio brevitatis omittam. In libro igitur Tobiae ad filium ejus Tobiam Raphael Angelus dicit, cap. 6: MEMOR ESTO MANDATORUM PATRIS TUI, QUONIAM PRAECEPTUM TIBI ACCIPERE DEBERE UXOREM DE GENERE PATRIS TUI. ET NUNC AUDI ME: NOLI COMPUTARE DAEMONIUM ILLUD, SED POSTULA EAM ... SURGITE PRIMUM AMBO: ET DEPRECAMINI DOMINUM COELI, UT DETUR VOBIS MISERICORDIA ET SANITAS, ET NOLITE TIMERE: TIBI ENIM DESTINATA EST ANTE SAECULA ... Quamvis enim statuit Deus nulla possit ratione non fieri, studia tamen non tolluntur orandi ... cum implendae voluntatis Dei ita sit praeordinatus effectus, ut per laborem operum, per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum fiant incrementa meritorum.»

Esser divino il precetto dell' Orazione, lo affermano tutti i Teologi, e lo dimostrano ad evidenza le divine testimonianze. L' Evangelista S. Luca, cap. 18, dice: «OPORTET SEMPER ORARE, ET NON DEFICERE.» S. Matteo, al cap. 17: «VIGILATE ET ORATE, UT NON INTRETIS IN TENTATIONEM;» ed al cap. 7: «PETITE ET ACCIPIETIS.» S. Paolo, scrivendo a quelli di Tessalonica, dice, cap. 5: «SINE INTERMISSIONE ORATE;» ed a Timoteo nella prima sua lettera, al cap. 2: «VOLO VIROS ORARE IN OMNI LOCO ... SIMILITER ET MULIERES.» S. Tommaso dimostra questo particolar precetto con le seguenti parole, 2, 2, quaest. 83, art. 3, ad 2: «Non solum petere quae desideramus, sed etiam recte aliquid desiderare sub praecepto cadit: sed desiderare quidem cadit sub praecepto charitatis; petere autem sub praecepto religionis: quod quidem ponitur, Matt. 7: «PETITE ET ACCIPIETIS.»

In quanto al tempo in cui l'Orazione deve essere fatta, io riferirò le dottrine di S. Tommaso, del Suarez, Concina. S. Tommaso, 2, 2, quæst. 58, art. 14, in corp.: «*De Oratione dupliciter loqui possumus: uno modo secundum seipsam, alio modo secundum causam suam. Causa autem Orationis est desiderium charitatis, ex quo procedere debet Oratio: quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute: ... Et secundum hoc Oratio debet esse continua... Sed ipsa Oratio secundum se considerata, non potest esse assidua: quia oportet aliis operibus occupari.*» Più chiaramente discorre di ciò ad 4: «*Aliquis continue orat vel propter continuitatem desiderii, ut dictum est; vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret, vel propter affectum sive in ipso orante, qui etiam post Orationem remanet magis devotus, sive etiam in alio.*» Sebbene però, al dire dell' Angelico, chiaro bastantemente sen sia, pure mi piace a questo luogo di aggiungere ancora un nonnulla di lui. Egli adunque scrive così, in 4, sent., dist. 15, quæst. 4, art. 1, quæstiunc. 5: «*Oratio cadit sub praecepto et determinate et indeterminate. Determinate quidem ad aliquas Orationes ex praecepto tenentur illi, qui ex officio sunt medii inter Deum et populum constituti, sicut ministri Ecclesiae: unde ex officio eis incumbit preces ad Deum in persona Ecclesiae fundere: et ideo ex statuto Ecclesiae tenentur ad horas canonicas dicendas. Sed indeterminate ad Orationem quilibet tenetur ex hoc ipso, quod tenetur ad bona spiritualia sibi procuranda, quae non nisi divinitus dantur: unde alio modo procurari non possunt, nisi ut ab ipso petantur: et etiam ex hoc ipso quod caritatis praecepto tenetur proximum sicut seipsun diligere, tenetur ei in necessitate beneficus esse, non solum per corporales eleemosynas, sed etiam per spirituales, quarum una est Oratio, ut prius dictum est. Sed omnibus etiam qui Ecclesiae ministerio non funguntur, videtur ab Ecclesia determinatum tempus orandi statutum esse, cum ex canonum statuto teneantur diebus festis divinis officiis interesse, ut ministris pro populo orantibus suam intentionem conforment.*»

Delle condizioni che devono accompagnare l' Orazione.

La prima delle condizioni concomitanti l' Orazione si è che essa proceda da una deliberata volontà, siccome qualunque opera buona.

Pure questa volontà non è necessaria che sia esplicita e formale, ma basta che sia virtuale. La seconda condizione è l'attenzione che parimenti è di necessità che sia od espressa, o formale, o virtuale. La terza è la pietà, per cui l'Orazione diviene pia, onesta, decente e per un fine onesto innalzata a Dio. La quarta è l'umiltà per cui quegli che prega si prostra innanzi a Dio nella umiltà del suo cuore, confessando il proprio nulla, ed ogni cosa riconoscendo venire da Dio, secondo il dire del Salmista, *Psal.* 69: « EGO VERO EGENTUS ET PAUPER SUM: DEUS, ADJUVA ME; » e di quanto nei libri sapienziali si legge, *Ecclesi.* 35: « ORATIO HUMILIANTIS SE NUBES PENETRAT. » La quinta è il fervore, con cui le preci deggono essere innalzate a Dio. La sesta è la fede, con cui crediamo ottenere da Dio quanto sinceramente a lui domandiamo. La settima è la perseveranza cui siamo dal Redentore in più luoghi eccitati, *Luc.* 11: « OPORTET SEMPER ORARE, ET NUMQUAM DEFICERE: SINE INTERMISSIONE ORATE. »

L'Angelico, 2, 2, *quaest.* 83, *art.* 15, assegna alla Orazione altre quattro condizioni: « *Oratio autem, sicut et quilibet alius actus virtutis habet efficaciam merendi, in quantum procedit ex radice charitatis, cujus proprium objectum est bonum aeternum, cujus fruitionem meremur. Procedit tamen Oratio a charitate, mediante religione, cujus est actus Oratio.* » Intorno a questo luogo di San Tommaso, il Concina prosegue così, *Theol. Dogm. Mor.*, tom. 2, *dissert.* 1, *de Relig.*, cap. 6, n. 2: « *Satisfactio quoque cuique meritorio actui convenit. Impetratio rei quam petimus proprius est Orationis fructus. Haec quoque oratio, ut impetrans, suam efficaciam habet a gratia: quapropter subdit Angelicus, ibid. « Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei, quem oramus, qui etiam nos ad orandum inducit. » In responsione porro ad secundum argumentum quatuor conditiones describit, quibus secure impetremus quod postulamus. » Ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit: ut scilicet pro se petat necessaria ad salutem, pie et perseveranter. » Prima ergo conditio pro secure, et certa impetratione est quod quis pro se petat. « SI QUID PETIERITIS PATREM IN NOMINE MEO, inquit Christus, DABIT VOBIS, » *Joan.* 14. *Non dixit absolute dabit, sed dabit vobis. Ubi D. Augustinus, tract.* 102 *in Joannem haec scribit: Dabit vobis, quia sancti pro se ipsis, non autem pro omnibus**

exaudiuntur, vel amicis, vel inimicis suis. Altera conditio, quod necessaria ad salutem petantur, est etiam certa. Satis autem est quod sint aut omnino necessaria, aut quae saltem ad salutem viam parent. Id patet ex divino oraculo: « QUIDQUID PETIERITIS PATREM IN NOMINE MEO. » Ea autem Christi nomine postulantur quae ad salutem ducunt. Tertia est quod pie petantur, videlicet pro animo, seu fide, spe et charitate. De fide et spe testatur, Matth., cap. 21: « SI HABUERITIS FIDEM, ET NON HAESITAVERITIS, NON SOLUM DE JUGULNEA FACIETIS; SED ET SI MONTI HUIC DIXERITIS TOLLE, ET JACTA TE IN MARE, FIET: ET OMNIA, QUaecumque PETIERITIS IN ORATIONE CREDENTES, ACCIPIETIS. » De charitate haec scribit Joannes, c. 15: « SI MANSERITIS IN ME, ET VERBA MEA IN VOBIS MANSERINT, QUODCUMQUE VOLLUERITIS, PETETIS ET FIET VOBIS: » quae omnia intelliguntur in sensu conditionato, nempe si Oratio habuerit condiciones necessarias, tunc firmiter credimus, certoque speramus nos assecuturos quae petimus. Ultima conditio est perseverantia, quam frequentissime nobis Scriptura inculcat. »

Quanto al valore dell'Orazione dei peccatori, l'Angelico discorre così, art. 16: « In peccatore duo sunt consideranda, scilicet natura, quam diligit Deus, et culpa quam odit. Si ergo peccator orando aliquid petit, in quantum peccator, idest secundum desiderium peccati, in hoc a Deo non auditur ex misericordia; sed quandoque auditur ad vindictam, dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata. Deus enim quaedam negat propitius, quae concedit iratus, ut Augustinus dicit. Orationem vero peccatoris ex bono naturae desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex justitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia; observatis tamen quatuor praemissis conditionibus, ut scilicet pro se petat necessaria ad salutem pie et perseveranter. »

C A S O 1.º

Gasparo ricerca al suo professore di morale, se i suffragii che si applicano per le anime purganti giovino loro infallibilmente. Domandasi qual debba essere la risposta di questo professore.

Egli risponderà a Gasparo, servendosi della dottrina dell'Angelico, in 4 distinct. 45, quaest. 2, art. 1, quaestiuncul. 3 ad 6: « Ad hoc quod suffragium alicui valeat, requiritur et ex parte ejus pro quo fit, capaces hujus valoris, et quod hanc homo acquisivit per opera propria

quae gessit in vita; et, ut loquitur Augustinus, in Enchirid., c. 109 eis haec prosunt, qui cum viverent, haec sibi ut postea prodesse meruerunt. »

Ed altrove prosegue: « *Secundum hoc juvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundum quod dum viveret, meruit ut juvaretur post mortem,* » ec.

Finalmente, in 4, dist. 45, quaest. 2, art. 4, quaestiu. 3 ad 2: « *Quamvis virtus Christi, quae continetur sub sacramento Eucharistiae, sit infinita, tamen determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur. Unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota poena eorum, qui sunt in purgatorio, expiatur: sicut etiam nec per unum sacrificium, quod aliquis homo offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis: unde et quandoque plures missae in satisfactionem unius peccati injunguntur.* »

S. TOMMASO.

C A S O 2.°

Luigi innalza le sue preci a Dio per molte anime purganti. Domanda se egualmente giovino a tutte?

Egli è chiaro che i suffragii che sono offerti a Dio come per soddisfazione delle anime purganti non giovano a tutte, ma a quella cui particolarmente sono applicati. Imperciocchè sendo finiti e limitati, quanto per più si applicano, tanto più sono diminuiti come insegna l'Angelico, in 4, dist. 45, art. 4, quaestiunc. 2: « *Si autem consideretur valor suffragiorum, in quantum sunt satisfactiones quaedam, per intentionem facientis translatae in mortuos, tunc magis valet suffragium alicui, quod pro eo singulariter fit, quam pro eo, quod communiter fit, et multis aliis.* » E per questa ragione, dice egli, poco dopo sono stabiliti suffragii peculiari e speciali nella Chiesa. Se poi i suffragii si considerino siccome impetratorii, allora egualmente giovano a molti ed a pochi; poichè l'impetrazione fondasi nella sola liberalità di Dio, come insegna l'Angelico, loc. cit.: « *Si valor suffragiorum consideretur secundum quod solent ex virtute charitatis unientis membra Ecclesiae, suffragia pro multis facta, tantum singulis prosunt, ac si pro uno tantum fierent: quia caritas non minuitur, si dividatur effectus ejus in multos, inmo magis augetur: et similiter etiam gaudium, quando pluribus est commune, fit majus, ut dixit Augustinus, VIII Confes., et sic de uno bono facto non minus laetantur multi in purgatorio quam unus.* » S. TOMMASO.

C A S O 3.º

Lucchesia donna di famiglia rappresenta al suo confessore, che non può trattenersi nell'Orazione senza essere sommamente molestata da distrazioni. Afflitta ella per questo suo stato, desidera di avere consigli per dirigersi. Cercasi, che cosa debba risponderle il Confessore?

Si suppone in questa ipotesi, che le distrazioni non siano in Lucchesia volontarie in sè stesse, nel qual caso dovrebbe ripeterle il confessore, che sarebbe rea di peccato, essendo la sua Orazione una vera irrisione, non un atto divoto, ma un insulto alla divina Maestà: « *Oratio ejus fiat in peccatum,* » Ps. 108, 7. Ma potrebbe darsi che queste distrazioni fossero in Lucchesia volontarie nella loro causa, come hanno luogo in quelli che vivono liberi e dissipati nello spirito, che passano il tempo in divertimenti, lontani spesso dalle chiese e dalle opere di pietà; ovvero, che si avviluppano in molte cose inutili e mondane senza necessità. Se la pietà di Lucchesia non dà sospetto, ch' essa sia dissipata, potrebbe però essa essere così ansiosa per la famiglia, per le faccende domestiche, e così condiscendente per le cose che dal mondo si apprezzano, che questi suoi affanni fossero motivo delle sue distrazioni nella preghiera. Ed in questa circostanza, il saggio confessore deve istruirla, che quando anche sia obbligata alle cose famigliari, non deve però prenderle con tanta ansietà, che servano d' impedimento a cogliere il frutto della preghiera. Potrà ricordarle, che il divin Maestro gridò a Marta, perchè era troppo affannosa nelle cose di questa vita, « *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima.* » Le mosche, che entrarono nella casa di Faraone, non lo lasciavano giammai in quiete nè alla mensa, e nemmeno al riposo. Sono mosche, dice S. Gregorio, lib. 8, *Hor., cap. 28*, le cure soverchie di questa vita, che non abbandonano giammai chi se ne avviluppa: « *Per muscas quid aliud, quam insolentes curae carnalium desideriorum designantur?* » Si spogli dunque Lucchesia delle sue ansietà, e costretta ad impiegarsi nella famiglia adempia al dover suo in quel modo che l' apostolo S. Paolo suggerisce con quelle parole: « *Qui utuntur hoc mundo tamquam non utantur.* »

Che se il confessore scoprisse che Lucchesia, lungi dall'essere affannosa per le cose di questa vita, sa tutto prendere con moderazione, dovrà allora interrogarla se premetta all'Orazione un conveniente apparecchio. E se in questa parte la rileva difettosa deve ricordarle quell'avviso dello Spirito Santo nell'Ecclesiastico, cap. 18, 23: «*Ante Orationem praepara animam tuam, et noli esse quasi homo, qui tentat Deum.*» È vero che la vita cristiana regolata sulla pietà è una preparazione alla preghiera, ma è vero altresì che questo apparecchio è rimoto, e non il prossimo, che pur si ricerca, e che consiste nel rivolgere il nostro cuore a Dio, nel riflettere all'azione importante, che si ha a fare, nell'umiliarsi ed invocare il divino ajuto per farla a dovere. Insegnano comunemente gli Ascetici, ch'è più importante il principio dell'Orazione, di quello sia il termine, dalla preparazione procedendo la divozione, la pietà ed il frutto di essa. Insomma ripeterà il confessore a Lucchesia, che si prepari con raccoglimento.

Lucchesia però non sa rimproverarsi nè di dissipazione di spirito per rapporto alla sua vita, nè di negligenza nel disporsi alla preghiera, ma ella ciò nullameno è turbata da distrazioni. Quali adunque in questo caso dovranno essere i consigli del confessore? È certo, che in questa ipotesi le distrazioni di Lucchesia sono affatto involontarie ed invincibili, e sono conseguenze della nostra debolezza, od effetti della malizia del comun nostro nemico. Da qualunque delle riferite due cause provengano, non resta all'anima fuorchè umiliarsi e gemere per essere così molestata da svagamenti, e lungi dall'abbattersi ed abbandonar l'Orazione rimanervi perseverante colla viva fiducia di essere da Dio esaudita. L'Orazione nostra, dicea Agostino, *de divers. quaest., ad Simplic., lib. 1, n. 2*, in mezzo ancora a siffatte distrazioni è virtualmente pia e fruttuosa: «*Nonne aliquando ipsa oratio nostra ita nulla est, ut neque hoc in nobis cum dolore advertamus? quia si vel hoc dolemus, jam oramus.*» Dio conosce la nostra meschinità, ed insieme i nostri sforzi, ed a fronte della distrazione ci ascolta e ci esaudisce. «*Tolerat Deus*, dice lo stesso santo padre nel *Salmo 85, n. 9, tot corda precantium, et diversas res cogitantium.*» Il nostro confessore adunque non deve fuorchè consolare Lucchesia, ed

esortarla a perseverare costante nella preghiera esponendo a Dio la propria infermità, confessandosi incapace di nulla, e di peggio del nulla qual è il male, e domandando a lui gli ajuti opportuni, certa che verrà esaudita, e che Iddio, provata la di lei fermezza, la libererà dalle stranezze della sua immaginazione, e le concederà quell' Orazione, ch' ella desidera, e che con tutti gli sforzi procura d'innalzare al trono della di lui misericordia.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.°

Gaspare farebbe Orazione, e l'omette il più delle volte, o perchè non vi trova piacere, o perchè non ottiene subito quanto domanda. Leto parimenti la tralascia, perchè si trova in istato di peccato o perchè non vuol prepararsi. Cercasi se queste ragioni scusino l' uno e l' altro ?

Gaspare non è punto scusato. Se non prega perchè non trova piacere, vuol dire, che nell' Orazione cerca sè stesso, e non Dio, il che è onninamente opposto allo spirito della preghiera. Chi infatti ricorre a Dio nella verità niente altro domanda fuor di Dio, e pel contrario, quei che vogliono il piacere *aliud ab illo quaerunt, et ipsum non quaerunt,* come dice Sant'Agostino, *Enarr. in Psal. 144.* Inoltre in questo modo di orare ossia in questo desiderio di trovar piacere nell' Orazione v' ha dell' orgoglio e non quella umiltà, che necessariamente accompagnar deve la preghiera. perciocchè si persuade l'anima di essere meritevole di gustare le cose di Dio, il che la rende indegna di avvicinarsi a Dio. Tra le aridità la preghiera è più sicura, ma allora vi sono gli sforzi dell'anima per unirsi a Dio. In questa parte adunque Gaspare è in errore, nè può essere scusato di colpa se tralascia per questo motivo la orazione.

E nemmeno è desso esente da colpa tralasciando di pregare perchè non viene esaudito. Chi non prega fuorchè in certi momenti di divozione manca di perseveranza nella preghiera, la quale sola viene premiata col ricevimento delle grazie che si domandano. Non poteva il Redentore più apertamente inculcarci la perseveranza nella orazione quanto con quelle parole presso S. Luca 11, 9 : *Et ego dico vobis :*

petite, quaerite, pulsate; omnis enim qui petit accipit, et qui quaerit invenit et pulsanti aperietur. » Quindi ci ha inoltrare preposta la parabola della Vedova, che per importunità ebbe giustizia da un giudice che non temeva nè Dio nè gli uomini, e quella dell' amico, che di notte tempo ricorre alla casa del suo compagno per aver soccorso, ed infine ci ha dato l' esempio della Cananea la di cui costanza gli trasse di bocca l' elogio : « *Mulier, fides tua te salvam fecit.* » Se non che per Gaspare può esservi un altro motivo per cui non ottiene l' adempimento delle sue brame. Se domanda cose temporali, e di quelle che non ci conducono all' eterna salute, Dio non può accordarle allora perchè si opporrebbe al fine nostro principale, e negandocele ci esaudisce; e se sono di quelle che non si attraversano alla salute eterna, egli talvolta le differisce « *ut congruo tempore dentur,* » secondo la frase di Sant'Agostino, *l. 1.* « *Non te exaudit ad praesentem exaudiendo ad futuram sanitatem.* » Chi teme Dio si assoggetta intieramente alla di lui suprema volontà, nè pensa, che gli sia dovuto per giustizia quello che domanda per grazia, e nemmen perde la speranza di ottenere, che anzi continua a chiedere : « *Tribus tantum victui meo necessaria* » riguardo ai beni temporali, ed intorno agli eterni : « *Deduc me in semitam mandatorum, tuorum, ostende faciem tuam et salvus ero.* » In diversa maniera chiedendo non si sa cosa domandasi. I beni esterni e temporali devono essere chiesti condizionatamente, e quelli che ci conducono a Dio ed al nostro fine si ottengono sempre, quando si domandano nelle debite maniere. Si può dire a Gaspare con quelle parole di Sant'Agostino, in *Psalm. 53.* « *Pete in hoc tempore, quod tibi prosit in posterum, pete quod te adjuvet in aeternum. Ipsum autem gratis dilige, quia melius ab eo non invenis, quod det quam se ipsum.* » Otterremo sempre quanto domandiamo, se domanderemo secondo la sua volontà, ch' è la stessa nostra santificazione. Adunque potendo derivare da colpa in Gaspare il non ottenere quanto domanda, nè essendo necessaria nell' Orazione la divozione sensibile, convien dire che le sue omissioni lo rendono reo tutte le volte, che per tali motivi tralascia di offrire a Dio quel sacrificio di lode, che per tutti i titoli gli è dovuto.

Ma che opineremo intorno a Leto? Perch' egli è in istato di pec-

cato non avrà a fare Orazione? Se lo stato di peccato rende l'Orazione un'opera, morta cioè in ordine al merito, l'Orazione non dispone il peccatore alla grazia? Non furono le Orazioni del Centurione Cornelio, che lo disposero alla fede, come ci fanno testimonianza le divine Scritture? Il sentirsi chiamato alla preghiera non è la voce dello Spirito Santo che ci scuote, sebbene non abbia per anco fissata in noi la sua abitazione? «*Deus propitius est mihi peccatori.*» Sono le parole del Pubblicano, che partì dal tempio giustificato. Se dunque le Orazioni di chi è in peccato vengono esaudite non per giustizia, che non meritano, ma per effetto della divina misericordia purchè siano fatte *pie et perseveranter* secondo la dottrina di S. Tommaso, q. 83, a. 16, come può scusarsi Leto, che sopito nel peccato non si rivolge a Dio per sortire dallo stato il più infelice, che immaginar si possa? La difficoltà di prepararsi alla Orazione nasce dal non rivolgersi subito a Dio. E sarà questa una causa giusta, che scusi la sua negligenza? Non lo rende invece vieppiù indisposto a rimettersi nello stato di grazia, essendo un oltraggio apertissimo alla misericordia di Dio, che lo chiama e lo invita a penitenza? Non fomenta di tal maniera la sua accidia di modo che si dispone ad addormentarsi nel peccato sino ad arrivare alla disperazione ed alla impenitenza finale?

Preparare l'anima all'Orazione per non essere qual uomo, che tenta Iddio, non altro vuole dire fuorchè distaccare il nostro cuore dal peccato, dalle creature, dagli oggetti, che furono cagione di allontanarsi da lui, e rivolgersi coll'affetto almeno incontro a Dio. Senza questa preparazione la preghiera si converte in peccato, come appunto d'Antioco attestano le divine Scritture, 2 Mach. 5, e senza questa preparazione l'Orazione è per lo meno inutile. Sant'Agostino, lib. de moribus Eccl. cap. 17, dice: «*Nam amore petitur, amore pulsatur, amare revelatur, amore denique in eo, quod revelatum fuerit, permanetur.*» Le ragioni adunque per le quali Leto credesi giustificato nella sua omissione, sono quelle, che lo condannano e lo costituiscono reo di accidia mortale e di gravissima mancanza e di carità verso l'anima sua.

SCARPAZZA (Ediz. Rom.).

C A S O 5.°

Taruzio prega spesso il Signore, che gli piaccia liberarlo da certe inclinazioni perverse, che lo tormentano, ma non abbandona poi certe pratiche dalle quali le inclinazioni stesse prendono alimento, né fa alcuno sforzo per ispogliarsene. Quindi si lagna, che Iddio non ascolta la sua preghiera. Cercasi se Taruzio senza unire colla Orazione l'opera sperar possa di essere esaudito?

Ci detta la fede, che tutti i doni e tutte le grazie vengono da Dio, ch'è fonte inesaurita d'ogni vero bene. Lasciò scritto San Jacopo: «*Omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum,*» cap. 1, 17. Ci detta ancora la fede, che se con cuore puro ed animato da fiducia chiederemo le grazie che ci sono necessarie, avremo a riceverle. S. Giovanni così scrisse nella prima sua Epistola, c. 3, 24: «*Carissimi, si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum et quidquid petimus accipiemus ab eo.*» Ma ci detta la fede, che basta l'Orazione senza cooperare alla Orazione per conseguire i doni e le grazie del cielo? No, ma dobbiamo anzi persuaderci, che quando la Orazione non è accoppiata agli sforzi nostri, ritorna sempre inefficace. San Girolamo in cap. 3 *Thren.*, osserva che la Orazione si appoggia all'opera, e l'opera alla Orazione: «*Haec necessario sibi congruunt, ut Oratione fulciatur operatio et operatione fulciatur Oratio.*» Siccome infatti nell'ordine di natura Dio si serve di certi mezzi esterni per produrre gli effetti, p. e., del sole per illuminare, del fuoco per riscaldare, ecc., così nell'ordine della grazia ha fissati certi mezzi per comunicare agli uomini le spirituali sue beneficenze. Questi mezzi relativamente alle grazie sono la Orazione e l'opera, quella per impetrare gli ajuti, questa onde prestare dal canto nostro tutto quello che possiamo. Laonde nulla operando ne verrebbe tale pretesa ingiuriosa a Dio, che si vorrebbe, ch'egli tutto operasse in noi senza nulla contribuire dal nostro lato, sicché la Orazione avrebbe ad essere più efficace di quello lo è la stessa divina grazia, la quale nulla opera in noi senza cooperarvi, è lo stesso che domandarle ed insieme non domandarle, conciossiachè si domandano

colla Orazione, e non si domandano poi coll' opera, talchè si deve in noi considerare più efficace la volontà di non riceverle di quella che spieghiamo nella preghiera, essendo prova di una volontà efficace gli sforzi per conseguire l' intento. Chi domanda soltanto pronuncia quel *Domine Domine* proscritto da G. C., e chi domanda ed opera secondo le sue domande, adempie quel *qui faciunt voluntatem Patris mei*.

A torto pertanto si lagna Taruzio, che Iddio non ascolta la sua preghiera, onde spogliarsi da quelle inclinazioni malvagie che lo molestano. Non aggiungendo alle preghiere i suoi sforzi, egli presume, che Iddio operi quello che in ordine della grazia non suole operare. Se si trattasse di grazie temporali egli non si contenterebbe di ricorreresoltanto alla Orazione. Desiderando, per cagion di esempio, di aver dai suoi campi un ricco prodotto necessario per la sua famiglia, non sarebbe contento di pregare lasciando il terreno senza semina e senza cultura appoggiato alla divina provvidenza, che accorre alle domande dei suoi servi. E trattandosi d' inclinazioni perverse, vorrà esserne liberato usando della sola preghiera senza spogliarsi delle pratiche che l' alimentano, senza sforzare sè stesso per tener la sua mente in pensieri, che rimuovano quei delle sinistre sue tendenze? Egli anzi si rende di questa guisa indegno di essere da Dio esaudito, perchè non ascolta la voce di lui, che lo vuole fuori da quei pericoli, che sono d' incentivo alle sue molestie, e le sue Orazioni non sono anzi accette a Dio. Così abbiamo nei Proverbj 28, 9: « *Qui declinat aures suas, ne audiat legem, Oratio ejus erit execrabilis.* » MONS. CALCAGNO.

C A S O 6.°

Bartolino domanda al suo confessore, quali siano le qualità della preghiera ch' è efficace, e se sia vero, che non siamo sicuri di essere esauditi non pregando per noi stessi, ma pel nostro prossimo. Cercasi quale istruzione abbia a dargli il confessore?

Per le promesse di Gesù Cristo la Orazione ha la virtù d' impetrare. Queste promesse sono registrate nei santi Evangelj e nel c. 7 di S. Matteo, ove si legge: « *Petite et dabitur vobis;* » e nel cap. 11: « *Omnia quaecumque petieritis in Oratione, credentes accipietis;* » e nel

cap. 11, di S. Marco : « *Propterea dico vobis, omnia quaecumque orantes petitis, credite quia accipietis et evenient vobis;* » ed in San Luca cap. 11 : « *Omnis enim qui petit accipit;* » e finalmente nel cap. 16 di S. Giovanni : « *Amen amen dico vobis, si quid petitis Patrem in nomine meo, dabit vobis.* » Ma è da osservarsi, che non qualunque Orazione ha questa virtù di aprire il cielo e richiamare sopra di noi le grazie che domandiamo, ma quella Orazione che non manca delle qualità ossia delle condizioni, che sono le seguenti :

La prima condizione, che si ricerca, affinchè la Orazione ritorni fruttuosa ed efficace riguarda il fine della preghiera, ed è che le domande versino sopra cose necessarie ed utili per l'eterna salute. Dalle parole riferite di S. Giovanni è manifesto, che dobbiamo innalzare le nostre suppliche in nome di Gesù Cristo *in nomine meo*. Ma se per sentimento di Sant'Agostino, *tract. 102 in Joan.*, non possiamo interporre la mediazione del Redentore, nè pei di lui meriti chiedere se non quello, che giova per la salvezza della nostra anima, conciossiachè tutto ciò che al fine nostro si oppone, si attraversa pur anche a quanto egli pretende ed esige da noi : « *Non petitur in nomine Salvatoris, quidquid petitur contra rationem salutis.* » Adunque la prima condizione della preghiera efficace è che ne sia scopo di essa l'impetrare quello che ritorna in vantaggio della nostra anima ossia della nostra eterna salvezza.

La seconda condizione riguarda il modo di orare. La Orazione deve essere pia, vale a dire accompagnata da divozione, e soprattutto da una ferma fiducia di ottenere ciò che si domanda. La fede di chi prega si esige precipuamente dalle promesse medesime del Redentore. Presso San Matteo 21 è detto, che si chiegga *credentes*, e di S. Marco 11 : « *Credite quia accipietis.* » La fede adunque o fiducia è principalmente intesa. Ed a pienamente persuadercene, abbiamo quelle parole di S. Jacopo, cap. 1 : « *Postulet autem in fide nihil haesitans, qui enim haesitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur, non ergo aestimet homo ille, quod accipiat aliquid a Domino.* »

La terza condizione riguarda la persona per cui si prega. La Orazione che a Dio s'innalza per sè stessi ritorna senza dubbio efficace ; non è poi così di quella che facciamo pegli altri. Osservate, dice

Sant'Agostino, *tract. 102 in Joann.*, che non ha promesso il divino Maestro di concedere quello che domandiamo, ma ha promesso di dare a noi. Con queste parole c'istruì, che sono esaudite le preghiere che facciamo per noi stessi, e non quelle che facciamo pegli altri: «*Exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus. Unde non simpliciter dictum est dabit sed dabit vobis.*» Non ne viene per altro da ciò, che sia inutile la preghiera che offriamo a Dio pei nostri fratelli, che anzi la carità c'insinua di orare per tutti, dicendo S. Jacopo 5: «*Orate pro invicem ut salvemini.*» Anche le preghiere fatte pegli altri riportano il loro effetto, se quelli pei quali preghiamo sieno disposti. Tal'è la differenza che passa tra quello che prega per sè stesso e colui che prega pegli altri, che il primo può disporsi a ricevere la grazia che implora, laddove non è in poter del secondo il render disposti quelli pei quali fa Orazione, a ricevere i favori divini. Quindi insegnano i Dottori, che la preghiera consegue il suo effetto anche allora che viene fatta pegli altri se questi sono disposti. Così il Reifensuel, *tract. 5, dist. 1, quaest. 5 de Orat., n. 53.*

La quarta condizione infine riguarda il tempo e, dirò meglio, la durazione della preghiera. È indispensabile che la Orazione sia perseverante così, che, non ottenendo la prima volta che domandiamo, dobbiamo ripetere la seconda e la terza. Su questa condizione non potea parlarne più chiaramente lo stesso divino Maestro, quando presso S. Luca, *cap. 11*, nella parabola dell'amico e dei tre pani disse: «*Et si ille perseveravit pulsans, dico vobis: Etsi non dabit illi surgens, eo quod amicus ejus sit, propter improbitatem tamen ejus surget et dabit illi quotquot habet necessarios. Et ego dico vobis: Petite et dabitur vobis.*»

Sono queste pertanto le condizioni, che sono indispensabili per l'efficacia della Orazione. È però da avvertire, che convien che vi concorrano tutte quattro, poichè altrimenti per difetto di una o dell'altra non più si adempie la promessa del Redentore. San Basilio quindi nel suo Sermone *de Orando Deum*, diceva: «*Ideo quando petis et non accipis, est quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leuiter, vel non conferentia tibi, vel destitisti.*» Nelle quali parole abbraccia le quattro indicate condizioni, che ricerca tutte unite, osservando, che il non ottenere dipende dalla mancanza di una o dell'altra, come

esprime la particola *vel*. Nè senza ragione, poichè anche S. Jacopo, *cap. 4*, attribuisce a difetto della preghiera il non essere esauditi: « *Petitis et non accipitis eo quod male petatis.* » S. Tommaso, *2, 2, q. 13, a. 16*, è di opinione, che siano esaudite anche le precei dei peccatori se vi concorrano le dette quattro condizioni. E così insegna anche Sant'Agostino, *tract. 44 in Joan.*, dicendo: « *Si peccatores Deus non exaudiret frustra ille Publicanus oculos in terra demittens, et pectus suum percutiens diceret; Deus, propitius esto mihi peccatori.* » Nè diversamente opinò S. Giovanni Grisostomo, poichè spiegando quelle parole del Redentore presso S. Matteo, *cap. 7*: « *Omnis qui petit accipit,* » aggiunge, « *sive justus sit sive peccator dum rite oret.* » E la ragione si è, perchè l'effetto proprio della Orazione non si appoggia alla giustizia, ossia allo stato di grazia da cui dipende il merito, ma solamente alla misericordia ed alle promesse gratuite di Dio, che non ammette accettazione di persone, e che perciò riguarda nella dispensa delle sue grazie tutti egualmente, talchè la sola differenza che v'ha tra la Orazione del giusto e quella del peccatore in questo consiste, che quella gli ritorna in merito, e questa soltanto in ordine alla sua conversione.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 7.°

Ambrogio venne più volte ripreso da Renato, perchè rivolge spessissimo le sue preghiere alla Vergine santissima ed ai Santi, perchè, come gli disse, si devono offrire le proprie Orazioni a Dio solo per meriti di Gesù Cristo nostro Redentore. Inquieto Ambrogio per queste riprensioni, incontra un teologo, e gli domanda se gli sia lecito il pregare, come fece fin qui. Cercasi qual ne debba essere la risposta del teologo?

Abbiamo due decisioni della sacra facoltà teologica di Parigi riportate dal Pontas V. *Oratio, Cas. 5*, che sono onninamente conformi alla dottrina della Chiesa, che giova qui riferire, ecco la prima. « *Bonum est ac utile invocare matrem Dei, et sanctos in caelo cum Jesu Christo regnantes tamquam intercessores apud Deum meritis Jesu Christi. Damnari nequit haec invocatio sine errore: Deiparam et Sanctos in caelis cum Christo regnantes invocare tamquam intercessores apud Deum*

per merita Christi, bonum et utile est. Nec ejusmodi invocatio sine errore damnari potest. » La seconda è poi: « *Colimus Sanctos, illisque hunc amoris et societatis cultum, quem fratribus nostris, quorum suscipimus aancitatem, exhibemus. Sed eo majori confugimus pietate ad Sanctos, quo tutius eos adeamus post victorias relatas, Sanctos honoramus et colimus eo cultu dilectionis et societatis, quo in hac vita coluntur sancti homines Dei, sed illos tanto devotius, quanto securius post certamina superata.* »

Da queste due decisioni si raccoglie, che non solo non è in errore chi invoca la santissima Vergine ed i Santi, ma che anzi è utile e buona cosa il raccomandarsi alla loro protezione; ed inoltre, che ad essi possiamo ricorrere con maggior coraggio, affinchè avvalorino le nostre preghiere, sapendo quanto sieno grati a Dio pei meriti di cui sono arricchiti. La fede c' insegna, scrivea S. Tommaso, in 4, dist. 9, q. 2 ad 7 che « *Sanctis non servimus, quasi obnoxii eis sed servitute reverentiae, quia nostri sunt doctores vel per doctrinam, vel per administrationem, vel per intercessionem et exemplum.* » Quindi non ha diversamente decretato il Tridentino nella sess. 25 de *Invocat. Sanct.*; conciossiachè si legge: « *Fideles diligenter instruant (cioè i Vescovi) docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes Orationes suas pro hominibus Deo offerre: bonum atque utile esse suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster Redemptor et Salvator est ad eorum Orationes, opem auxiliumque confugere.* » Con questi fondamenti potrà il teologo far conoscere ad Ambrogio, ch' egli non è in errore, ma che lo è Renato, il quale colle sue sottigliezze vorrebbe escludere il culto della beatissima Vergine e dei Santi. Noi siamo uniti colla Chiesa trionfante in una sola Chiesa, il di cui capo invisibile è Cristo, quindi collegati i Santi nell' Empireo con noi, sono dessi, come diceva S. Cipriano, solleciti della nostra eterna salute. Se però Ambrogio non fosse sufficientemente istrutto su quest' articolo di nostra credenza, dovrebbe aggiungere, che deve riflettere, che dei Santi e della Vergine santissima non deve invocare fuorchè l' intercessione ed il patrocinio, mediante cui le loro Orazioni divengano presso Dio viepiù grate ed efficaci ad ottenere con questo mezzo più facilmente

quanto domanda. A persuaderlo gli gioverà fargli riflettere, che la Chiesa nelle sue preghiere, volgendosi a Dio direttamente oppure a Gesù Cristo, pronuncia: « *Miserere nobis; Parce nobis, Domine; Exaudi nos Domine;* » laddove invocando Maria Vergine ed i Santi dice: « *Ora, ovvero orate pro nobis, intercedite pro nobis.* »

MONS. CALCAGNO.

ORDINARIO. *Ved.* VESCOVO. ORDINE SACRO.

ORDINAZIONE. *Ved.* ORDINE SACRO.

ORDINE SACRO

Insegna S. Tommaso, nella 3, p., q. 65, art. 2, che fra i sacramenti hanno naturalmente l'ultimo luogo l'Ordine ed il Matrimonio, perchè ordinati alla perfezione della moltitudine. Siccome, dice, l'uno è prima della moltitudine, così quei sacramenti, i quali sono ordinati alle perfezione della persona, precedono naturalmente quei che sono ordinati alla perfezione della moltitudine; e quindi fra i sacramenti hanno l'ultimo luogo l'Ordine ed il Matrimonio, i quali appunto alla perfezione della moltitudine sono ordinati. Sono i sacramenti, per l'uomo altrettanti sussidj per la vita spirituale, che corrispondono a quelle cose che sono necessarie alla vita temporale. Viene l'uomo col Battesimo rigenerato, ed incomincia per esso la vita sua spirituale: riceve aumento e forza per la Cresima: per l'Eucaristia nutrizione e rifocillamento: per la Penitenza ricupera la sanità e la vita toltagli dal gran male della colpa mortale: per l'Estrema Unzione liberato rimane dalle reliquie dei peccati. Perfezionato in sè medesimo con tali mezzi reso viene idoneo a servire la Chiesa pei ministerii nella sacra Ordinazione ricevuti: e la Chiesa propaga ed accresce il numero dei fedeli mediante il sacramento del Matrimonio coi casti accoppiamenti.

Natura e dignità del sacramento dell' Ordine. Numero degli Ordini.

Quanto sia ambiguo il vocabolo di Ordine, e quante sieno le cose a significare le quali si suole adoperare, non v' ha chi nol sappia. Ordine si appella il metodo d' insegnare: Ordine la relazione di una cosa all' altra: Ordine la retta e congrua disposizione di qualsivoglia cosa: Ordine uno stato comune a più persone, come presso i romani un triplice Ordine, cioè senatorio, equestre e plebeo; e fra noi Ordine di nobili, di plebei, di ecclesiastici, di laici, di vergini, di monaci: Ordini si chiamano anche i varii ceti o corpi dei regolari. Ma al proposito nostro Ordine significa uno stato e dignità di uomini, i quali in virtù di certa consecrazione vengono deputati ai sacri ministerii ed al servizio dell' altare. Quindi penso sia ottima la definizione dell' Ordine, che ci dà il Maestro delle sentenze, nella *dist.* 24, in questi termini: «È un segno ossia rito della Chiesa, per cui si conferisce all' Ordinato una podestà spirituale;» definizione, che viene approvata da S. Tommaso nel *Suppl.*, q. 54, art. 2, ove dice, che conviene all' Ordine in quanto è un sacramento della Chiesa: «*Convenit Ordini secundum quod est Ecclesiae sacramentum.*» Conviene nella prima parte della definizione con tutti gli altri sacramenti della nuova legge, che sono tutti segni visibili della grazia invisibile. Ma da tutti gli altri si distingue nella seconda parte, in cui si dice, conferirsi con esso all' ordinato una podestà spirituale. Questo difatti si è il proprio effetto di questo sacramento, per cui dagli altri sacramenti tutti si discerne, come pure gli Ordini stessi distinguonsi fra di loro per le diverse podestà.

Gli Ordini sono sette, cioè il presbiterato, il diaconato, il suddiaconato, l' accolitato, l' esorcistato, il lettorato e l' ostiariato. I tre primi appellansi Ordini maggiori, e sacri; e gli altri quattro Ordini minori e non sacri. Così il Concilio di Trento, *sess.* 23, *cap.* 2. E qui si avverta, che sebbene ci sieno più Ordini nella Chiesa, non v' ha però che un solo sacramento dell' Ordine perchè tutti riferiscono, e sono ordinati ad uno, in cui hanno il loro compimento, cioè al sacerdozio. La distinzione degli Ordini (dice egregiamente S. Tommaso

nel Suppl. q, 37, art. 1, al 2.) «non è già di un tutto in parti integrali, nè di un tutto universale, ma di un tutto *potestativo*; la di cui indole si è, che il tutto trovasi compiutamente in uno, ma negli altri non v' ha che una di lui partecipazione. Qui passa così la cosa. Tutta la pienezza di questo sacramento è in un Ordine, cioè nel sacerdozio; ma negli altri v' ha soltanto una partecipazione dell' Ordine.» Per altro che oltre il sacerdozio vi sieno nella Chiesa altri Ordini, e maggiori e minori, è cosa definita dal Concilio di Trento nella sess. 23, can. 2, ove così: «*Si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios Ordines, et majores, et minores, per quos veluti per gradus quosdam, in sacerdotium tendatur; anathema sit.*»

È poi anche di fede, che la sacra Ordinazione è un vero sacramento; e quindi lo è certamente il sacerdozio, in cui, come s' è detto, trovasi dell' Ordine tutta la pienezza. Il Concilio di Trento, nella indicata sess. cap. 5, insieme dimostra, e insieme definisce questa verità colle seguenti parole: «*Quum Scripturae testimonio, Apostolica traditione, et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram Ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri, dubitare nemo debet, Ordinem esse vere et proprie unum ex septem Ecclesiae sacramentis.*» E nel can. 3, soggiugne: «*Si quis dixerit Ordinem, sive sacram Ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum; vel esse figmentum quoddam humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis; aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum, anathema sit.*» È adunque di fede, che la sacra Ordinazione, e quindi almeno certamente quella del presbiterato, nel quale c' è di tutti gli altri Ordini la pienezza, ed a cui tutti sono come al loro compimento ordinati e tutti i varii loro gradi si riferiscono, anzi in cui tutti ritrovansi, è un vero sacramento.

Che anche il diaconato sia vero sacramento è cosa in guisa certa, che è quasi di fede. Imperciocchè l' Ordinazione del diacono consta di segni, che partoriscono la grazia, quale si è l' imposizione delle mani. Così gli Apostoli hanno ordinato i primi diaconi, cioè col' imposizion delle mani: «*Orantes imposuerunt eis manus.*» Lo stesso Concilio, nella citata sess. Can. 6, ha definito: «*Si quis dixerit, in*

Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex Episcopis, presbyteris, et ministris anathema sit. » Ora se è di fede, che la ecclesiastica gerarchia da Cristo istituita consta eziandio di ministri, è necessario il dire, essere stata anche l'ordinazione di questi da Cristo istituita come alla gerarchia assolutamente necessaria: se ciò è così, fra i ministri debbon certamente ammettersi come ministri per istituzione di Cristo necessari almeno i diaconi, che sono i principali; e niuno, che saggio sia, dirà mai, doversi quel Canone intendere degli altri chierici inferiori. Finalmente non ci lasciano di ciò dubitare le funzioni sacrosante che al diacono competono. È stata ed è nella Chiesa inviolabile costumanza che il diacono immediatamente assista, e prossimamente serva il Vescovo ed il sacerdote solennemente sacrificante. Quindi S. Lorenzo presso S. Ambrogio, lib. 1, de Offi. cap. 41, disse al suo Vescovo S. Sisto nell'atto stesso del di lui martirio: « *Quo sacerdos sancte sine diacono properas tuo? Numquam sine ministro sacrificium offerre consueveras.* »

Ma e gli altri Ordini inferiori al diaconato son egli sacramenti? Lo è almeno il suddiaconato, che è certamente Ordine sacro? Prima di rispondere per togliere di mezzo ogni equivoco debbo avvertire, che l'essere un Ordine, o non essere sacro non ha veruna connessione necessaria coll'essere o non essere sacramento. Può un Ordine essere sacramento senza essere Ordine sacro; e quindi molti Autori, massimamente Tomisti vogliono, che gli Ordini minori sieno altrettanti sacramenti: e conseguentemente un Ordine essere sacro, come è il suddiaconato, senza essere sacramento. Ciò posto, dico che dubitano gli Autori, se il suddiaconato e gli altri Ordini inferiori sieno sacramenti: e ne dubitano ragionevolmente; perchè vi sono moltissimi teologi, i quali pensano non sieno stati istituiti da Cristo, nè appartengano per divina istituzione alla ecclesiastica gerarchia. Sembra che questo sia stato anche il sentimento di S. Tommaso: perocchè nell'opuscolo 4 contro Guglielmo di S. Amore, il quale pel suo mal animo contro i domenicani pretendeva non potersi nella Chiesa erigere un nuovo Ordine, a cui venisse specialmente commesso l'ufficio della predicazione; scrive così per confutarlo coll'esempio del suddiaconato, e degli Ordini minori: « *In primitiva Ecclesia fuerunt soli*

duo Ordines sacri, scilicet presbyteri et diaconi; et tamen postea Ecclesia sibi (si noti bene) minores Ordines instituit, ut magister sententiarum dicit. È vero che i difensori dell' opinione affermativa si fondano sopra l' art. 2 della q. 35 del Suppl. preso dal 4 delle Sent. Ma risponde Domenico Soto insigne tomista, altro non meno insigne seguace del S. Dottore, cioè l' Autore dell' opera *de re Sacramentaria* con queste parole: « *Profecto non arbitror, quod si S. Thomas ad hunc locum in Summa pervenisset, in hac perstitisset opinione, quam in 4, sent. vulgus secutus tenuit.* » E che sia legittimo e fondato questo sospetto lo dimostrano le parole dell' opuscolo testè riferito. Almeno certamente non è chiara la mente del S. Dottore, come con altro argomento lo fa vedere il dotto continuatore della *Moral Patuzziana*. Aggiungerò qui su tal punto una cosa sola, che vale molto in conferma di quanto dice l' Angelico Dottore nel citato opuscolo 4, ed è che Urbano II, nel Concilio di Benevento dell' anno 1094, insegnò così: « *Nullus deinceps in Episcopum eligatur, nisi qui in sacris Ordinibus religiose vivens inventus est. Sacros autem Ordines dicimus diaconatum et presbyteratum. Hos siquidem solos primitiva legitur Ecclesia habuisse: super his solum praeceptum habemus Apostoli.* »

Restaci qui a parlare di due altre cose, cioè della prima tonsura e del vescovato. Cercasi adunque, se la prima tonsura sia Ordine, o se il vescovato sia sacramento. E quanto al primo punto della questione rispondo colla comune de' teologi, che la prima tonsura non è un Ordine, ma bensì soltanto una cosa dispositiva al ricevimento degli Ordini. Ecco di ciò un argomento, che non ammette risposta. L' Ordine, come consta dalla definizione già data, è un rito della Chiesa, in cui viene all' ordinato conferita qualche podestà spirituale. Ora per la tonsura non viene data veruna spirituale podestà: perocchè tutta la podestà, che viene data per l' Ordine, tutta quanta nella di lui collazione si esprime. Ma nella collazione della tonsura non ci fa cenno nemmeno per ombra di veruna podestà spirituale, che al tonsurato venga conferita. Tutta adunque la forza e virtù di questo rito, che certamente è assai grande, consiste in questo, che trasferisce l' uomo laico dal suo primiero stato allo stato chiericale, e lo rende atto di essere agli Ordini promosso; ma nulla gli dà, onde possa di

proprio speciale diritto cooperare anche rimotamente alle cose sacre. Può paragonarsi al noviziato rispetto alla profession religiosa ; perchè siccome il novizio, sebbene separato dal popolo e dal secolo, e sebbene gode molti privilegi, pure non può veracemente annoverarsi fra i religiosi, nè è in verità religioso ; così neppure il chierico puramente tonsurato. Quindi S. Tommaso nel Supp. q. 40, art. 2, insegna fraudamente, che la tonsura « non est Ordo, sed praeambulum ad Ordines. »

Vengo al secondo punto della quistione, e dico con S. Tommaso, nel 4, dist. 24, q. 3, art. 2, quaestiunc. 2, solut. 2, ad 2, che il vescovado non è un sacramento, nè un Ordine distinto dal presbiterato : ma piuttosto una estensione, una ampliacione dell' Ordine e carattere sacerdotale. Ecco le sue parole : « L' Ordine, in quanto è sacramento imprimente il carattere, è ordinato spiritualmente al sacramento dell' Eucaristia, in cui si contiene lo stesso Cristo ; perchè in virtù del carattere siamo configurati a Cristo medesimo. E quindi, benchè diasi al Vescovo nella sua promozione podestà ad alcuni sacramenti (come si è quello di cresimare e di ordinare) : pure tale podestà non ha l' essere di carattere : e per tale ragione il vescovato non è Ordine, inquanto l' Ordine è sacramento. » Riconosce nondimeno e ivi, e nella dist. 25, e nell' Opusc. 18, nel Vescovo una più ampla podestà, ma non già conferitagli per un carattere distinto dal carattere del presbiterato : e che questa maggior ampiezza non riguardi solamente la podestà di giurisdizione, ma altresì la podestà di Ordine, lo dimostra col ricordare, che il Vescovo può molte cose fare, che non può commettere, come confermare, ordinare, o consacrare chiese ; mentre le cose, che sono di semplice giurisdizione, può commettere ad altri. Penso che il sentimento di S. Tommaso sia pure quello del Concilio di Trento : perocchè il Concilio nella sess. 23, cap. 2, ove parla degli Ordini, sette soltanto ne ammette, e fra questi non c' è il vescovado. Il presbiterato, il diaconato, il suddiaconato, l' acolitato, l' esorcitato, il lettorato e l' ostiariato sono i sette Ordini ivi annoverati dal Concilio, fra i quali, come è chiaro, non ci entra per niente il vescovado. Adunque sembra quasi evidente, essere stato il Concilio dello stesso parere di S. Tommaso, cioè che il vescovado non debba annoverarsi fra gli Ordini, inquanto l' Ordine è un sacramento.

Della materia e forma dell' Ordine in generale.

Al sacramento dell' Ordine non meno che agli altri sacramenti è necessaria la materia e la forma, onde si avveri, che *«accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.»* Io lascierò agli Scolastici e Polemici Teologi il ventilare e decidere le quistioni su tal punto speculative, e mi restringerò a ciò che spetta alla scienza dei costumi, cioè alla dottrina morale e pratica. Adunque, senza perdere un momento di tempo, dico, che la materia essenziale del vescovado, del presbiterato e del diaconato è la imposizione delle mani; e la forma essenziale sono le parole che accompagnano tale imposizione. Non ci lasciano ci ciò punto dubitare le testimonianze chiarissime della sacra Scrittura, le quali ci assicurano essere stati dagli Apostoli ordinati colla imposizion delle mani i diaconi, ed essere stati parimenti consecrati Vescovi da S. Paolo Tito e Timoteo, ai quali ha pure comandato, che colla imposizion delle mani, *«per manuum impositionem,»* dovessero creare e sacerdoti e Vescovi, avvertendoli nel tempo stesso, che *«cito nemini manum imponant.»* Viene però confermato dalla prassi della Chiesa occidentale, la quale almeno pel lungo spazio di nove secoli ha conferito il vescovato, il sacerdozio ed il diaconato colla sola imposizion delle mani; nè v' ha menzione di stromenti da porgersi nemmen per ombra negli antichi Rituali e Sacramentarii, prodotti dal Menard, dal Morino e dal Martenne. E finalmente resta ciò confermato dalla costante pratica della Chiesa Orientale, la quale e nei passati tempi, e di presente, e sempre conferisce gli Ordini mentovati colla sola ed unica imposizione delle mani senza che mai presso i Latini sia insorto dubbio alcuno intorno alla loro validità. Che poi la forma loro essenziale consista nelle parole, che proferiscono dal ministro nell' atto stesso della imposizion delle mani, e dichiaranti la podestà nell' atto stesso conferita, è cosa da sè chiara, e noi la dichiareremo vie meglio quando parleremo di ciascuno in particolare.

Il rito poi di porgere gl' istromenti nella collazione degli Ordini superiori, di cui si parla, sebbene non sia parte essenziale, si deve

tanto religiosamente osservare come parte integrale. Che non sia parte essenziale pare consti, 1. perchè non si osserva in tutte le Chiese; 2. perchè non è stato sempre osservato nemmeno presso i Latini, mentre gli antichi Rituali, come dicemmo, non ne fanno menzione. Che poi non si debba omettere per verun modo, ma religiosamente osservare come parte integrale, lo si dimostra assai chiaramente dalla pratica della Chiesa occidentale, la quale fa uso degli stromenti in tali ordinazioni da settecento e più anni a questa parte; e dal Decreto di Eugenio IV confermativo di tale pratica, in cui si prescrive la tradizione del calice col vino, e della patena col pane nel presbiterato, del libro degli Evangelii nel diaconato. E ciò si deve in guisa osservare, che se per accidente si ometta nella ordinazione o la imposizion delle mani, o la tradizione degli stromenti, ha ad iterarsi sotto condizione tutta la ordinazione, come ha dichiarato la sacra Congregazione.

Negli altri Ordini poi al diaconato inferiori la materia rimota sta riposta negli stromenti, ossia nelle cose che porge il Vescovo agli ordinandi, siccome la prossima nella tradizione dal canto del Vescovo di tali cose, e loro ricevimento o contatto dal canto degli ordinandi. E ne costituiscono la forma le parole, che proferiscono dal Vescovo in essa tradizione. Questo contatto poi dal canto degli ordinandi deve esser fisico. Questa sentenza è e la più comune e la più probabile, e da osservarsi in pratica onninamente nel ricevimento sì degli Ordini inferiori che dei maggiori; perchè trattasi di sacramento. Siccome adunque negli altri sacramenti è necessario il contatto fisico della materia, come nel Battesimo l' infusione ed il contatto fisico dell' acqua sul corpo del battezzato, l' unzione fisica della fronte nella Confermazione, e dei sensi nella Estrema Unzione, così pure nel sacramento dell' Ordine. Quindi anche nello stesso Pontificale Romano si comanda ai Vescovi, che ammoniscano gli ordinandi di toccare colle mani gl' istromenti; ed i Vescovi diffatti lo ricercano e lo fanno eseguire con gran diligenza e cautela. Basta nondimeno si tocchi la cosa nel suo continente; e quindi si ha il contatto dell' ostia nel contatto della patena, che la contiene, come pure il contatto del vino nel contatto del calice, in cui è contenuto. E penso non impedirebbe il con-

tatto fisico né il guanto da cui fosse coperta la mano che tocca lo stromento, né un leggier velo che lo coprisse.

Del ministro dell'Ordine.

È cosa certissima e di fede, che l'ordinario ministro dell'Ordine è il solo Vescovo. Ciò è chiaro dalle divine Scritture, in cui abbiamo, che non altri che gli Apostoli ed i Vescovi da essi creati han conferito i sacri Ordini del presbiterato e del diaconato: ed abbiamo altresì, che l'Apostolo S. Paolo ammonì i Vescovi Tito e Timoteo ad ordinare per le chiese sacerdoti, ed a guardarsi di non impor troppo presto a chicchessia le mani, come costa dal *cap. 6 e 14* degli Atti, dalla prima a *Timot.*, 4, e dalla seconda allo stesso, *c. 1*, e da quella a Tito, 1. Lo dimostra altresì la tradizione e la prassi perpetua della Chiesa; perocchè sebbene mille volte siasi trattato nei Concilii della consacrazione dei sacerdoti, e della ordinazione dei diaconi, non mai però per qualunque anche urgentissimo caso di necessità fu permesso che un sacerdote consacrasse un altro sacerdote, o ordinasse un diacono; anzi per lo contrario se mai tal cosa è stata da alcun audace e temerario tentata, fu tosto per giudizio della Chiesa condannata e riprovata. Certamente se per qualunque diritto, o in qualunque caso potesse un sacerdote consecrarne un altro, talvolta almeno nei primi tempi della Chiesa sarebbe stata tal cosa ridotta alla pratica; come è stato più volte in tempo delle persecuzioni alla pratica ridotto quel rimoto diritto di confermare i neofiti, cui anche in certi casi colla dispensa del Papa esercitano i Latini. Eppure non esiste orma o vestigio nella Chiesa di sacerdote, e nemmeno di diacono ordinato da un semplice sacerdote; anzi quegli uomini vani, i quali hanno osato di dare ai sacerdoti questo diritto, sono stati tosto fra gli eretici annoverati, come nel secolo IV Ario, nel XV Wicleffo, nel XVI Lutero. Adunque meritamente il Concilio di Trento nella *sess. 23, Can. 7*, ha definito: «*Si quis dixerit, Episcopus non esse Presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum Presbyteris communem . . . anathema sit.*» Che poi spetti ai Vescovi, e non a chiunque altro l'ordinaria podestà

di conferire anche gli ordini inferiori, consta primamente dai Canonici 1 e 9 fra gli Apostolici, ove leggesi : « *Episcopus a duobus aut tribus Episcopis ordinetur: Presbyter ab uno Episcopo; item diaconus, et reliqui clerici.* » Consta altresì dall' autore delle apostoliche Costituzioni, lib. 3, cap. 14, il quale a nome degli Apostoli, dice così: « *Potestatem non damus Presbyteris ordinandi diaconos, lectores, etc., sed solum Episcopis; is est enim ordo et harmonia ecclesiastica.* »

Quindi è, che per la valida collazione degli Ordini basta nel Vescovo il grado e carattere vescovile. Sia pur egli eretico, sia scismatico, deposto o degradato, non perde perciò la podestà di conferire gli Ordini. I decreti nel Concilio Niceno ed Efesino non ci lasciano di ciò dubitare; perchè in essi viene chiaramente stabilito, che ritengansi nello stesso grado di Presbitero quegli eretici, che ritornano nel seno della Cattolica Chiesa. E lo insegna S. Tommaso nella 3 p., q. 64, art. 9 al 3, ove dice: « La podestà di amministrare i sacramenti appartiene al carattere spirituale, che è indelebile. E quindi per essere taluno dalla Chiesa sospeso o scomunicato, oppur anche degradato, non perde perciò la podestà di conferire i sacramenti, ma la licenza di far uso di tale podestà. Quindi è, che conferisce bensì il sacramento, ma pecca poi nel conferirlo. » Adunque nulla più si richiede per la valida collazione.

Ma per la collazione lecita ricercansi altre cose; nè può ogni Vescovo siccome validamente così lecitamente conferire gli Ordini a chi gli piace. La ragion è perchè l'ordinazione non esige soltanto la podestà di Ordine, ma eziandio quella di giurisdizione. Quindi non è lecito nella presente disciplina della Chiesa ai Vescovi, nè l'ascrivere nel suo clero persone laiche, suddite di altro Vescovo, senza il suo consenso, nè molto meno l'ordinare o promuovere ad Ordini superiori un chierico della diocesi altrui. Ma in qual maniera diviene taluno suddito di un Vescovo, onde possa essere da lui assunto ed incorporato al proprio clero, e promosso agli Ordini? Lo è, o lo diviene in tre maniere o per tre titoli; cioè di nascita, di domicilio o di beneficio. Così ha stabilito Bonifazio VIII nel cap. 3, de Temp. Ordination., in 6, colle seguenti parole: « *Quum nullus clericum parociae alienae praeter superioris ipsius licentiam debeat ordinare, superior in casu*

intelligitur Episcopus, de cujus dioecesi est is, qui ad ordinem promoveri desiderat, oriundus, sive in cujus dioecesi beneficium obtinet ecclesiasticum. seu habet, licet alibi natus fuerit, domicilium in eadem.»

E qui intorno al primo titolo conviene osservare, che sebbene in altri tempi si considerasse suddito di un Vescovo per titolo di origine chi nella di lui diocesi ricevuto avesse il Battesimo, in adesso però e nella presente disciplina per dichiarazione di Bonifazio VIII, confermata più recentemente da Innocenzo XII, nella *Costit. Speculatores*, si ha unicamente riguardo al luogo del nascimento; ed è eccettuato soltanto da questo Pontefice il caso, in cui taluno nato fosse in un dato luogo per puro accidente, cioè per occasione di viaggio, di ufficio, di legazione, di mercatura, o di qualsivoglia altra temporaria dimora o permanenza dei genitori in esso luogo, nel quel caso questa nascita accidentale non deve essere considerata, ma bensì solamente la vera e naturale origine del padre. E quanto al secondo titolo è necessario avvertire, che in allora soltanto per titolo di domicilio una persona diviene suddita di un Vescovo, quando e di fatto e di animo abita in un luogo in guisa, che col trasportar ivi le cose sue, o in altre idonee maniere abbia dato chiaramente a divedere di non aver più pensiero di far ritorno al luogo della nascita, o di sua origine. Così Innocenzo nella lodata Costituzione. E finalmente in ordine al terzo titolo si deve osservare, che a titolo di beneficio il Vescovo rende a sè suddita quella persona, a cui conferisce un beneficio, come viene stabilito nel *cap. Nullus de Temp. Ordinat.* Ma devono esservi le seguenti condizioni, cioè: 1. che il beneficio ecclesiastico sia veramente e realmente conferito; 2. che sia in realtà, e in atto posseduto, e non già solamente in isperanza anche certa; che le rendite del beneficio bastino al congruo sostentamento. Innocenzo XII, nella citata Costituzione ha dichiarato essere onninamente necessaria questa ultima condizione: «*Beneficium, dice, sit redditus, ut ad congruam vitae sustentationem per se sufficiat.*» Nulla poi importa, che si fatto beneficio sia stato conferito dallo stesso Vescovo ordinante, o da qualunque altro, e diasi in titolo o in commenda, purchè sia perpetuo.

Intorno ai due titoli di nascita e di beneficio possono qui farsi due ricerche; cioè quanto al primo, se per essere suddito di un Vescovo

basti l' origine della madre; e quanto al secondo, da qual Vescovo possa essere promosso agli Ordini, chi possiede due benefizii in due diocesi diverse. Alla prima ricerca rispondo, che l' origine della madre comunemente non basta, affinchè taluno si dica e sia suddito di un Vescovo; come consta chiaramente dal diritto civile, *leg. Filios, Cod. de Mancip.*; ove dice così: « *Filius patris, non matris originem sequitur.* » Questa regola però patisce eccezione nei figliuoli illegittimi, dei quali non è noto il padre; perchè questi di diritto sieguono la madre, e la di lei origine. Quindi è, che se vengono dispensati dal difetto dei natali, possono essere ordinati nel luogo della origine materna, quando però dessa non abbia contratto altrove il domicilio. Gli esposti pure, dei quali ignoti sono i parenti, spettano al Vescovo di quella diocesi in cui sono nati, o se questo non si sa, di quella, ove furono esposti e ricevuti.

Quanto poi alla seconda ricerca, insegnano i Canonisti, e particolarmente il Barbosa, *tit. 9, lib. 1 in 6*, che chi ha in distinte diocesi più benefizii può eleggere quel Vescovo, che più gli piace per farsi ordinare a titolo di benefizio. Per impedire nondimeno qualsivoglia frode, ecco cosa ha ordinato e stabilito Innocenzo XII, nella più volte lodata sua Costituzione: « *Nulli Episcopo, seu cujusvis loci Ordinatio . . . liceat deinceps externum quempiam, ac sibi ratione originis vel domicilii non subditum ad clericalem tonsuram promovere cujusvis beneficium ei conferendi praetextu . . . Praeterea clericum, qui legitime a proprio Episcopo ad eandem clericalem tonsuram, seu etiam ad minores Ordines promotus fuerit, non posse ab alio Episcopo ratione ac titulo cujuscumque beneficium in illius dioecesi obtenti, ad ulteriores Ordines promoveri, nisi ante eorum susceptionem testimoniales litteras proprii Episcopi tam originis, quam domicilii, super suis natalibus, aetate, moribus et vita sibi concedi obtinuerit, easque Episcopo ordinanti in Actis illius Curiae conservandas exhibuerit.* »

Oltracciò debbono i Vescovi intorno alle Ordinazioni osservare le seguenti regole stabilite dal Concilio di Trento, *sess. 14 e 23, cap. 2 e 9*. Primamente nessun Vescovo titolare, nemmeno in qualsivoglia luogo esente, ed in vigore di qualsivoglia privilegio, anche sotto pretesto di familiarità, e di continua commensualità, senza il

consenso espresso del proprio Prelato, o le di lui dimissorie, può promuovere agli Ordini sacri, ai minori, o alla prima tonsura chicchessia; e il Vescovo, che lo facesse, è dichiarato sospeso per un anno dall'esercizio dei Pontificali; ed il così promosso dall'esercizio degli Ordini ricevuti fino a tanto piacerà al suo Prelato. 2. Non può qualsivoglia Vescovo ordinare un suo familiare, che non è suo suddito, se non ha seco dimorato per lo spazio di tre anni, e non gli conferisce tostantemente un beneficio, esclusa qualunque frode, e tolta di mezzo qualsivoglia consuetudine in contrario, anche immemorabile. 3. Nè può qualunque Vescovo ordinare anche un proprio suddito nella diocesi altrui senza licenza dell' Ordinario del luogo. 4. Gli abbatì (i quali, hanno la facoltà di conferire gli ordini minori) non possono conferirli ai novizii non professi, sebbene loro sudditi per l' ingresso già seguito nel monastero e per l' assunzione dell' abito religioso; ma la collazione di tali Ordini spetta al Vescovo del luogo, ove i novizii ritrovansi nell' anno di provazione, o anche dopo prima della professione.

La facoltà adunque di conferire alcuni ordini, cioè i minori, può per privilegio competere anche ai prelati non fregiati del grado e carattere Vescovile; e perciò si disse da bel principio essere il Vescovo degli ordini ministro ordinario. Come ciò sia, sentiamolo da S. Tommaso nel *suppl.*, q. 58, art. 1 al 3. « Il Papa, dice, il quale ha » la pienezza della podestà pontificale può a chi non è Vescovo com- » mettere quelle cose, che spettano alla Vescovile dignità; purchè » desse non abbiano un' immediata relazione al corpo di Cristo vero. » E quindi per di lui commissione qualche semplice sacerdote può » conferire gli ordini minori e confermare, e non già chi non è sacer- » dote. Nemmeno poi un sacerdote può conferire gli ordini maggiori, » i quali hanno una immediata relazione al corpo di Cristo, sulla cui » consecrazione il papa non ha podestà maggiore di un semplice sa- » cerdote. » Ed ecco il perchè gli abbatì possono conferire gli ordini minori, cioè perchè dal Sommo Pontefice ne hanno ottenuta per privilegio speciale la facoltà. Ma lo possono soltanto con tre condizioni: 1. che in realtà sieno stati investiti dai Sommi Pontefici di questa podestà; 2. che, per decreto del Concilio di Trento, *sess.* 23, *cap.* 10; non gli conferiscano se non unicamente ai loro proprii sudditi; 3. che

non solo sieno costituiti nel sacro Ordine del presbiterato, ma abbiano di più ricevuto dal Vescovo la benedizione.

Quindi per difetto della prima condizione non possono conferire lecitamente, nè validamente gli anzidetti ordini quegli abbatì, i quali non sono stati graziati dal Papa di questo privilegio, benchè abbiano un' amplissima e quasi Vescovile giurisdizione anche con territorio, come si dice, separato. Ed a tenore della seconda, gli abbatì, i quali godono tal privilegio, non possono nondimeno ordinar chicchessia fuori dei limiti dell'accordato privilegio. Come pure non possono ordinare i chierici nè di qualunque Vescovo, nè di altro prelato regolare, i quali fossero ad essi mandati colle dimissorie; che se si usurpano tal facoltà, e loro conferiscono gli ordini, sono in pena dichiarati sospesi dalla collazion degli ordini tanto gli ordinatori quanto i prelati, che concedono le dimissorie; è nondimeno valida, sebbene illecita la ordinazione. Così Benedetto XIV, *de Syn., lib. 2, cap. 11, n. 13*, ove porta in conferma una risposta della sacra Congregazione del Concilio in una *Conimbricen.*, del 26 giugno 1655. Al quesito propostole: « *An abbates Congregationis S. Bernardi et S. Benedicti conferre potuerint ordines minores regularibus sibi non subditis, necnon secularibus etiam habentibus litteras dimissorias suorum superiorum.* » Rispose ciò non essersi potuto fare, ma insieme aggiunse: « *Promotos ab illis non indigere alia collatione dictorum ordinum, sed absolute, et rehabilitatione a Sanctissimo obtinenda.* » Intorno finalmente alla terza condizione convien avvertire, che se un abbate ha per tre volte colla dovuta umiltà ed ossequio domandato al Vescovo la benedizione, e questi ha sempre recusato di compiacerlo, non ha più a considerarsi come violatore di tale condizione, se ordina senza averla ricevuta; e lo stesso si dica, se ha impetrato dalla Sede Apostolica di poter esercitare i ministerii, che convengono agli abbatì benedetti, anche senza la benedizione del Vescovo. Così il lodato Pontefice nel luogo citato *n. 9*.

Il Pontefice medesimo nella sua Bolla: *Impositis nobis*, ha regolato quanto appartiene alle ordinazioni dei regolari esenti dalla giurisdizione dei Vescovi, ed ha in essa decretato: 1. che dessi non abbisognano di altre dimissorie, che di quelle dei loro superiori. 2. Che non possano servirsi del privilegio di ricevere gli ordini da qualun-

que Vescovo cattolico se non sia stato al loro ordine conceduto dopo il Concilio di Trento, e ciò immediatamente e direttamente, e non già per comunicazione di privilegi. 3. E che, fuori di tale privilegio, sieno tenuti domandare e ricevere gli ordini dal Vescovo della diocesi, ove si trovano. 4. Che se poi il Vescovo è assente o non tiene Ordinazione, possano in tal caso i prelati regolari indirizzare le dimissoriali ad altro Vescovo, coll' attestato però del Vescovo diocesano, dal quale consti, non tenersi da lui in quel tempo ordinazione. 5. Finalmente dichiara sottoposti alla pena della sospensione quei regolari, che violando questa legge hanno ricevuto gli ordini da altro Vescovo che dal diocesano; e soggetta alla privazione di voce attiva e passiva i superiori, che hanno conceduto le dimissorie dirette al Vescovo diocesano.

Può qui cercarsi, se pecchi mortalmente chi conferisce gli ordini in istato di peccato mortale. Al qual quesito io rispondo, che sì certamente, se si tratti del diaconato e del presbiterato, i quali sono veri sacramenti; ed è regola generale, parlando dei sacramenti in genere, che pecca mortalmente chi gli amministra scientemente in istato di peccato mortale. Quanto poi agli altri ordini, e massimamente quanto ai minori anche i più sani teologi su questo punto sono divisi, volendo altri, che pecchi mortalmente il Vescovo, che in istato di peccato mortale gli conferisce, ed altri negandolo. Io in tanta contrarietà di opinioni nulla deciderò; e dirò solamente quanto alla pratica, che chi non trovasi in grazia di Dio non ha a porsi ad esercitare tali funzioni se prima non è ritornato alla grazia o colla sacramental confessione, o almeno con un atto di sincera contrizione. Che se incautamente ha ciò ommesso, si confessi quanto prima di questo peccato come dubbio, onde non avvenga, che presso Dio sia grave ciò che gli uomini pensano non eccedere i limiti della venialità.

Del soggetto dell' Ordine.

Non è soggetto degli ordini capace se non il sesso maschile; perchè le femmine sono ai sacri ministerj onninamente inette: « *Si sacerdotium* (dice egregiamente S. Epifanio, *haer.* 79, n. 5) *mulie-*

ribus mandatum foret, aut canonicum quiddam in Ecclesia praestare liceret, nulli potius quam Mariae, committi sacerdotii officium debuisset, cui tantus honos est habitus, ut gremio sinuque suo regem omnium, ac coelestem Deum deque filium exciperet. Verum Deo longe aliter visum est: ac ne baptizandi quidem potestas illi facta, quum alioqui tingi ab illa Christus potius, quam a Joanne potuisset.»

Ricercasi altresì al valido ricevimento degli ordini il carattere del battesimo, cosicchè il battesimo sia stato *in re* ricevuto, onde il soggetto sia già stato per esso ammesso nella chiesa, e l'adito gli sia aperto al ricevimento degli altri sacramenti: perocchè come dice S. Tommaso nel *Suppl.*, q. 35, art. 3: «Niuno può ricevere una cosa » di cui non è capace. Pel carattere battesimale, l'uomo diviene ca- » pace degli altri sacramenti. Adunque chi non ha questo carattere » battesimale, non può ricevere verun altro sacramento.» Dal che è manifesto, che non già il Battesimo *in voto*, ma bensì soltanto il Battesimo realmente ricevuto è il fondamento e l'introduzione degli altri sacramenti; il che insegnano anche Innocenzo III, nel c. *Veniens*, ed Eugenio IV nel decreto di Unione. Chi adunque non ha ricevuto il Battesimo *in re* non è di ordini capace.

Sarà egli necessario anche il carattere della Cresima ossia Confermazione per ricevere, non già validamente, ma lecitamente gli ordini, ed anche la stessa prima tonsura. «*Prima tonsura non initientur (così comanda il Concilio di Trento, sess. 23, cap. 4 de Reform.) qui sacramentum Confirmationis non susceperint.*» E se la Confermazione è necessaria per ricevere lecitamente la prima tonsura, molto più per ricevere gli ordini. Ma è egli poi sì urgente questo precetto, che peccati mortalmente chi riceve la prima tonsura, o gli ordini senza essere stato prima cresimato? Lo negano assolutamente alcuni troppo benigni Casisti. Ma noi con altri teologi di gran nome diciamo che sì. La ragion è perchè qui abbiamo un precetto generale del Concilio, che non può aversi per leggiero; e sì ancora perchè non è picciola cosa lo scostarsi dalla generale consuetudine della Chiesa. E tanto è vera questa generale consuetudine della Chiesa, che Cornelio romano pontefice fra gli altri capi di riprensione fatti all'eretico Novaziano lo rimprovera altresì che non ancora ricevuta la Conferma-

zione sia stato agli ordini promosso. Così egli nella sua *Epist. ad Fabium Antiochenum*, ove condanna espressamente l'ordinazione di uno non confermato come contraria alle regole della Chiesa. Aggiungono alcuni, che chi si lascia iniziare nella tonsura chiericale senza essere cresimato, incorre la irregolarità. Ma pare, checchessia dei tempi a noi rimoti, che di presente ciò non sia vero; mentre nè nel decreto di Graziano, nè nelle Costituzioni dei Sommi Pontefici si fa menzione di questa irregolarità.

Al lecito ricevimento ricercasi altresì l'uso di ragione; se poi richieggasi anche al valido, lo esamineremo da qui a poco. Eccone un argomento, che non ammette risposta. Il Concilio di Trento nella *sess. 23, cap. 4*, vieta sotto rigoroso precetto. «*Ne prima tonsura initientur qui fidei erudimenta edocti non fuerint, quique legere et scribere nesciant, et de quibus probabilis conjectura non sit, eos non secularis iudicii fugiendi fraude, sed ut Deo fidelem cultum praestent, hoc vitae genus elegisse.*» Ora tali cose non possono esservi in un fanciullo non per anco giunto all'uso di ragione. È adunque illecito prima dell'uso di ragione il dare la tonsura. Molto più sarà conseguentemente illecito il conferire gli ordini anche minori, molto più ancora i maggiori, come il suddiaconato, il diaconato e più ancora il presbiterato, nei quali e massimamente nei due ultimi e il Tridentino, e i Canoni della Chiesa ricercano in chi ad essi si vuol promuovere più cose e molto maggiori, le quali certamente non possono aversi prima dell'uso di ragione. S. Tommaso però nel *suppl., q. 39, art. 2*, dice, che nel caso di necessità, *si necessitas adsit*, si può promuovere senza peccato alla tonsura ed agli ordini minori un fanciullo prima degli anni della discrezione.

Intorno poi al punto, se è necessario l'uso di ragione alla validità degli ordini, o al valido loro ricevimento, S. Tommaso dice nel luogo già citato, che alcuni lo affermano, ma soggiunge tosto: la di costoro opinione non è appoggiata alla ragione, nè alla autorità: «*Eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur.*» Egli adunque tiene la opposta sentenza, cui prova con questa ottima ragione, perchè trattandosi di sacramenti, nei quali non ricercasi l'atto del ricevitore per necessità di sacramento, quale si è quello dell'ordine, ma

nei quali si conferisce divinamente qualche podestà spirituale, possono i fanciulli riceverli validamente, come pure tutti quelli, che privi sono di uso di ragione. E ciò egli conferma colla autorità d' Innocenzo III, il quale ad uno, che ricevuto aveva il presbiterato prima del diaconato, e si scusava col dire di aver ricevuto gli ordini prima degli anni della discrezione, comandò bensì di ricevere il diaconato, ma nulla disse o comandò in ordine ad iterare gli altri ordini ricevuti prima dell' uso di ragione; e conseguentemente non dubitò del loro valido ricevimento. A ciò si può aggiungere l' autorità del romano Catechismo, il quale al n. 33 de *Sacram. Ord.*, insegna così: «*Pueris, qui usu rationis carent, hoc sacramentum dandum non est; quamvis si iis quoque ministraretur, sacramenti characterem in eorum animu imprimi, certo credendum est.*» La qual dottrina è stata poi confermata anche da Benedetto XIV, nella sua Bolla 129. *Et quamvis tempore*, §. 20, tom. 1.

Così quanto agli Ordini minori e sacri fino al presbiterato inclusivamente. Sembra cosa certa, per la ragione di S. Tommaso, e per l' autorità di Innocenzo, del Catechismo e di Benedetto XIV, che sieno validi anche conferiti e ricevuti da chi è privo per l' età, o per altro capo di uso di ragione. Ma quanto al vescovado S. Tommaso nel luogo stesso tiene, per una ragione ad esso particolare, che alla sua validità si ricerchi l' uso di ragione, cioè perchè ad esso è necessariamente annessa la cura di anime; e però ricercasi l' atto di chi la assuma. Ecco le sue parole: «*Sed ad episcopatum, ubi etiam in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam animarum pastorem. Et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis, quod usum rationis habeat.*» Se il Continuatore del Tournely avesse letto questo articolo di S. Tommaso, con tutta la sua gran propensione per la sentenza, che nega la validità degli ordini in mancanza dell' uso di ragione, si sarebbe astenuto di mettere, dirò così, in ridicolo la sentenza affermativa dal santo Dottore insegnata, col dire, che l' idea di un Vescovo fanciullo è intollerabile, ed atta ad esporre la religione alla derisione ed al disprezzo; perchè avrebbe senza meno imparato, che nella sentenza di S. Tommaso e nostra non ha luogo la idea d' un Vescovo fanciullo.

Il conferire poi gli ordini a persone adulte, che in tutto gli rusciano e non gli vogliono per verun modo, è cosa non solamente illecita, ma anche inutile, e di niun valore. Chi ne può mai dubitare? Non vale il Battesimo conferito a chi totalmente contraddice, come ha espressamente dichiarato Innocenzo III, nel *cap. Majores*, dicendo: « *Quod ille, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem nec characterem suscipit Baptismi.* » Adunque a più forte ragione non vale la ordinazione. Imperciocchè se ciò si avvera di un sacramento di somma necessità, qual è il Battesimo, sarà molto più vero della sacra Ordinazione, in cui, imponendosi pesi e ministerii alla salute non necessarii, è certamente necessario, che la persona, che si vuole ordinare, non osti, non ripugni, non contraddica. Ma e che dovrà dunque dirsi dell'ordinazione di Paoliniano fratello di S. Girolamo, e di tanti uomini santi, i quali inviti e ripugnanti ad istanza del clero, e del popolo da alcuni Vescovi furono rapiti, e tratti per forza, piuttosto che assunti al presbiterato o al vescovado? Dico, che fu valida e legittima, perchè la loro resistenza non procedeva da un' assoluta volontà alla ordinazione contraria, ma da una profonda cognizione della propria imbecillità e miseria; e da uno spirito di vera umiltà, per cui si credevano indegni di tanto onore, e inabili a tanto peso; e quindi piuttosto tremanti che ripugnanti ricevevano l'imposizion delle mani. Diffatti ecco cosa scrive S. Epifanio nell'Epistola a Giovanni di Gerusalemme fra le Geroliminiane 110, *alias*. 60. « *Valde quippe obnatebatur, indignum se esse contestans: vix ergo compulimus eum, et persuadere potuimus testimoniis Scripturarum, et propositione mandatorum Dei.* »

Da ciò è facile il raccogliere, che negli adulti ricercasi la volontà ed intenzione di ricevere gli ordini, che loro vengono conferiti. Tutto ciò da quanto abbiamo detto, parlando dei sacramenti in generale, *cap. 1. §. 4, num. 5*, che al valido ricevimento dei sacramenti è del tutto necessaria questa intenzione e volontà di riceverli. Consta pur anco dal luogo stesso, che non è però necessaria in chi gli riceve, come lo è in chi gli amministra (se si eccettuino i due della Penitenza e del Matrimonio), l'intenzione attuale o virtuale; ma in esso lui basta pur anche la abituale; e quindi basta questa per ricevere

validamente anche il sacramento dell' ordine, cioè basta l' intenzione una volta avuta, e non mai ritrattata. Anzi chi costretto dalle gravi minacce dei parenti andasse alla ordinazione, riceverebbe validamente questo sacramento; perchè ciocchè si fa per timore è veramente *secundum quid*, come parlano i teologi, involontario, ma è però *simpliciter* volontario; ed è lo stesso che dire, che il timore non toglie assolutamente la volontarietà, ma solamente alquanto la diminuisce, come anche quanto al Battesimo ha stabilito Innocenzo III nel *cap. Majores de Baptismo*. Secondo poi la opinione di Benedetto XIV, *de Sacrif. miss., part. 2, cap. 3, §. 1*, che dice essere più comunemente ricevuta, chi è indifferente, e senza acconsentire, nè dissentire, si lasciasse impor le mani, riceverebbe gli ordini invalidamente.

Lo stato di grazia è un' altra condizione per ricevere gli ordini maggiori. Ma intorno agli altri, quei che tengono non essere sacramenti, o almeno alcuni fra essi, scusano da ogni colpa chi gli riceve in istato di peccato mortale. Io però dico, che sieno o non sieno sacramenti chi gli riceve in tale stato, pecca mortalmente; perchè sono certamente riti sacri e solenni della Chiesa, per cui gli ordinati vengono assunti ai sacri ministerii; e quindi gli profanano quei, che gli ricevono macchiati di colpa mortale. « *Quum in quolibet ordine (dice S. Tommaso nel Suppl. q. 36, art. 1) aliquis constituatur dux aliis in rebus divinis, quasi praesumptuosus mortaliter peccat, qui cum conscientia peccati mortalis ad ordines accedit. Et ideo sanctitas vitae requiritur ad ordinem de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti. Unde si malus ordinatur, nihilominus ordinem habet, tamen cum peccato.* » Anzi l' Habert, ed il Collet condannano di grave peccato anche chi riceve la prima tonsura in istato di peccato mortale per le seguenti ragioni, cioè primamente pel sentimento comune della Chiesa, la quale nei suoi Sinodi comanda, che i tonsurandi debbano premettere la Confessione; 2. perchè ognuno è tenuto convertirsi a Dio, quando sta per ricevere da Dio medesimo qualche gran beneficio nell' ordine spirituale; 3. perchè reca ingiuria a Dio col mostrar di dedicarsi al suo servizio nel tempo stesso in cui volontariamente gli è, e siegue ad essergli nemico; 4. perchè fa onta all' ordine chiericale, di cui è proprio l' unire gli uomini a Dio più strettamente, mentre

egli frattanto ha l' animo da Dio lontano, anzi avverso. Io nulla deciderò su tal punto; ma dirò solamente con Natale Alessandro, che pecca mortalmente chi si accosta a ricevere la prima tonsura con affetto al peccato, cioè senza detestazione e senza animo di emendarsi; perchè certamente costui mentisce allo Spirito Santo, ed alla Chiesa nel dire: « *Dominus pars haereditatis meae* » nel tempo stesso, in cui ha in cuore di voler essere schiavo del demonio,

Ricercasi altresì, che chi riceve gli ordini, gli riceva secondo la serie dalla Chiesa stabilita, e non già per salto, come farebbe chi dopo aver ricevuti gli ordini minori saltasse tosto al diaconato senza prima ricevere il suddiaconato. È ciò rigorosamente vietato dai sacri Canonici, come consta dal *cap. unico de Clerico per saltum promotus*, e dal Concilio di Trento, *sess. 23, cap. 2*. Chi fa questo salto scientemente, commette un gran sacrilegio, ed incorre la pena di sospensione dal ministero o esercizio dell' ordine ricevuto per salto, cui se viola col' esercitarlo, diviene irregolare. L'assoluzione di questa censura, se il chierico sospeso non ha mai esercitato l' ordine ricevuto per salto, può darsi dal Vescovo per facoltà ad esso concessuta dal Concilio di Trento, *sess. 24, cap. 14*, colle seguenti parole. « *Cum promotis per saltum, si non ministraverint, Episcopus ex legitima causa poterit dispensare.* » Chi poi è stato così ordinato per ignoranza, o per inavvertenza (se pur ciò si può dare in cosa di tanta rilevanza) secondo il sentimento dei più insigni teologi e canonisti, fra quali il Fagnano, è ancor egli sospeso fino a tanto abbia ricevuto l' ordine ommesso, non già in pena, mentre si suppone incolpevole il fatto, ma bensì per provvedere al decoro della Chiesa, che ha stabilito fra gli ordini questo ordine. Ma nel caso che per la stessa ignoranza o inavvertenza l' ordinato abbia esercitato l' ordine ricevuto per salto, la Congregazione del Concilio in *Florentina Ordinum* 5 dicembre 1744, ha dichiarato che abbisogna, almeno a cautela, di assoluzione e di dispensa.

Niuno può farsi ordinare da altro Vescovo che dal proprio senza le dimissorie. Così a norma degli antichi Canonici ha dichiarato il Concilio di Trento, *sess. 25, cap. 2*. Di queste dimissorie altre sono generali ed assolute, altre meno generali, ed altre speciali. Le prime sono quelle, le quali danno facoltà di ricevere tutti gli ordini « *a quo-*

cumque Episcopo rite et catholice promoti gratiam et communionem sanctae Sedis Apostolicae habente ; secondo la forma che viene prescritta da Innocenzo III, nel *cap. Venies de praescrip.* Secondo la Glossa sullo stesso capo, per quel *gratiam Sedis, ec.*, s' intende un Vescovo non vincolato da veruna scomunica, sospensione o interdetto. Le seconde poi sono quelle che accordano la sola podestà di ricevere gli ordini da un dato Vescovo, o di ricevere alcuni dati ordini da qualunque Vescovo. E finalmente le speciali quelle che dirigono l'ordinando ad un dato Vescovo pel ricevimento d' un dato ordine. Chi ha ottenuto dal suo Vescovo le dimissorie generali per qualunque Vescovo cattolico, ecc., può con sicura coscienza, e per opinione assai più probabile della contraria, dirigersi e farsi ordinare anche da un Vescovo titolare, cioè che non ha nè clero, nè popolo a sè soggetto ; perchè i Vescovi, che danno tali dimissorie, non intendono di escludere tali Vescovi ; anzi, come insegna la pratica vigente, ad essi mandano i loro chierici per le ordinazioni quei Vescovi, i quali, per vecchiazza o per altri motivi, di rado tengono ordinazione. Possono poi dare tali dimissorie ai chierici secolari esenti i soli Vescovi, e non già gli abati ed altri o i capitoli anche delle cattedrali ; come ha stabilito e dichiarato il Concilio di Trento, nella *sess. 23, cap. 10.* Nella *sess. 7, cap. 10,* aveva dichiarato, che i capitoli delle cattedrali in tempo di sede vacante, scorso un anno dal giorno della vacanza, possono dare le dimissorie, anzi anche entro l' anno, ma soltanto a quei chierici, i quali per beneficio ecclesiastico ricevuto, o da riceversi, sono obbligati a ricevere qualche dato ordine. Il Concilio di Trento medesimo nella *sess. 25, c. 3,* vuole che i Vescovi ordinino per sè medesimi: *« Episcopus per semetipsos Ordines conferant ;* e non diano le dimissorie se non nel caso di urgente necessità. Quando adunque un Vescovo può per sè medesimo conferire ai suoi chierici gli Ordini, è tenuto a farlo, e non già solamente per carità, ma per giustizia. I regolari per essere ordinati debbono avere le dimissorie dei loro superiori, ed osservare le condizioni da Benedetto XIV prescritte.

Ma quali condizioni ricercansi in chi vuole farsi ascrivere al ceto chiericale ed essere promosso agli ordini ? Rispondo, che la prima e principale si è la divina vocazione. Questa è il fonte e la radice di

tutte quelle grazie ed ajuti che ci somministrano forze idonee a vivere come richiede la santità dello stato chiericale, e ad adempierne le obbligazioni. S. Tommaso insegna, che a chi viene divinamente chiamato ad uno stato, dà il Signore gli ajuti necessarii all'adempimento dei doveri che seco porta. Adunque, tolta di mezzo la vocazione divina, mancano i necessarii presidii, e mancando questi, cade il chiericale edificio. « *Sufficiencia nostra*, dice l'Apostolo, 2 Cor. 3, *ex Deo est, qui et idoneos nos fecit ministros novi Testamenti.* » E se la cosa è così, come potrà chi non ha la vocazione divina vivere come si conviene ad un ministro di Dio e della Chiesa? Come soddisfare agli obblighi del suo stato? Come esercitarne degnamente i ministerii? Guai, guai a chi entra nel santuario senza essere da Dio chiamato! Costui « *non intrat per ostium, sed aliunde.* » Costui adunque « *damnationem sibi acquirit.* » Usurpa ed esercita uffizii e ministerii che da lui Iddio non vuole; offre sacrificii, predica, assiste alla parrocchia, e fa altre simili cose, ma tutto contro la volontà di Dio. E Gesù Cristo dice in S. Matteo, cap, 15: « *Omnis plantatio, quum non plantavit Pater meus coelestis, eradicabitur.* » Tremenda sentenza!

Ma che avranno a fare adunque, dirà qui taluno, tanti ecclesiastici, sacerdoti, pastori, i quali, per indizii pur troppo probabili, si avveggon non essere stati da Dio a tale stato, a tali ministerii chiamati? Dovranno disperarsi, o abbandonare il loro stato? No, io rispondo, non già. Ecco ciò che debbon fare. Hanno a porgere a Dio umili e continue preghiere, onde impetrare dalla sua misericordia quelle grazie che loro sono necessarie per menare una vita conforme allo stato che hanno abbracciato, e per ben adempierne i ministerii. L'arcano della vocazione divina ci è ignoto, e a Dio solo manifesto. Forse la nostra vocazione sarà stata vera e buona, ad onta degl'indizii apparentemente contrarii. Ma, oltre a ciò, quanti non hanno incominciato bene e terminato male? Fu chiamato Saulle, fu chiamato Giuda, ed amendue furono riprovati. Quanti, all'opposto, non hanno incominciato male, ma si sono poi, colla grazia di Dio, raddrizzati, hanno proseguito bene, e santamente terminato? Niuno ha a disperare di sua eterna salute; niuno ha a credersi riprovato; ma dobbiamo tutti procurare e affaticarsi a tutto potere per render certa e santa la vocazione nostra.

Tocca principalmente ai confessori dei giovani, che desiderano abbracciare lo stato chiericale o religioso, l' esaminare e decidere se la loro vocazione sia da Dio. Ma come potranno conoscerlo? Esaminino prima di tutto quale siasi il fine, lo scopo, l' intenzione del loro penitente nel voler entrare nel clero, o in qualche religione; cioè se ciò sia per sincera voglia di servir Dio, di prestargli un culto fedele, di fuggire gl' inciampi e pericoli del secolo, di salvar l' anima; perocchè questo si è l' unico vero fine e la sola vera intenzione. Esplo- rino adunque se sia mosso da altro fine o motivo a farsi ascrivere al clero; se per trarsi dalle cure e sollecitudini annesse al suo stato, o menare una vita comoda e deliziosa; se per avere onde vivere, e senza esercitare arti laboriose, cui costretto sarebbe a praticare riman- dendo nello stato in cui si trova. Questo sarebbe un torto fine, dice S. Bernardo, *epist. 14 ad Henricum Archiepisc., cap. 5.* « *Qui gradus ecclesiasticos et ministeria sanctuarii eo quaerit, aut tenet animo, eoque intuitu, ut hujus vitae habeat necessaria . . . perverso nimis ordine coelestibus terrena mercatur.* » Nel che è necessario più diligentemente quei giovani esaminare, i quali, pressati dalle ristrettezza della fami- glia, nè avendo voglia di procacciarsi il vitto con faticosi lavori, ri- guardano lo stato chiericale come un' arte o professione, per cui pos- sono con somma facilità, senza fatica e sudore, procurare a sè mede- simi vitto e vestito; e quindi pensano di abbracciarlo. O Dio! quanti si fanno preti e frati per questo torto fine! Non è, non è da Dio la di costoro vocazione: « *Vae, vae, vae* (esclama S. Bonaventura nel- l' opuscolo *de Praeparat. ad Miss., cap. 8*) *Domine Deus! Quanti ho- die infelices ad sacros Ordines accedunt, et Divina mysteria accipiunt, non coelestem panem, sed terrenum quaerentes, non Christo servire mun- do corde et corpore, sed deliciari, ditari, superbire, luxuriari de patrimo- nio Christi, et eleemosynis pauperum.* » Costoro, soggiunge, non sono chiamati da Dio, ma spinti dal demonio, come Datan, Abiron, « *non vocati a Deo, sed compulsi a diabolo tamquam Datan et Abiron.* » Av- vertano finalmente i confessori, che non debbono nè spingere ad en- trare nello stato chiericale, nè acconsentire che ci entri chi trovasi invischiato in abiti cattivi, e massimamente in quelli che più disdico- no alla santità di tale stato, e grandemente lo disonorano, quale si è

quello principalmente della incontinenza. Nei tempi antichi non si ricevevano nel clero se non quelli, i quali risplendevano per integrità di costumi, e rigettavansi quei che una volta commessi avevano gravi peccati, benchè se ne fossero pentiti ed emendati. Ma in tanta corruzione di costumi, essendo difficil cosa il ritrovare persone di vita integerrima e illibata, conviene almeno tener lontane dal santuario le persone abituate in vizii e peccati troppo sconvenevoli alla sua santità.

Del tempo e luogo delle ordinazioni.

Non in ogni tempo possono farsi le ordinazioni, conferirsi e riceversi gli Ordini, ma solamente in certi tempi dalla Chiesa determinati; il che però non ha luogo nella tonsura, la quale, come si legge nel pontificale Romano, *tit. de Clerico faciendo*, può conferirsi e riceversi in qualunque giorno, ora e luogo onesto, anche fuori della Messa, nè altro trovasi nel gius stabilito. Gli Ordini poi minori possono conferirsi e riceversi non solo nelle generali ordinazioni dei sabbati dei temporali, ma pur anco in tutte le domeniche e feste di doppio rito, ma di precetto; il che, come osserva il Lambertini nella Notificazione 26, n. 3 e 4, fu aggiunto nel Pontificale per correzione di Urbano VIII. Gli Ordini maggiori non possono conferirsi salvochè nei sabbati delle quattro tempora, e nei due sabbati precedenti alla domenica di Passione e di Rirurrezione. Da questa regola però si deve eccettuare il caso, in cui, per dispensa pontificia, può taluno ordinarsi *extra tempora*. I Vescovi finalmente non possono consacrarsi che nei giorni di domenica, o nelle feste degli Apostoli, e non già nelle altre feste anche di precetto, quando ciò non venga con ispecialità dal sommo Pontefice concesso. Così il Pontificale romano.

Gli Ordini minori, come prescrive il Pontificale, hanno a conferirsi e riceversi nella mattina; e quindi a digiuno sì per parte di chi li conferisce come per parte di chi li riceve; il che ha certamente ad osservarsi anche ogni qualvolta conferiscono i minori fuori della ordinazione generale, nella quale già si sa che il digiuno è necessario, mentre in essa tutti gli ordinati debbono ricevere la SS. Eucaristia. I maggiori poi debbono conferirsi entro la messa celebrata dallo

stesso Vescovo ordinante. Ciò consta dall' Ordine romano e dal Pontificale, in cui con ogni rigore si vieta il conferire gli Ordini sacri fuori del sacrificio della messa; il che si appoggia all' antica e perpetua pratica della Chiesa, la quale, per testimonianza dei padri, ha sempre fatto le ordinazioni in tempo della messa. E non sarebbe esente da grave peccato (dice Benedetto XIV, *de Syn. lib. 8, cap. 11, n. 6*) quel Vescovo, il quale conferisse un Ordine sacro fuori della messa. Questa poi debb' essere messa dallo stesso ordinante celebrata; e ciò per una costante e perpetua consuetudine della Chiesa latina; e perchè se la messa non viene celebrata dal Vescovo stesso, che ordina, « *dividitur* (dice Innocenzo III, nel *cap. Quod sicut de electione*) *mysterium unitatis.* » La qual ragione strigne ancor più fortemente, se trattisi di ordinazione di un sacerdote o di un Vescovo, i quali, per rappresentare questa medesima unione devono offrire coll' ordinante lo stesso sacrificio, ossia conceleberrare. Finalmente nel Pontificale romano così si prescrive, nè v' ha in esso altro rito di conferire gli Ordini sacri, se non entro la messa dell' ordinante. Peccherebbe quindi gravemente quel Vescovo, il quale, anche sotto pretesto di vecchiaia o d' infermità, ardisse conferire gli Ordini sacri, celebrando altro sacerdote. Per altro, che sia valida l' ordinazione fatta altramente, non se ne può dubitare, mentre non si trova verun canone, nel quale si legga, appartenere alla sostanza della promozione agli Ordini sacri il sacrificio della messa, come osserva Benedetto XIV, nel *lib. 7, de Syn., cap. 26, n. 6*. E così fu deciso, essendone in allora consultore lui stesso, nella Congregazione generale del S. Ufficio l' anno 1715, alla presenza e coll' approvazione di Clemente XI. Il che fu poi anche nuovamente deciso in occasione di altro Vescovo, il dì 5 febbrajo dell' anno 1722, e confermato da Innocenzo XIII.

Di conferire e ricevere gli Ordini *extra tempora*, niuno può dare la facoltà fuorchè il solo Sommo Pontefice, perocchè ai decreti e statuti dei Concilii generali il solo sommo Pontefice può derogare, come difatti deroga non di rado con privilegi almeno particolari. E qui si può ricercare se i regolari abbiano questo privilegio di farsi i ordinare *extra tempora*. A me, col Continuatore del Patuzzi, sembra

cosa certa che lo abbiano. E per omettere altre cose che possono leggersi presso questo dotto autore, consta quasi ad evidenza dal Concilio romano celebrato sotto Benedetto XIII, in cui, *tit. 5, cap. 2*, viene così decretato: « *Quod vero ad regulares privilegia a Summis Pontificibus habentes, sive expresse, sive per viam communicationis concessa, sacros videlicet Ordines extra tempora suscipiendi, quum privilegia ipsa in suo robore persistent, nec iis derogatum fuisse constet, decernimus proinde, Regulares eosdem absque novo indulto apostolico tuto posse extra tempora ordinari.* » Che veramente si parli qui dal Concilio, non già de' privilegi conceduti prima dal Tridentino, ma bensì dei posteriori, e susseguenti, non ci lasciano dubitare quelle parole: « *Quum ipsa privilegia in suo robore persistent, nec eis derogatum fuisse constet;* » il che certamente non poteva dirsi dei privilegi anteriori al Concilio di Trento, i quali essere stati dal Concilio medesimo rivocati ben lo sapeva il Pontefice, il sapevano i Padri del Concilio, il sapevano i Consultori, i Teologi, i Canonisti; ma bensì dei posteriori, che ivi vengono citati, cioè conceduti da S. Pio V e da Clemente VIII, e questi si dicono « *in suo robore persistere,* » e costare « *non fuisse revocata;* » come poi apertamente dichiara il Pontefice nella sua Bolla *Pretiosus*, in cui. §. 34, dopo aver detto d'aver inteso che anche dopo la sentenza pronunziata recentemente da sè, e dal Concilio romano, « *potere i regolari ordinarsi in virtù dei loro privilegi,* anche dopo il Concilio di Trento « *sine et absque novo indulto extra tempora,* » da alcuni Vescovi si metteva in dubbio, se fra i regolari forniti di questo privilegio, sebbene indefinitamente nominati, si dovessero annoverare i frati dell'ordine dei predicatori, soggiugne tosto: « *Declaramus, eosdem fratres ex nostra et dicti Romani Concilii definitione eodem privilegio frui, ac potiri posse et debere; et quatenus opus sit pariformiter dispensantes super quacumque contraria dispositione, de novo illud idem privilegium . . . iisdem fratribus signanter, specificè, et individuo concedimus.* »

A tutte queste cose aggiungerò un argomento, che anche solo dovrebbe bastare a persuader chicchessia della verità e solidità di questa sentenza. Il grande e sapientissimo Lambertini, che era intervenuto, come attesta egli stesso nella sua Notificazione 23, in qualità

di Canonista all'anzidetto Concilio romano, in essa Notificazione confessa spontaneamente, e dichiara « di aver promossi agli Ordini i » regolari nei giorni di festa *extra tempora*; nè essere sua intenzione » di cangiare questo sistema, ma essere disposto ad ammettere di buon » grado questo privilegio ai regolari conceduto; purchè loro non » manchino gli altri necessarii requisiti. » Se questo dottissimo Arcivescovo, a cui non poteva non esser nota, anzi notissima la mente del Concilio romano, ha ammesso questo privilegio, protestando anche di esser pronto ad ammetterlo in avvenire: adunque ha conosciuto, che è tuttavia e valido e sussistente, nè essersi per verun modo ad esso derogato; e quindi ha pur anche conosciuto che gli argomenti di dubitarne dagli autori apportati e da lui stesso nella Notificazione medesima riferiti e considerati, non sono tali, onde possano i Vescovi ricusare ai regolari di ordinarli *extra tempora* a cagione della sola o deficienza o dubbiozza di questo privilegio. Confessiamo però che i Vescovi non sono tenuti ad ordinare i regolari *extra tempora* in forza di questo privilegio; ma, se per loro benignità e clemenza vogliono, posson farlo con sicura coscienza.

Oltre ai tempi prescritti, debbonsi osservare, nel conferire e ricevere gli Ordini, anche gl' interstizii. La legge degl' interstizii sembra essere appoggiata a quelle parole dell' Apostolo, *1 ad Tim. 5, v. 21*: « *Manus cito nemini imposueris*; » le quali sempre furono intese non solamente del primo ingresso negli Ordini, ma pur anche della promozione ai gradi superiori. Imperciocchè siccome la età, che è matura pel lettorato, non lo è pel diaconato, così quella prova che basta per un grado minore, non basta per uno più elevato. Quindi gli antichi Canonici hanno stabilito, debba esserci e lasciarsi scorrere qualche spazio di tempo fra l' uno e l' altro grado: « *Serventur*, dice, Innocenzo I, *Epist. ad Felicem Nucernianum Episcopum, tempora a Majoribus constituta. Nec cito quilibet lector, cito acolythus, cito diaconus, cito sacerdos fiat; quia in minoribus officiis si diu perdurent, et vitam eorum pariter et obsequia comprobantur.* » Queste dilazioni interstiziali, assai lunghe nei primi tempi, furono poscia dai sommi Pontefici abbreviate. Il Concilio di Trento finalmente, nella *sess. 25, cap. 11*, ha fissato una forma stabile su questo punto di disciplina. In primo

luogo adunque il Concilio non determina il tempo dell' interstizio fra gli Ordini minori; cioè lo spazio intermedio fra un Ordine minore ad un altro, ma lascia all' arbitrio del Vescovo il determinarlo. Debbon esserci però gl' interstizii anche fra di essi, quando al Vescovo non paresse di fare altrimenti: « *Minores Ordines ... per temporum interstitia, nisi aliud Episcopo magis videretur, conferantur.* » Vuole però che dall' accolitato, ultimo Ordine minore, niuno venga promosso agli Ordini sacri, se non dopo gli interstizii di un anno; quando la necessità o l' utilità della Chiesa, a giudizio del Vescovo, non richiegga altrimenti. Quanto poi agli Ordini maggiori comanda che i promossi all' Ordine del suddiaconato non si facciano ascendere al diaconato, se non sono stati un anno intero nel suddiaconato, ed anche nel diaconato almeno un anno prima di ascendere al sacerdozio; quando il Vescovo non giudicasse altrimenti per utilità e necessità della Chiesa.

Obbliga gravemente questa legge degl' interstizii sì gli ordinandi, e si ancora i prelati della Chiesa, quando non hanno ragioni giuste, spettanti alla necessità o utilità della Chiesa, di altrimenti operare; mentre ad essi più che ad ogni altro incombe la custodia di essa legge. E qui è necessario avvertire che di presente non incorre veruna censura chi, ommessi gl' interstizii, riceve o conferisce gli Ordini; mentre il Tridentino non ne ha nè rinnovato, nè stabilito veruna. Sisto V, veramente nella Bolla 5, che incomincia, *Sanctum et salutare*, aveva dichiarato incorrere nella sospensione *ipso facto* quei che, non osservati gl' interstizii, e senza legittima dispensa, si sono ordinati; ma questa costituzione da Clemente VIII, per sua Bolla che incomincia: *Summum Pontificem*, fu ridotta ai termini del Concilio di Trento. Chi però riceve furtivamente gli Ordini senza osservare gl' interstizii, commette un grave sacrilegio, perchè viola la legge della Chiesa in cosa gravissima e riguardante il decoro e l' onore del sacramento dell' Ordine. Dissi *furtivamente*, perchè chi, ommessi gl' interstizii, riceve gli Ordini da un Vescovo sciente e consenziente, è chiaro che viene dal Vescovo medesimo dispensato, al quale appunto, come siam ora per dire, appartiene il diritto di sì fatta dispensa: e quindi non è reo per questo capo di colpa veruna.

Dagl' interstizii può dispensare il solo Vescovo, non solo quanto

ai minori; ma anche quanto agli Ordini sacri e maggiori. Ciò consta evidentemente da quell' espressioni del Concilio di Trento ognora che parla degl' interstizii, « *nisi aliud Episcopo videbitur expedire.* » E può concedere tale dispensa, non solo nel caso di urgente necessità, ma pur anco quando lo richieda l' utilità della sua chiesa; quando cioè, come spiega Benedetto XIV nella sua Notificazione 42, pochi sono i ministri; quando l' ordinando è di età provetta, ma anche negli studii versato; e quando trattasi di promozione in alcuna parrocchia o benefizio, che richiegga nel soggetto entro l' anno i sacri Ordini. Qui però per nome del solo Vescovo s' intendono anche i vicarii generali de' Vescovi, e i vicarii capitolari in tempo di sede vacante. ma non s' intendono per verun modo i prelati regolari, i quali possono soltanto umilmente, e ciò nelle loro stesse dimissorie, pregare i Vescovi a dare questa dispensa, come ha dichiarato la sacra Congregazione del Concilio 17 maggio 1593, stabilendo che questo giudizio di rimettere gl' interstizii appartiene al solo Vescovo, e non già ai generali e provinciali degli ordini regolari. Ha nondimeno dichiarato la medesima Congregazione essere tenuto il Vescovo, nell' accordare ai regolari questa dispensa, a prestar fede alla testimonianza del superiore. Nel caso poi che non conferisca gli Ordini l' ordinario del chierico ordinando, ma altro Vescovo, a quello spetta, e non a questo il dispensare degl' interstizii, come ha dichiarato la sacra Congregazione del di 9 agosto 1593. Che se taluno ha ottenuto dalla santa Sede la dispensa di farsi ordinare *extra tempora*, anche in allora all' ordinario appartiene la dispensa degl' interstizii, il quale può anche per giusta cagione negarla a questo privilegiato, come ha dichiarato Innocenzo XII.

È vietato il ricevere e conferire gli Ordini minori e il suddiaconato nel giorno stesso; nel che neppure il Vescovo può arbitrare o dispensare. Tale è il sentimento del gran Lambertini nella Notificazione 106, num. 10, ove lo appoggia alla decisione fatta dalla sacra Congregazione del Concilio *in causa Boven. Ordinationis*, che fu proposta ai 20 gennaio 1707, e decisa ai 7 maggio dell' anno stesso. « Trattavasi, dice, di uno che aveva ricevuti gli Ordini minori ed il » suddiaconato nello stesso giorno, e che pretendeva di non esser

» sospeso, perchè non gli aveva ricevuti furtivamente; e l'ordinante
 » pretendeva ancor esso di non avere incorso pena veruna, perchè
 » non aveva conferito in uno stesso giorno due Ordini maggiori, ma
 » gli Ordini minori ed il suddiaconato; e fu proposto: « *An et quomodo*
 » *danda esset absolutio;* » e fu risposto: « *Quoad ordinatum dandum esse*
 » *absolutionem, praevia salutari poenitentia, arbitrio Episcopi vicini-*
 » *oris; et quoad ordinantem ad mentem,* » che gli fu spiegata in una
 » lettera, in cui fu gravemente ripreso col dire, ch'egli aveva pec-
 » cato maggiormente che l'ordinato, per motivo che aveva con piena
 » avvertenza conferiti nello stesso giorno gli Ordini minori ed il sud-
 » diaconato, e che per questa volta *gli si rimetteva la pena incorsa,*
 » purchè in avvenire si astenesse da simili cose. » Dalle quali parole
 sembra si debba dire, che in tal caso e l'ordinato e l'ordinante in-
 corrano qualche ecclesiastica pena, la quale non veggo quale pos-
 sa essere, salvochè la sospensione dall'esercizio del suddiaconato
 quanto all'ordinato, e dalla collazion degli ordini quanto all'ordina-
 te. So che il dotto Continuatore della Moral Patuzziana, il quale per
 altro cita questa decisione, tiene, che più probabilmente non incorra-
 no questa pena, « *probabilius dicendum non subiacere.* » Ma come si
 può mai combinare questa sua opinione negativa colla riferita rispo-
 sta della Congregazione? Se non avevano incorso l'ordinante e l'ordi-
 nato veruna pena, qual bisogno di assoluzione e di remissione? La
 Congregazione vuole sia data l'assoluzione, previa la penitenza, dal
 Vescovo più vicino, all'ordinato; e rimette per questa volta all'ordi-
 nante la pena incorsa. Adunque non si può dire, che più probabil-
 mente non sieno alla pena sottoposti, « *probabilius non subiacere;* » ma
 si deve dire, che veramente l'avevano incorsa.

È poi certissimo, che è vietato sotto pena di sospensione il rice-
 cere e conferire due Ordini sacri nello stesso giorno. Trovasi chiaro
 questo divieto e negli antichi Decreti d'Innocenzo III e di Onorio III,
 e nei recenti del Concilio di Trento, *sess. 23, cap. 13, de Reform.*,
 ove così si comanda: « *Duo sacri Ordines non eodem die, etiam regula-*
ribus, conferantur, privilegiis ac indultis quibusvis concessis non obsta-
tibus quibuscumque. » E quei che conferiscono in un giorno stesso tali
 Ordini, e gli ricevono, sono puniti colla sospensione; cioè l'ordina-

tore dalla collazione degli Ordini, e l'ordinato dall'esercizio dell'ordine posteriore. Che questa sospensione sia veramente non *ferendae*, ma *latae sententiae*, sebbene su tal punto i Canonisti non sieno d'accordo, si raccoglie anche troppo chiaramente dal poc' anzi riferito Decreto della Congregazione del Concilio *in causa Boven.*, mentre in esso viene comandato sia data al chierico l'assoluzione, e viene al Vescovo rimessa l'*incorsa* pena. E pare debba dirsi lo stesso col Cabassuzio, *lib. 5, cap. 16, num. 7*, appoggiato al *cap. 13 de temp. Ordin.* col Gibert, e con altri, anche di chi amministra e di chi riceve due Ordini sacri in due giorni continui. Alla quale opinione, sebbene a qualche autore sembri incerta, crediamo, col Continuatore del Tournely e col Sambovio, si debba in pratica aderire.

Quindi è che quei medesimi, ai quali dalla santa Sede vien fatta la grazia, e concesso il privilegio di ricevere gli Ordini sacri in tre giorni festivi, debbon ancor essi aspettare tre giorni di festa di precetto, non già continui, ma interpolati, quando però nel Breve della concessione non ci fosse anche la clausola, *etiam continuis*. Che debbano aspettare feste che sieno veramente di precetto, cioè quelle, nelle quali è vietato al popolo il lavoro, e comandata l'assistenza alla messa, e non bastino le feste di rito doppio, come hanno affermato alcuni autori, consta chiaramente da una decisione della sacra Congregazione del Concilio, riferita dal Lambertini nella già citata Notificazione 106, e da lui stesso ricavata dai di lei registri. Nella causa dunque *Brixien. Ordinationis* la domanda era: «*An diebus festis duplicibus, non tamen de praecepto, possint Ordines sacri conferri habentibus Breve dispensationis apostolicae super interstitiis, vel extra tempora.*» E la risposta data ai 15 di gennaio 1689 fu negativa: «*Sacra Congregatio, etc., respondit negative, sed tantum diebus festis de praecepto.*»

Che poi debbano aspettar feste non continue, non unite, ma interpolate, lo asseriscono comunemente i Dottori; sì perchè viene prescritto nel diritto nel citato *cap. 13, de temp. Ordin.*, che chi viene ordinato il sabbato, non possa nella seguente domenica esser promosso al presbiterato: sì perchè derogando siffatti privilegi agli statuti della Chiesa e del Concilio di Trento, debbon essere strettamente interpretati, e, quanto mai si può, accomodati alle leggi della

Chiesa. Così quanto ai tre Ordini sacri, suddiaconato, diaconato e sacerdozio. Ma quanto all' episcopato non mancano autori, i quali son di parere, che la persona, che nel sabbato ha ricevuto l' Ordine del presbiterato, possa il seguente giorno di domenica essere consacrata in Vescovo; ciò però per queste due speciali ragioni, cioè, e perchè il vescovato non è una cosa distinta se non inadeguatamente dal sacerdozio, di cui è piuttosto una maggior estensione, e perchè fra il presbiterato ed il vescovato non è nè stabilito nè prescritto verun interstizio. Ma è però falso onninamente, che possa taluno esser fatto sacerdote la domenica per tempo, e verso il meriggio consacrato in Vescovo; perocchè niuno, come si disse, fuori della messa può conferire o ricevere gli Ordini massimamente sacri, nè il vescovato; e per altro è vietato il celebrare due messe nel giorno stesso, il che dovrebbe farsi, se si volesse promuovere alcuno al sacerdozio ed al vescovato nel giorno stesso. Se adunque in certi casi può tollerarsi la prima cosa per le addotte due ragioni, non può tollerarsi questa seconda.

Quanto al luogo, ove hanno a conferirsi gli ordini, per la tonsura ed i minori basta qualunque luogo, purchè sia onesto, proprio e decente; mentre nel pontificale romano, al *tit. de Ord. confer.*, si dice: « *Minores vero Ordines possunt dari singulis dominicis et festivis diebus duplicibus ubicumque, mane tamen.* » Ma i maggiori non possono conferirsi, che in luogo sacro e pubblicamente. Che in luogo sacro debbano soltanto conferirsi consta da questo che debbono conferirsi entro la messa, come si è detto in precedenza, e la messa per altro non può celebrarsi fuori del luogo sacro, ad eccezione di qualche raro caso. Che poi debbano conferirsi pubblicamente, consta dalla antica disciplina della Chiesa, la quale fino dai tempi di Teofilo Alessandrino, e molto innanzi, vietò « *ne ordinatio fiat clanculum;* » perchè: « *Ecclēsia pacem habente decet praesentibus sanctis ordinatio nem fieri in Ecclesia.* » E il Concilio di Trento, *sess. 25, cap. 8*, vuole che le ordinazioni generali sieno fatte pubblicamente nella chiesa cattedrale, chiamati e presenti i canonici; e se tengansi in altro luogo della diocesi, abbia ad eleggersi, per quanto si può, la Chiesa più degna, ed abbia ad esser presente il clero del luogo.

È vietato dal Concilio di Trento, *sess. 6 de Reform., cap. 5*, ad ogni Vescovo l' esercizio dei pontificali, e quindi anche il conferire gli Ordini, in aliena diocesi senza la espressa licenza dell' ordinario. « *Nulli Episcopo liceat, cujusvis privilegii praetextu, pontificalia in alterius dioecesi exercere, nisi de ordinarii expressa licentia.* » E ciò sotto pena di sospensione quanto all' ordinante dall' esercizio dei pontificali, e quanto agli ordinati da quello degli ordini così ricevuti: « *Si secus factum fuerit* (soggiunge il Concilio) *Episcopus ab exercitio pontificalium, et sic ordinati ab executione Ordinum ipso sint jure suspensi.* »

Due cose possono qui ricercarsi, se possa il Vescovo in luogo esente, entro però i confini della sua diocesi, conferire gli Ordini senza licenza del superiore di esso luogo; e se lo possa in luogo esente d' altra diocesi colla sola permissione del superior regolare.

Rispondo che no, quanto ad ambe le parti del quesito. La ragione quanto alla prima si è, perchè il luogo esente, come tale, si ha e deve essere considerato come fuori del territorio. Ma oltracciò la sacra Congregazione, per testimonianza del Farinacio, ha deciso, non poter il Vescovo fare i pontificali in luogo esente senza la licenza del superiore del luogo; ed è chiaro che non può ordinare quel Vescovo, a cui è interdetto l' esercizio dei pontificali. La ragione poi della seconda si è, perchè il Tridentino ha decretato, che il Vescovo per conferire gli Ordini fuori della sua diocesi debba averne ottenuta la licenza dall' ordinario del luogo; e sotto nome di ordinario non s' intende il superior regolare, ma bensì il Vescovo del luogo, come ha dichiarato la sacra Congregazione.

Degli effetti del Sacramento dell' Ordine.

Due sono gli effetti del sacramento dell'Ordine, dei quali ora imprendiamo a parlare, cioè la grazia ed il carattere. La grazia dunque, che in esso si conferisce qual è? è la santificante, e non già la prima dei peccati remissiva, e che fa di un peccatore un giusto; ma la seconda, che è un aumento di grazia, e che di un giusto fa un più giusto. Essendo la sacra ordinazione un sacramento dei vivi, suppone il soggetto, che viene ordinato, già fornito della grazia prima, per cui vive spiritualmente; e quindi gli conferisce di essa grazia l' aumento.

che appellasi grazia seconda. Questo aumento di grazia viene nella sacra ordinazione conferito all' ordinato, che già trovasi in grazia, onde renderlo atto ai sublimi ministerii, a cui è destinato. Quindi S. Tommaso, nel *Suppl.*, q. 35, art. 1, al 3, dice egregiamente: « Alla » idonea esecuzione degli Ordini non basta qualsivoglia bontà, ma ri- » cercasi bontà eccellente, affinchè siccome quelli, i quali ricevono » l'Ordine, vengono posti sopra la plebe pel grado dell' Ordine, così » sieno ad essa superiori nel merito della santità. Quindi è, che in » essi previamente si richiede la grazia, che basti per essere degna- » mente annoverati nel ceto dei fedeli. Ma nello stesso ricevimento » dell'Ordine viene loro conferito un dono di grazia più ampio, per » cui vengono resi idonei a cose maggiori.» Adunque *per se* e di sua indole conferisce questo sacramento la grazia seconda, ossia l'aumento di grazia. Però può anche talvolta, ma per accidente, conferire la prima.

Dirà forse qui taluno: la speranza (ahi quanto moltiplice e funesta!) ci fa vedere e toccar con mano, che non pochi di quei che vengono promossi al sacerdozio, non danno verun indizio di questo aumento e pienezza di grazia, che abbiamo detto riceverci nella sacra ordinazione. Anzi è pur troppo cosa frequente il vedere, che quelli, i quali per lo innanzi erano uomini trattabili, umili, mansueti, modesti, pronti alla ubbidienza e portati alla pietà, ricevuta l'imposizione delle mani, portano la fronte alta, un sopracciglio severo, un parlar arrogante e superbo, e divengono indocili, inobbedienti, mondani e viziosi. Sembra dunque, che nel sacramento dell'Ordine non si conferisca questa maggior pienezza di grazia.

Pur troppo è vero, io rispondo, che a giorni nostri veggonsi chierici e sacerdoti non pochi, i quali disonorano il sacro carattere e dignità coi loro pravi costumi; trattano indecorosamente e indegnamente i santi loro ministerii. Imploriamo con S. Gregorio, *Homil. 7*, le lagrime di Geremia; e diciamo: « *Quomodo obscuratum est aurum, mutatus est color optimus; lapides sanctuarii dispersi sunt in angulis platearum!* » Ma che perciò? Quanti cristiani non vi sono, i quali dopo aver ricevuto la grazia del Battesimo, e l'aumento di grazia nella Confermazione, vivono da gentili? Si dovrà dunque per questo negare

a questi sacramenti la virtù di cagionare la grazia e l' aumento di essa? Ma il punto poi è, che il sacramento dell' Ordine, come pure tutti gli altri sacramenti, non conferiscono la grazia o l' aumento di grazia, se non a chi coll' esercizio delle virtù ben preparato a riceverli si accosta; perchè, come ben dice Tertulliano, *lib. de Poenit., cap. 6*, Iddio « *necesse non habet praestare etiam indignis quod spon-* »
dit. » Quanti e poi quanti accostansi al ricevimento degli Ordini, non solamente mal provveduti, anzi voti del tutto di scienza e di virtù, ma pur anche non chiamati, e fors' anco interiormente rigettati? Chi è mai, a giorni nostri, che si accosti a questo sacramento con quella vera intenzione e fine che si richiede? Ascoltiamo S. Bernardo, il quale, *de vita et morib. Cleric., cap. 42*, dice così: « *Quis ea intentione gradus ecclesiasticos et ministeria sanctuarii quaerit, immo quaeritur (quaeri nempe potius, quam quaerere ipse debuerat), ut sine curis seculi in sanctimonia cordis et corporis illuminandus accedat ad Dominum, et suam prius, ac proximorum operetur salutem orationis studio debito, et verbo praedicationis? Nam si eo quaerit aut tenet animo, ut hic vitae habeat necessaria, perverso nimis ordine coelestibus terrena mercatur . . . Universos denique in Ordinibus ecclesiasticis, ceterisque ad sanctuarium pertinentibus honorem quaerentes proprium, aut divitias, seu corporis voluptatem, postremo quae sua sunt, non quae Jesu Christi, manifeste prorsus et indubitanter non ea, quae Deus est, charitas, sed aliena a Deo et omnium radix malorum cupiditas introducit. Quid istud temeritatis, immo quid insaniae est? Ubi timor Dei? Ubi mortis memoria? Ubi gehennae metus, et terribilis expectatio iudicii?* »
 Eppure quanti non si accostano al ricevimento degli Ordini con queste torte mire? Quanti senza il retto ed unico necessario fine di attendere senza impedimenti alla propria ed altrui salute? Qual fia dunque maraviglia, che sì pochi sieno quelli, che nella sacra ordinazione ricevono tale aumento e pienezza di grazia?

La sacra ordinazione produce anche la grazia sacramentale propria di questo sacramento. Consiste cioè nel diritto di ottenere gli ajuti e grazie speciali, da cui rinforzato l' uomo possa esercitare piamente ed utilmente i sacri ministerii, e le funzioni degli Ordini ricevuti in vantaggio sì proprio che altrui. Tutti i Padri riconoscono e merita-

mente esaltano questo dono, fra quali S. Leone Magno, nel 1 *Serm. in die assumpt. suae*: dice: « *Qui mihi honoris est auctor, ipse mihi fiet administrationis adjutor; et ne sub magnitudine gratiae (della ordinazione) succumbat infirmus, dabit virtutem, qui contulit dignitatem.* » E il Concilio di Magonza dell'anno 1349, c. 35, insegna che « *rite ordinatis gratia divinitus confertur, qua ad ecclesiastica munera rite et utiliter exercenda apti et idonei efficiantur. . . hancque gratiam esse ordinis et muneris, non hominum et personarum.* » Ed il Catechismo del Concilio di Trento, al n. 34, *de Sac. Ord.*, dice: « *Quamvis ordinis sacramentum, ut antea dictum est, maxime ad Ecclesiae utilitatem et pulchritudinem spectet; tamen in ejus quoque anima, qui sacris inicitur, sanctificationis gratiam constat efficere, qua idoneus, habilisque ad recte munus suum fungendum, sacramenta quoque administranda reddatur.* » Questa grazia però propria del sacramento pare non sia una cosa distinta dalla grazia santificante, ma sia la stessa grazia santificante in quanto seco porta, ed ha annesso il diritto alle grazie attuali, per oui si ottiene il fine proprio del sacramento, o per cui viene disposto ed ajutato ad ottenerlo.

L'altro effetto del sacramento dell'Ordine si è il carattere. Questo è un segno indelebile impresso nell'anima per cui l'uomo ordinato viene abilitato e deputato agli ecclesiastici ministerii. Che veramente s'imprima nell'anima questo segno indelebile nella sacra Ordinazione chi ne può mai dubitare? Si può egli mai ripetere questo sacramento? Non già. « *Utrumque*, dice Sant'Agostino, *lib. 2, contr. Epist. Parmeniani, cap. 13*, parlando dei due sacramenti del Battesimo e dell'Ordine, *sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur; illud quum baptizatur, istud quum ordinatur; ideoque in Ecclesia catholica utrumque non licet iterari.* » E S. Gregorio Magno, *Epist. 46, alias 32 ad Joan. Episc. Ravennat.* « *Sicut, scrive, baptizari non debet; ita qui consecratus est semel, in eodem iterum Ordine non debet consecrari.* » Ma, e perchè mai non può ripetersi siccome il Battesimo, così la sacra ordinazione? Non per altro se non perchè nell'uno e nell'altro sacramento s'imprime un segno ossia carattere indelebile nell'anima di chi gli riceve. Se non s'imprimesse questo indelebile segno già il sacerdozio, p. e., altro non sarebbe che

una semplice esteriore deputazione; e quindi, si potrebbe ripetere, e si potrebbe anche ritrattare, ossia ritirare questa deputazione, e farsi di un sacerdote un laico. Non si può ripetere, e nemmeno si può togliere o ritirare, col fare di un sacerdote un laico, che è una cosa nella Chiesa di Cristo inaudita: « *Si quis dixerit*, così il Concilio di Trento, *sess. 23, cap. 4... eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse; anathema sit.* » Adunque nella sacra ordinazione s'imprime questo carattere indelebile. Quindi giustissimamente il Concilio medesimo nella *sess. 7 de Sacram., can. 9*, ha definito: « *Si quis dixerit, in tribus sacramentis Baptismo, Confirmatione et Ordine non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possint, anathema sit.* » Il che era stato già innanzi da Eugenio IV dichiarato nel decreto per gli Armeni con queste parole: « *Inter haec sacramenta tria sunt, Baptismus, Confirmatio et Ordo, quae characterem imprimunt in anima.* »

Della tonsura e degli ordini in particolare,

Della tonsura.

La tonsura viene comunemente definita, « una cerimonia dalla Chiesa stabilita, per cui l'uomo battezzato e cresimato si ascrive nel clero. » Non è adunque un Ordine, ma come insegna S. Tommaso, nel *suppl., q. 40, art. 2*, una preparazione al ricevimento degli Ordini: « *Non est Ordo sed praeambulum ad Ordinem.* » Il che anche chiaramente raccogliesi dal Concilio di Trento, che nella *sess. 23, cap. 2*, insegna: « *Plures et diversos esse Ordines ita distributos, ut qui jam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad majores ascenderent.* » Adunque la tonsura non è Ordine, ma soltanto una previa disposizione agli Ordini. E diffatti annoverando poco dopo il Concilio ad uno ad uno gli Ordini, dai sacerdoti discende fino ai lettori, ed ivi fermandosi nulla dice della tonsura. Se fosse un ordine, l'avrebbe senza meno il Concilio nella serie degli Ordini annoverato, nè l'avrebbe distinta anche dagli Ordini stessi minori. Raccogliesi lo stesso da altri passi del Concilio, cui ometto per brevità. Il Catechismo

poi del Concilio, *tit. de sacram. Ord.*, n. 15, parla così: « *Incipiendum est a tonsura, quam quidem docere oportet quamdam praeparationem esse ad Ordines accipiendos.* » E più sotto, n. 15. « *Post primam tonsuram ad ostiarii Ordinem primus gradus fieri consuevit.* »

Ecco il rito che deve osservarsi nella tonsura. Primamente il tonsurando, deposto l'abito secolare, e coperto con veste nera, ed insieme talare, si pone genuflesso colla cotta sul braccio sinistro e colla candela nella mano destra innanzi al Vescovo, il quale colla mitra in testa invita gli assistenti a pregare per tutti quelli, « *qui ad deponendas comas capitum suorum pro ejus amore festinant.* » Quindi incominciato il Salmo *Conserva me*, colle forbici recide a ciascuno di essi l'estremità dei capelli, cioè sulla fronte, nella nuca, o occipizio, ed alle due orecchie, poscia in mezzo al capo alcuni crini, e depone il tutto in un bacile: e ciascuno, mentre viene tosato, dice insieme col Vescovo: « *Dominus pars haereditatis meae, tu es, qui restitues haereditatem meam mihi.* » Recitate finalmente le prescritte orazioni ed il Salmo, *Domini est terra*, il Vescovo veste ognuno colla cotta, dicendo: « *Induat te Dominus novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate virtutis.* » Parole, che dagli ecclesiastici pii vengono poi recitate ogni qual volta mettono la cotta.

E qui è da osservare, che il troncamento dei capelli fatto in forma di croce si presso i Greci, che presso i Latini è una tacita esortazione, per cui si arma il chierico alla pazienza; onde fin da principio intenda, che è chiamato non alla quiete ed agli agi, ma bensì alle tribolazioni ed alla fatica. E siccome col deporre i capelli, e l'abito secolare, professa il chierico di essersi spogliato dell'uomo vecchio cogli atti suoi; così col porsi indosso la cotta di bianca tela, protesta di vestire l'uomo nuovo, che consiste principalmente nella mondezza della carne e dello spirito, espressa appunto e simboleggiata nel candore di essa.

Questa veste particolare, e dirò anche solenne, cioè la bianca cotta, deve essere portata dai chierici ognorachè assistono ai divini uffizii, e massimamente allora quando servono messe; il che confluisce non poco al decoro ed alla magnificenza del divin culto. Per quello poi spetta all'abito comune, cioè alla veste talare di color nero,

per cui i chierici distinguonsi esteriormente dai laici, la sua condizione stessa esige, che sia dai chierici medesimi tenuto in grande stima e molto onorato, come quello che da Salviano viene chiamato *habitus sancti nominis*, da Balsamone *sacra vestis*, dal Sidonio *habitus religiosus*, e finalmente dal Pontificale romano *habitus religionis*; abito di religione, non già monastica, formata da qualche pio uomo fondatore, ma da Cristo stesso istituita. Adunque deve essere portato divotamente e religiosamente. Il che certamente non fanno quei preti e chierici, i quali degradando sè medesimi per una specie di furor cieco, lasciate queste sacre divise, ritornano spontaneamente all'abito secolare; male, per cui punire il Concilio di Trento, *sess. 23 de Reform., cap. 6*, toglie a tal fatta di ecclesiastici il privilegio del foro; e di più se «*ab Episcopo suo etiam per edictum publicum muniti*» non si emendano, «*ab ordinibus, ac officio et beneficio*» comanda nella *sess. 14 de Reform., cap. 6*, si sospendano. E nol fanno neppure quegli altri ecclesiastici, i quali ritengono bensì e portano abiti quanto al colore chiericali, cioè neri, ma non talari, anzi fatti secondo la forma e l'eleganza ed il costume, solito praticarsi nelle loro vestimenta dai secolari; cosicchè nel loro abbigliamento non risplende già la modestia, la religione e l'umiltà, che sono i veri distintivi di Cristo e dei suoi ministri, ma bensì il lusso mondano l'ostentazione, l'ignominia finalmente della veste secolare, insegne proprie del demonio. Dicasi lo stesso di quei chierici, che, in luogo della modesta corona, portano in capo i capelli inanellati, ricciuti, incipriati. Oh! come bene potrebbe dirsi a questi semichierici, «*quae conventio Christi ad Belial.*» Qual consenso, quale unione di chioma artificiosamente ricciuta, e di bianca odorosa polvere aspersa, col segno della croce di Cristo formato dal Vescovo tonsurante nel capo di ciascun chierico! Oh depravazione della sacra veste e tonsura chiericale! «*Forma haec vestium*, direbbe qui S. Bernardo, *lib. 3 de Consid., cap. 5, deformitatis mentium et morum specimen est.*»

Le disposizioni, che deve avere chi vuol mettersi nello stato chiericale col ricevere la tonsura, son le seguenti. Primamente, che si creda con buona fede legittimamente chiamato a questo stato e ministero; il che potrà rilevare sì dagl'indizii in antecedenza ripor-

tati; e sì ancora con maggior certezza dal giudizio di un pio e dotto direttore, a cui senza nulla dissimulare avrà candidamente aperto il suo cuore, e detto con semplicità tutto il bene e tutto il male. 2. Che sia immune da qualunque censura ed altresì da ogni irregolarità. 3. Che abbia ricevuto il sacramento della Confermazione: perchè così ha stabilito il Concilio di Trento, *sess. 23, cap. 4*. Quindi, secondo molti, pecca mortalmente chi si accosta al ricevimento della tonsura senza essere cresimato; perchè qui vi ha la trasgressione di una legge ecumenica in materia, che non può aversi per leggiera. 4. Che sia fuori della infanzia, quand'anco i parenti rispondano pel fanciullo; che sappia i rudimenti della fede, leggere e scrivere. Così il Concilio di Trento nel luogo testè citato: «*Prima tonsura non inilitentur, qui sacramentum Confirmationis non susceperunt; et fidei rudimenta edocti non fuerint; quique legere et scribere nesciant; et de quibus probabilis conjectura non sit, eos non saecularis iudicii fugiendi fraude, sed ut Deo fidelem cultum praestent, hoc vitae genus elegerint.*» Ora chi dirà mai che un infante il quale appena sa parlare, sappia leggere e scrivere, anche nella materna lingua, abbia già appreso i rudimenti della fede?

Sebbene però dal Tridentino per la tonsura e pei minori, toltane l'infanzia, non sia stata stabilita età veruna, e quindi secondo la Congregazione del Concilio assolutamente basti quella di sette anni compiuti, meglio è nondimeno che la tonsura non si conferisca a chicchessia prima dell'età di quattordici anni; sì perchè gli atti, anzi anche i voti degl' impuberi a cagione del loro debole discernimento e prudenza imperfetta possono rescindersi, e per altro non è decante cosa, che si rescinda il chiericato; sì perchè prima degli anni di pubertà non bene ed a sufficienza intendono l'obbligazione che stanno per assumersi; e sì finalmente perchè è cosa assai difficile, che prima della pubertà possa aversi *probabilis conjectura*, che la persona abbia eletto lo stato ecclesiastico per dar culto a Dio, «*ut Deo fidelem cultum praestet.*»

Pecca chi riceve la tonsura in istato di peccato mortale; e perchè si abusa della grazia di Dio singolare, e perchè profana un rito santo, protestando pubblicamente di eleggere Dio in sua sorte, da

cui è avverso, e di dedicarsi al suo culto, mentre è schiavo del demonio. Pecca altresì chi domanda e riceve la tonsura senza intenzione di perseverare nello stato chiericale, ma di ottenere un beneficio, o di declinare il foro, disposto e con animo di rinunziare poi, quando gli sembrerà utile ed opportuno il beneficio, e di ammogliarsi. Ciò però non già perchè nel caso di urgente necessità o di giusta causa non si possa fare da un tonsurato, cioè passare allo stato matrimoniale, ma bensì perchè chi si fa chierico e riceve la tonsura con questa torta intenzione, inganna la Chiesa, perchè non intende di servire all' altare, e perchè si usurpa i sussidii, cui la Chiesa pia madre a quei soli ha destinato, dai quali confida sarà a suo tempo fedelmente servita. Quindi autori gravissimi giudicano reo di peccato mortale chi con tale intenzione riceve insieme colla prima tonsura un beneficio anche semplice. Il dottissimo Silvio fra gli altri, 2, 2, q. 63, art. 2, q. 2, dice così: « *Qui vel capellaniam, vel canonicatum, vel alia beneficia recipiunt et possident, ut eorum fructibus alantur donec studia absolverint, aut donec uxorem sibi convenientem invenerint postea dimissuri, peccant mortaliter et obligati sunt vel statim relinquere, vel propositum habere vivendi more clericorum.* »

Dal che ne siegue per naturale illazione, che costoro non fanno nè l' una cosa nè l' altra delle assegnate dal Silvio, cioè nè lasciano tostamente lo stato chiericale col beneficio, nè cangiano intenzione collo stabilire di perseverare nello stato chiericale, e vivere come ad un chierico si conviene, sono tenuti a restituire i frutti dal beneficio conseguiti; perchè se l' hanno fraudolentemente usurpato ingannando la Chiesa con una menzogna. In conferma di ciò sentiamo una definizione intorno questo punto di Bonifacio VIII, cap. 35 de *Electione* in 6. « *Caeterum si promoveri ad sacerdotium non intendens paroecialem receperis ecclesiam, ut fructus ex ea per annum percipias, ipsam postmodum dimissurus (nisi voluntate mutata promotus fueris) teneberis ad fructuum eorumdem restitutionem, quum eos receperis fraudolenter.* » E questa frode certamente non solo ritrovasi in chi accetta una parrocchia senz' animo di ricevere il presbiterato colla sola intenzione di goderne i frutti di un anno, ma pur anche ugualmente in qualunque altro, che accetta qualsivoglia beneficio per ritrarne anche per più

anni e goderne i frutti senza animo di perseverare nello stato chiericale, ma di lasciarlo a tempo opportuno.

Quindi poi ne siegue, che anche quegli, il quale ha preso la tonsura ed accettato un beneficio con vero animo di servire con perseveranza la Chiesa, poi cangiata volontà propone e stabilisce di abbandonare lo stato chiericale, pecca e non può assolversi sino a tanto che non cangia animo o non lascia il beneficio. E questa dimissione del beneficio ha a farsi quanto più presto moralmente si può, come dai principii di S. Tommaso insegna il Sambovio. Chi adunque con questo animo ritiene il beneficio, nonchè la cosa altrui contro la volontà della Chiesa, e quindi durante questo suo animo non fa suoi i frutti del beneficio e conseguentemente è obbligato a restituirli.

Sebbene non manchino autori, i quali sostengono, che la tonsura possa darsi dal Vescovo anche nell' altrui diocesi, ed anche ad uno non suddito, altri però più probabilmente insegnano la opposta sentenza. La ragione contro la prima parte si è, perchè, come ragiona sapientemente il Barbosa, sulla *sess.* 6 del Concilio di Trento, *cap.* 5 *de Reform.*, *cap.* 9, quantunque la tonsura non sia un Ordine, onde l'ordinante fuori della sua diocesi non incorre la sospensione, è nondimeno un atto di giurisdizione vescovile, che non può esercitarsi in alieno territorio. La ragione poi contro la seconda è questa, perchè dagli antichi e recenti Canonici è vietato l'ascrivere nel proprio clero il suddito altrui.

Ma è poi almeno valida la tonsura conferita ad un suddito altrui senza l'assenso o dimissorie del proprio suo Vescovo? Sono divisi su tal punto gli autori. Altri la tengono per valida; onde pensano basti che sia poi approvata dal proprio suo Vescovo. Altri l'hanno per invalida e nulla. Altri finalmente credono non potersi di certo definire nè l'una cosa nè l'altra. Quindi il Rebuffo al titolo *de litteris dimissoriis*, n. 5, suggerisce per la pratica il ripiego che si ottenga dal Papa un *perinde valere*: « *Si quis (dice) a non suo Episcopo tonsuram sumpserit sine litteris dimissoriis, cautela est, ut impetret litteras perinde valere a Papa, ut illa tonsura perinde valeat ac si data et concessa a suo fuisset Episcopo et hoc antequam alios sumat Ordines et antequam eidem conferatur beneficium.* » Di presente però pare non si

possa dubitare, che la tonsura data in questa maniera sia illecitamente bensì, ma però validamente conferita; perchè così insegna in termini chiari Benedetto XIV, nel *lib. 2 de Syn., cap. 11, n. 13*, e ciò dopo e dietro la decisione della sacra Congregazione del Concilio, anzi dopo parecchie decisioni tutte unisono da esso ivi riferite, nelle quali ha bensì giudicato illecita, ma ha sempre deciso esser valida la collazione della tonsura, e pur anche degli Ordini minori, della quale si parla. Leggasi il luogo citato.

Per altro in tal caso nè il promosso nè il promovente va soggetto a veruna ecclesiastica pena. Dice veramente il Concilio di Trento, *sess. 6, cap. 5.* « *Nulli Episcopo liceat, cujusvis privilegii praetextu, pontificalia in alterius dioecesi exercere, nisi de ordinarii loci expressa licentia et in personas eidem ordinario subjectas tantum. Si secus factum fuerit, Episcopus ab exercitio pontificalium et sic ordinati ab executione Ordinum sint ipso jure suspensi.* » Ma siccome la tonsura, secondo la mente del Concilio e secondo la comune sentenza, non è un vero Ordine, non deve essere, massimamente trattandosi di legge penale, sotto nome di Ordine compresa. E il celebre Canonista Fagnano sopra il *cap. Quum contingat, n. 37*, attesta aver così deciso la Congregazione del Concilio, rispondendo, « *locum non habere la sospensione dal Concilio nel luogo citato stabilita, in conferentibus primam tonsuram; quia haec non habetur a Concilio pro Ordine, etc.* »

Passando ora a dire dei privilegi, che competono a quelle persone, che per mezzo della tonsura entrate sono nello stato chiericale, questi privilegi sono quattro, cioè del foro, del canone, dell'abilità ai benefizii ecclesiastici ed alle pensioni, e l'immunità d'alcune gabelle e tributi. È noto a tutti cosa sieno i privilegi del foro e del canone. Ma per goderli è necessario che il chierico porti l'abito chiericale e la tonsura, ossia corona, quindi la di lui veste debb'esser tale, onde possa da essa essere moralmente conosciuto ed avuto per chierico. Ma siccome dalla semplice veste chiericale, che non di rado portano o per economia o per altra ragione anche molti secolari, non possono da questi i chierici ben discernersi, se alla veste non vada congiunta anche la tonsura; e dall'altro lato il Tridentino per rimediare a continui e gravi abusi esigendo insieme e abito e tonsura,

io mi do facilmente a credere, che perda questi privilegi chi lasciando a lungo o l' una cosa o l' altra sia tenuto nella comune estimazione non meno per secolare che per chierico. Così la sentono col Barbosa più comunemente i dottori. Siccome però non è cosa giusta che senza colpa s' incorra la pena, così senz' alcun dubbio gode il privilegio quel chierico, il quale o a cagione della sua povertà e miseria, o per non esser conosciuto e scoperto dal nemico, dimette *ad tempus* l' abito chiericale. Affinchè poi il chierico goda del privilegio, che lo rende abile ai benefizii debbe avere l' età di quattordici anni per decreto del Concilio di Trento, come si disse trattando dei benefizii. E ricercarsi questa medesima età anche per le ecclesiastiche pensioni è stato dichiarato e deciso dalla sacra Congregazione, come lo attesta il Barbosa sopra questo luogo del Concilio *num. 9*. Quanto finalmente al quarto privilegio i chierici debbon seguire le consuetudini dei luoghi, in guisa che peccano se defraudano le gabelle, ove dai principi non si accorda questo privilegio.

Degli Ordini minori.

Che sieno antichissimi nella Chiesa gli Ordini minori, sebbene non se ne faccia menzione nè negli Atti degli Apostoli, nè nell' Epistole canoniche, non ce ne lascia dubitare S. Cornelio Papa, il quale intorno la metà del terzo secolo nella sua lettera a Fabio Antiocheno gli annovera distintamente tutti quattro: « *Ergo ille* (parla di Novaziano Antipapa) *ignorabat, unum Episcopum esse oportere in Ecclesia catholica* (cioè nella Romana), *in qua tamen sciebat presbyteros esse quidem quatuor et quadraginta, septem autem diaconos, totidemque suddiaconos, acolythos duos et quadraginta exorcistas, et lectores cum hostiariis quinquaginta duos.* » Ed è da notare, che parla di tali Ordini il santo Pontefice, non già come di cose che in allora avessero nella Chiesa il loro incominciamento, ma come di cosa molto prima stabilita e praticata; mentre dice, che Novaziano non poteva ignorare esserci nella Chiesa gli Ordini da sè mentovati.

Sono adunque quattro gli Ordini minori, e sono quegli stessi di cui fa menzione S. Cornelio. L' ostiariato è il primo, che si conferisce

dopo la tonsura. Si dà in esso all' ordinato la podestà di aprire e chiudere le porte della chiesa. Quindi la materia di quest' Ordine sono le chiavi della chiesa, le quali si porgono da riceversi e da toccarsi all' ordinato, il quale poi dall' arcidiacono viene condotto alla porta della chiesa, cui comanda di aprire e chiudere. E la forma sono quelle parole, che il Vescovo pronunzia nella tradizione delle chiavi dicendo: «*Sic age quasi redditurus rationem pro his rebus, quae his clavis continentur.*» I ministerii poi dell' ostiario sono i seguenti, noverati e spiegati da S. Carlo nel suo primo Concilio di Milano, *tit. de hostiario*: «L' ostiario custodisca le porte della chiesa, e le chiuda » e apra a suo tempo. Tenga lontani e discacci gl' infedeli, gli eretici, » gli scomunicati, ed altri, ai quali è interdetto l' entrare in chiesa; » nè permetta che il popolo si accosti troppo da vicino al sacerdote » celebrante. Suoni le campane. Ammonisca quei che dormono in » chiesa, che vendono, che comprano, che passeggiano, che parlano, » e che in qualsivoglia maniera si contengono indecorosamente, ed ir- » riverentemente; se sono pertinaci, li discacci, o ne dia parte al su- » periore; n' escluda i mendicanti. Abbia attenzione che la chiesa sia » scopata. Tenga la chiesa libera dagli animali e dai cani, e ne tolga » tutto quello, che è disdicevole nella chiesa.» Quindi l' ostiariato può definirsi, « un Ordine, per cui taluno già posto nello stato chiericale » si costituisce custode della chiesa e della riverenza dovuta alla casa » di Dio. »

Segue il lettorato, che può definirsi « un Ordine, per cui si con- » ferisce la podestà di leggere nella chiesa i sacri libri del vecchio e » nuovo Testamento. » Quindi la materia di questo Ordine è il sacro Codice delle divine Scritture, cui deve toccare; e la forma son le parole del Vescovo proferite nella tradizione del libro: «*Accipe, et esto Dei relator, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium tuum, partem cum iis, qui verbum Dei bene administraverunt ab initio.*» L' uffizio suo, oltre al leggere le Scritture, massimamente del vecchio Testamento, si è altresì, per avvertimento del Catechismo del Concilio, di spiegare ai catecumeni i rudimenti della fede. Il che è conforme a quanto insegna S. Tommaso, nel *Suppl.*, q. 37, art. 2. Veramente nella ordinazione dei lettori il Vescovo dice, appartenere in oltre ad essi la

benedizione del pane e dei nuovi frutti: « *Lectiones canere, et benedicere panem et omnes fructus novos.* » Ma questa benedizione nella presente disciplina si fa dai soli sacerdoti.

Al lettorato succede l'esorcistato, che « è un Ordine, per cui si dà all'ordinato la podestà d'invocare il nome del Signore sugli energumeni, e anche di liberarli dalla loro ossidione. » La sua materia quindi consiste nella tradizione del libro degli esorcismi, oppure, come dice il Pontificale, del messale, oppur anche del Pontificale, che dev'essere toccato dall'ordinato: e la forma son le parole proferite dal Vescovo, che accompagnano questa tradizione, cioè: « *Accipe et commenda memoriae, et habe potestatem imponendi manus super energumenos, sive baptizatos, sive catechumenos.* » Adunque il principale di lui ufficio si è di esorcizzare gli ossessi dal demonio: deve oltracciò servire il parroco nell'amministrazione del Battesimo, e principalmente negli esorcismi che si praticano in quel sacramento: e finalmente deve aver cura, che non manchi l'acqua benedetta. Per quello però spetta all'ufficio suo principale di esorcizzare, nella presente disciplina questo è un ministero che viene riserbato ai sacerdoti, e non già a tutti ciò è conceduto, ma a quei soli sacerdoti che sono a tale ministero dal Vescovo eletti e destinati: perchè questo è un ufficio che non richiede soltanto la podestà di ordine, ma pur ancora quella di giurisdizione sopra delle persone ossesse da esorcizzarsi. Per decreto poi del santo Ufficio del 5 luglio 1710, fatto per ordine di Papa Clemente XI, è vietato ai Vescovi il permettere, « che alcun sacerdote tanto secolare quanto regolare sia ammesso all'esercizio di esorcista senza che prima consti della di lui pietà, integrità di vita, e prudenza, e senza che abbia tutte le qualità ricercate per tale amministrazione dal rituale romano. »

L'accollitato finalmente tiene fra gli Ordini minori l'ultimo, e più nobile luogo. Eccone la definizione: « Egli è un Ordine, per cui si dà all'ordinato la podestà di servire il suddiacono ed il diacono nel divin sacrificio. » Di doppia materia si fa uso nella ordinazione dell'accollito, cioè del ceroferario colla candela che si porge dal Vescovo e si tocca dal chierico; e dell'orcuiolo (volgarmente ampolletta) vuoto, che parimenti si porge dal Vescovo e si fa toccare dal chie-

rico. La forma poi consiste nelle parole che dal Vescovo si proferiscono nell'atto di porgere queste due cose, cioè per la prima: «*Accipe ceroferarium cum cereo, et scias, te ad accendenda Ecclesiae luminaria mancipari in nomine Domini;*» e per l'altra: «*Accipe urceolum ad suggerendum vinum et aquam in Eucharistiam sanguinis Christi.*» In queste parole della forma vengono indicate le funzioni proprie degli acoliti, cioè servire, come s'è già detto, i ministri superiori, accendere i lumi e portarli, massimamente quando dal diacono cantasi il Vangelo; dal che sono detti anche ceroferarii; preparare l'acqua ed il vino pel sacrificio, e porgere l'una e l'altro al suddiacono.

Quei che hanno a promoversi agli Ordini minori, oltre alle cose necessarie alla prima tonsura, debbono altresì intendere la lingua latina, e dar tali saggi di scienza, onde dimostrino e diano speranza che a suo tempo saranno idonei a ricevere gli Ordini maggiori e sacri. Ecco l'istruzione che dà su tal punto il sapientissimo Lambertini, nella sua Notificazione 42, num. 2: «*Nell' esame degli Ordini minori, prima di venire all' interrogazione della materia, della forma, e d' altre cose simili, che risguardano il sacramento dell' Ordine, e l' obbligo e l' uffizio di ciaschedun Ordine minore, l' esaminatore deve domandare, che cosa l' esaminato abbia studiato, e interrogarlo sopra ciò che ha studiato; e non tralasci di vedere se sa la dottrina cristiana, e se intende la lingua latina. Il Concilio di Trento ciò chiaramente determina nella, sess. 23, de Reform., al cap. 11: «*Minores Ordines iis, qui saltem latinam linguam intelligant, per temporum interstitia, nisi aliud Episcopo expedire magis videretur, conferantur.*» E soggiugne, non esser vero che il Vescovo possa in questo punto arbitrare, come han creduto alcuni Autori, fondati su quelle parole del Concilio: «*Nisi aliud Episcopo magis expedire videretur.*» «*No, dice, noi non siamo di questa opinione, ben conoscendo, che le citate parole del Concilio risguardano la dispensa dagl' interstizii, ma non quella del difetto d' intendere la lingua latina.*» Quindi intima che niuno si azzardi a presentarsi all' esame pei minori, se non intende la lingua latina, protestandosi che sarà sospeso l' esame dell' altre cose, se si vedrà che non vi ha il predetto requisito. Quindi termina col dire, che se dalla spiegazione, che faranno i chierici del*

Catechismo Romano o del Concilio di Trento, si conoscerà che tirano ad indovinare, e che non possiedono a sufficienza la lingua latina, non si passerà più innanzi.

Del suddiaconato.

Il suddiaconato può definirsi così: « È un Ordine sacro, per cui »
 » si conferisce la grazia e potestà di apparecchiare i vasi sacri neces-
 » sarii alla celebrazione del divin sacrificio, ed a cantare l' Epistola
 » nelle messe solenni. » Essere antichissimo l' Ordine del suddiaconato,
 consta chiaramente dal testo di S. Cornelio già riferito. Non fu però
 sempre annoverato fra gli Ordini maggiori e sacri, nè ha avuto sem-
 pre congiunta l' obbligazione della castità. Pensano alcuni sia stato
 annoverato fra gli Ordini maggiori da Innocenzo III; e diffatti Pietro
 Cantore, il quale fioriva nel secolo XII, scrive: « *De novo institutum*
est, subdiaconatum esse sacrum Ordinem. » Sacro poi si dice questo
 Ordine, come pure gli Ordini a questo superiori, non già quasi che
 gli Ordini minori non sieno ancor essi sacri; ma, dice S. Tommaso,
 nel Suppl. q. 37, art. 3, « a cagion della materia, intorno a cui que-
 » sti (cioè gli Ordini maggiori) hanno qualche azione; e quindi sacro
 » si dice quello che ha qualche azione intorno la materia consacrata.
 » E però sono soltanto tre gli Ordini sacri, cioè il sacerdozio, il dia-
 » conato, i quali hanno azione intorno al corpo e sangue di Gesù Cri-
 » sto, ed il suddiaconato, che ha azione intorno ai vasi consacrati: e
 » perciò è loro prescritta la continenza, affinchè sieno mondi e santi
 » quei che trattano le cose sante. » Pur nondimeno, prima che il sud-
 diaconato annoverato fosse fra gli Ordini sacri, era ai suddiaconi co-
 mandata la castità; il che chiaro apparisce dalle seguenti parole di
 S. Gregorio Papa, lib. 1, Epist. 42: « *Nullum facere subdiaconum*
praesumant Episcopi, nisi qui se caste victurum promiserit. »

Ecco il rito, con cui nella Chiesa latina vengono ordinati i sud-
 diaconi. Il Vescovo, premessa una grave ammonizione intorno agli
 obblighi dello stato che stanno per assumere, e massimamente del le-
 game insolubile, con cui si stringono allo stato ecclesiastico, ed all' im-
 pegno d' una perpetua castità: premessa, dissi, quest' ammonizione,

porge a tutti gli ordinandi un calice vacuo coperto da una patena parimenti vacua, cui successivamente toccano tutti colla destra mano, dicendo frattanto il Vescovo: « *Videte cujus ministerium vobis traditur: ideo vos admoneo, ut ita vos exhibeatis, ut Deo placere possitis.* » Quindi l'arcidiacono loro porge gli orciuoli col vino ed acqua, ed il bacile col fazzoletto, ed anche queste cose egli deve toccare. Poscia il Vescovo dopo un' orazione pone sul capo di ognuno l'amitto, che giaceva sul di lui collo, dicendo a ciascuno: « *Accipe amictum, per quem designatur castigatio vocis in nomine Patris,* » etc. Dopo di che mette nel braccio sinistro di ognuno il manipolo, dicendo: « *Accipe manipulum, per quem designatur fructus bonorum operum, in nomine Patris,* » etc. E quindi veste ciascuno colla tonicella, dicendo: « *Tunica jucunditatis et indumento justitiae induat te Dominus, in nomine Patris,* » etc. E finalmente porge a tutti il libro delle epistole, toccandolo tutti insieme colla destra mano, e dice nell'atto stesso: « *Accipite librum Epistolarum, et habete potestatem legendi eas in Ecclesia sancta Dei, tam pro vivis quam pro defunctis, in nomine Patris,* » etc.

Dal descritto rito è manifesto che doppia è la materia del suddiaconato, vale a dire la tradizione del calice colla patena senza vino e senza ostia fatta dal Vescovo, e degli orciuoli con vino ed acqua, e asciugamano dall'arcidiacono, affinchè il suddiacono intenda che deve servire il diacono. Il suddiacono non riceve l'imposizion delle mani, e quindi viene ordinato colla semplice tradizione degli stromenti che ne sono l'unica materia. La forma poi consiste nelle parole che proferiscono dal Vescovo nell'atto di porgere i sacri vasi, cioè: *Videte, etc.* Anche la tradizione del libro delle Epistole deve aversi per materia almeno integrale, come pure la forma, che le corrisponde: *Accipite librum, etc.* Ma sia o non sia vera materia integrale, deve essere questo rito in pratica onninamente eseguito, onde non esporre il suddiaconato al pericolo di nullità. Imperciocchè egli è un rito certamente dalla Chiesa prescritto. Adunque si deve praticare, mentre non sappiamo se la Chiesa lo ricerchi come cosa spettante alla essenza di questo Ordine; e quindi farebbe male, ed esporrebbe l'Ordine a pericolo di nullità, chi lo trasandasse.

Da tutte queste cose è facile il vedere quali sieno gli ufficii del

suddiacono. Sono servire il diacono nelle messe solenni, il presentargli il calice e la patena ad uso del sacrificio, il cantare l' epistola, ricevere le oblazioni che all' altare vengono offerte, e porre di esse quanto basta nell' altare, lavare i corporali, le palle e simili cose. Le vesti sacre sue proprie sono l' amitto, il manipolo e la tonicella.

Due altri pesi si assume chi riceve il sacro Ordine del suddiaconato. L' uno si è quello di recitare le ore canoniche, benchè non goda verun beneficio ecclesiastico, nè sia addetto al servizio di veruna Chiesa. Quest' obbligo nei suddiaconi sta fondato nella comune ed antica consuetudine della Chiesa avente forza di legge. E questo debito dell' ufficio incomincia fino dal primo giorno ed ora del ricevimento del sacro Ordine del suddiaconato, cosicchè il chierico ordinato suddiacono è tenuto a recitare quelle ore che corrispondono al tempo ed ora della sua ordinazione; e quindi dovrà incominciare da Terza, Sesta o Nona, se nell' ora di Terza, Sesta o Nona è stato ordinato.

L' altro obbligo, che si assume nella sua ordinazione il suddiacono, si è quello di osservare in perpetuo la continenza. Viene questo obbligo dal Vescovo chiaramente intimato prima di conferire loro il suddiaconato, dicendo, che fino a tal tempo sono stati in libertà di congiungersi in matrimonio, « *hactenus liberi estis,* » ma che ciò non sarà più loro lecito dopo l' ordinazione, ma tenuti saranno ad osservare la castità; « *at postmodum amplius non licebit a proposito resilire; et castitatem servare oportebit.* » Ma son eglino obbligati i chierici costituiti negli Ordini sacri alla continenza per legge della Chiesa, oppure per voto? Variano di parere i teologi su questo punto. Altri dicono, per sola ecclesiastica legge. Altri, che per voto di castità fatto almeno tacitamente nell' atto stesso della sacra ordinazione secondo il precetto della Chiesa; cosicchè il precetto della Chiesa non ingiunga immediatamente l' osservanza della castità, ma bensì comandi il voto di osservarla. Altri finalmente, che tenuti sieno ad osservarla e per legge della Chiesa, e per voto, che fa almeno implicitamente chi si ordina suddiacono, e che è annesso all' Ordine sacro. Noi con S. Tommaso, nel *Suppl.*, q. 53, art. 3, siamo di quest' ultimo sentimento. Ecco le parole del santo Dottore: « L' Ordine sacro di sua natura è tale, che » per una certa conseguenza deve impedire il matrimonio; perchè i

• chierici costituiti negli Ordini sacri trattano i sacri vasi ed i sacramenti; e quindi è decente cosa che abbiano in sè la mondezza corporale mediante la continenza. Ma che impedisca diffatti il matrimonio è per decreto della Chiesa; altramente però presso i Latini, ed altramente presso i Greci; perchè presso i Greci impedisce il matrimonio da contrarsi soltanto in forza dell' Ordine; ma presso i Latini lo impedisce e in forza dell' Ordine, è pur anco pel voto di continenza, che è annesso agli Ordini sacri, cui sebbene colle parole gli ordinati non esprimano, per ciò stesso nondimeno che ricevono l' Ordine secondo il rito della Chiesa occidentale, s' intende che l' abbiano fatto. • E simili cose scrive anche nella 1, 2, q. 73, art. 10. Ora è cosa troppo dura il dire, e troppo difficile il persuadersi, che in una cosa di fatto il santo Dottore, il quale con occhi attenti ed eruditi ha scorso tante parti dell' Italia, della Germania e della Francia, non abbia rilevato il senso e l' intenzione della Chiesa. Dello stesso parere fu anche il suo grande amico S. Bonaventura, nel 4, dist. 37, art. 1, q. 2, n. 9, ove dice, che « l' Ordine presso i Latini per disposizione della Chiesa ha inseparabilmente annessa la continenza . . . in guisa che questa obbligazione procede dallo stato e dal voto; e così (soggiunge) si capisce che impedisca, e come impedisca il matrimonio. »

Può qui farsi una ricerca, ed è, se l' Ordine sacro ricevuto prima dell' uso di ragione, oppure dopo, ma per timor grave incusso a que-
to fine iniquamente, induca l' obbligo della perpetua continenza, e dirima il susseguente matrimonio.

Alla prima parte del quesito rispondo, che quelli, i quali hanno ricevuto l' Ordine del suddiaconato prima dell' uso di ragione, oppur anco prima della pubertà, non sono tenuti alla legge della continenza, se non hanno ratificato la loro ordinazione tacitamente o espressamente dopo il sedicesimo anno di loro età. Ad onta della varietà di opinioni, che hanno corso fra i teologi su questo articolo, io non dubito punto di così assolutamente sciogliere il proposto quesito; perchè così insegna, e così decide il gran pontefice Benedetto XIV, nella sua Bolla, che è la 129, ed incomincia: *Eo quomvis tempore*, ove, al §. 20 e seg., dopo aver insegnato esser valide le ordinazioni

conferite prima dell' uso di ragione, o innanzi la pubertà, soggiunge: « *Æque tamen certum est et exploratum, per hanc Ordinum collationem non taliter promotos obligationi servandae castitatis, nec iis oneribus ab Ecclesia impositis teneri; quum electio status e libera cujusque pendeat voluntate et Altissimo nostra non aliena vota reddere teneamur.* » Insegna quindi doversi esplorare la volontà di chi è stato così ordinato, il quale se ratifica tale sua ordinazione dopo il sestodecimo anno, espressamente o tacitamente coll' esercitarne i ministerii e portarne volontariamente i pesi, s' intenda tenuto alla legge della continenza e alle altre obbligazioni. Non potrà però esercitare i ministerii degli Ordini ricevuti fino a tanto che non sia giunto all' età dal Concilio di Trento assegnata. Se poi ricusa quello stato, e lo rigetta, deve essere lasciato in libertà. Leggasi la Bolla.

Rispondo alla seconda parte, che, a mio parere, si deve distinguere così: o quegli, il quale indotto da timor grave riceve l' Ordine sacro, ha protestato, ha reclamato contro la violenza a sè fatta innanzi, o nell' atto stesso della ordinazione; o ha taciuto, e si è sottomesso alla ordinazione. Nel primo caso non è soggetto agli obblighi dell' Ordine sacro, che violemente gli è stato imposto. Nel secondo poi penso sia tenuto ad osservarne le obbligazioni che porta seco; perchè siffatto timore non toglie semplicemente ed assolutamente la volontarietà, ma soltanto la diminuisce; e quindi la legge ed il voto di continenza annesso al sacro Ordine è in esso lui assolutamente volontario. Ciò nondimeno, fa sì, che possa più facilmente esserne dall' autorità pontificia liberato. Il che viene confermato dalla pratica della santa Romana Sede, da cui chiunque ricerca di essere liberato dallo stato chiericale per essere stato prima dell' età, o in forza di timor grave ordinato suddiacono, ottiene la dispensa dalla legge e voto di continenza.

Ma ecco un altro quesito, che qui può farsi. Un uomo secolare congiunto in matrimonio, col consenso della moglie, passa allo stato chiericale, e si ordina suddiacono: a che cosa è tenuta sua moglie?

Rispondo, che anticamente in tali casi era lecito alle mogli vivere come sorelle nella stessa casa, dormendo però in camere separate, coi loro mariti. Ma ciò a cagione di cadute, di pericoli, di sospizioni

è stato loro vietato. Quindi per diritto posteriore sono tenute ad entrare in qualche religione approvata, se sono giovani o sospette d' incontinenza. Ma questa donna, che ha fatto voto, non già solenne, ma semplice di continenza perpetua, potrà ella dopo la sua morte rimaritarsi con un altro? Rispondo primamente, che costei pecca senza dubbio gravissimamente contro il voto, che ha fatto a Dio, di perpetua continenza. In ciò tutti gli autori si accordano, mentre la cosa è troppo chiara. Ma che dirò io intorno alla validità o invalidità di tale matrimonio, nel qual punto non vanno d' accordo? Dirò che a me valido certamente sembra questo matrimonio; perchè il voto di continenza anche perpetua, ma semplice e non solenne, vieta bensì e rende illecito il matrimonio, ma non lo dirime, non lo scioglie, non lo annulla, come fa il solenne. Nè io so vedere come l'Azorio, q. 11, abbia potuto dire con tanta franchezza: « *Constat apud omnes, matrimonium contractum ab hujusmodi uxore vidua relicta, irritum esse et inane.* » Cita egli in conferma della sua opinione alcuni Canoni; ma il punto è, che in niuno di essi trovasi veruna clausola irritante. Ne sia un esempio il can. *Si qua vidua 12, dist. 28*, da lui fra gli altri addotto, di cui queste son le parole da esso medesimo riferite: « *Si qua vidua Episcopi, vel presbyteri, aut diaconi maritum acceperit, nullus clericus, nulla religiosa persona cum ea convivium sumat; numquam communicet; morienti tamen ei sacramenta subveniant.* » Pene, e non altro; pene gravi, che dimostrano bensì la gravità del peccato di questa vedova violatrice del suo voto di perpetua continenza: ma che nulla, e poi nulla conchiudono per la invalidità del suo matrimonio.

Giacchè siamo in tempi (ahi quanto infelici!) in cui vengono rinnovati in una delle più floride parti della nostra Europa gli errori di Melantone e degli altri pseudoriformati sul punto della legge del celibato imposta dalla Chiesa ai suoi ministri; prima di terminare, ho pensato far cosa utile col proporre e distruggere uno dei loro argomenti, non dirò già più forte, mentre non ne hanno pur uno che sia valido e sodo, ma dei più apparenti e più speciosi. Dicono adunque: Questa legge del celibato negli ecclesiastici, non solamente non è buona e vantaggiosa, ma è rovinosa ed iniqua, perchè getta il laccio al collo d' innumerevoli giovani, che aspirano al sacro ministero, ed

entrano nello stato chiericale, ed è cagione che cerchino nei piaceri illeciti quel rimedio alla loro concupiscenza, cui trovato avrebbero senza colpa nel legittimo matrimonio. Diffatti, aggiungono, il celibato degli ecclesiastici partorisce delle libidini portentose, empie donne di mala vita il mondo e di scandali la Chiesa. Finalmente la continenza, dicono, è una cosa difficilissima, è un dono particolare che non si dà a tutti, perchè, *non omnes capiunt verbum hoc*. Ma se non è di tutti l'osservare la continenza: adunque non ha a prescriversi indifferentemente a tutti.

Ma ragionano molto male questi giurati nemici dell'ecclesiastico celibato. È mala ed iniqua quella legge, che di sua natura al peccato induce, quali furono le leggi di Antioco, e di molti romani imperatori, i quali comandavano ai fedeli d'incensare gl'idoli. Ma non è mai iniqua un legge, perchè da essa non pochi prendono volontariamente motivo ed occasion di rovina; altramente mala ed iniqua sarebbe stata la legge di Mosè, la quale, per detto dell'Apostolo, *Rom. 5: «Subintravit ut abundaret delictum.»* Che più? Cosa mala sarebbero anche i sacramenti, i quali tutto giorno sono esposti e danno occasione alla profanazione. Non mancano, sì, è vero, non mancano persone di chiesa, pei quali la legge della continenza è occasione di peccare. Ma è che perciò? Cadono forse per cagion della legge, che loro la Chiesa impone? Questi ecclesiastici, i quali, quando trattasi di entrare negli Ordini sacri a tutt'altro pensano che a ricorrere a Dio, che a consigliarsi con un dotto e pio direttore, che a considerare i pesi che si assumono, e le loro forze; che eleggono lo stato chiericale per vivere più comodamente, per entrar al possesso di qualche beneficio, per passare oziosamente il tempo e per altri fini torti e cattivi; questi, io dissi, cadono forse per la legge della Chiesa? È ella la legge della continenza la cagione infausta delle lor frequenti e turpi cadute? No certamente, perchè anche prima di ricevere il suddiaconato cadevano frequentemente. Viene adunque dalla loro mala volontà e dalla prava loro abitudine e non dalla legge il loro peccato. E poi, domando io, vivono tutti pudicamente gli ammogliati ministri dei protestanti? Quindi Sant'Agostino dice, che è più facile *«ab omni foemina continere, quam uni soli adhaerere.»*

Per altro poi non è vero che ci sieno nel clero tanti impudici, quanti con aperta impostura ne vociferano i novatori, i quali, misurando gli altri sul loro dosso, tengono la continenza per una virtù quasi impossibile. Gli scandali degl' impudici non nascono già dal celibato, il quale per lo contrario di testimonianza dell' Apostolo, *1 Cor. 7*, partorisce frutti ubertosi di santità, ma bensì dalla prava umana volontà e dall' abuso del celibato. Ora se hanno a togliersi tutte le cose buone a cagione degli abusi, dovrà togliersi, come osserva S. Gregorio Nazianzeno, *orat. in Basil.* e il decalogo e i sacramenti.

Finalmente è vero, che l' osservare la continenza è cosa assai difficile, che è un dono particolare, che a tutti non è concesso. Tutto vero, tutto vero. Ma è anche vero, che la Chiesa non comanda la continenza a tutti, perchè non vuole che tutti sieno chierici nè sacerdoti, anzi n' esclude molti. Non vuole se non quei che veramente sono chiamati da Dio, quei che sono disposti col divino ajuto ad osservare la continenza. A questi soltanto la prescrive. Hanno sì, hanno il dono di continenza quei che seriamente vogliono osservarla; mentre a quelli, ai quali Iddio Signore ha dato il volere, darà anche, se vogliono, il fare, come insegnano i padri San Gregorio Nazianzeno, S. Basilio, il Grisostomo, S. Girolamo e Sant' Agostino stesso, *lib. 6 Conf., cap. 11*. Ma debbono questi far uso dei mezzi necessarii, cioè della orazione, del digiuno, della fuga dell' ozio e delle occasioni, ai quali potranno aggiungere opportunamente ed utilmente altri mezzi a questo fine adattati.

Da ciò, sebbene possa ognuno vedere quanto a torto gl' inimici del celibato riprovino la legge della perpetua continenza imposta dalla Chiesa ai sacri ministri, pure per mettere in buon lume questo punto di sì grande importanza, io farò vedere che questa legge è stata piamente, sapientemente e utilissimamente loro imposta. Ecco come lo dimostro. Senza siffatta legge disturbati rimarrebbero ed impediti gli uffizii principali dello stato chiericale. Le principali funzioni dei sacerdoti quali sono? Sacrificare, orare, insegnare, predicare, amministrare i sacramenti ed altre di simil fatta. Ora a tutte è di un grandissimo ostacolo il matrimonio e l' uso del matrimonio. È d' impedimento al sacrificio: perocchè, se nemmeno era lecito ai levitici

sacerdoti offrire sacrificii, sebbene ombre sterili del sacrificio nostro, se neppure fu lecito a Davidde e ai suoi compagni il mangiare i pani di proposizione, quando non fossero puri e mondi massimamente dalle femmine; quanto più puri non dovranno essere quei che offrono il sacrificio dell' immacolato Agnello sposo delle vergini? Chi poi negherà, che lo stato matrimoniale, la cura della moglie, dei figliuoli, della famiglia distragga infinitamente dalla orazione e dallo studio necessario per insegnare? Imperciocchè l' una e l' altra cosa ricerca una mente sgombra dalle domestiche cure, elevata, purgata, tranquilla. Chi dubiterà, che ponga impedimento all' una e all' altra l' atto conjugale, il quale, come insegna Sant' Agostino, *lib. 14 de Civ. Dei, cap. 6*, rende ottuso l' intelletto, offusca la mente, la turba, la depri-me verso le basse terrene cose e fa divenire l' anima stessa in qualche maniera carnale? Impedisce poi anche l' efficacia della predica-zione, come insegna Sant' Ambrogio, *l. 1 de Offic.*, cap. ultimo; imperciocchè come potrà, come faceva S. Paolo, esortare efficacemente le vedove e le vergini alla castità, alla continenza quegli, la cui moglie ha perpetuamente gonfio il ventre? Diminuisce in fine al sommo la cura pastorale nell' amministrazione dei sacramenti, nella visita ed assistenza degl' infermi ed in altre simili cose. Diffatti non è egli ve-ro, che chi ha moglie e figliuoli, tutto il suo affetto che dovrebbe avere verso le sue pecore, ad essi lo consacra, tutte le sue cure, sol-lecitudini e quasi tutti i suoi pensieri rivolgonsi intorno ad essi e si consumano? Il fatto stesso lo ha dimostrato. Ai tempi del beato Gre-gorio VII, avendo i preti incominciato a prender moglie, la speranza insegnò, che i sacramenti erano caduti in tanta non curanza e trascuratezza per parte dei sacerdoti, che, per testimonianza del Nauclero e di altri, erano spesse volte amministrati dai laici. Piamente adun-que, sapientemente ed utilissimamente la Chiesa ha imposto ai sacri ministri questa legge della perpetua continenza.

Del titolo necessario al suddiacono.

Pel corso di molti secoli non era lecito ordinare ministri dell' al-tare se non pel bisogno delle chiese; e quindi non ci era titolo al

ricevimento degli Ordini oltre a questo. In adesso ci sono altri titoli per le sacre ordinazioni. E sotto nome di titolo s' intende una certa porzione o quantità di rendita di un fondo ecclesiastico o patrimoniale, che è necessaria al chierico da promoversi all' Ordine sacro, onde in qualunque caso o accidente abbia egli di che vivere onestamente e vestirsi. Ecco cosa su tal punto viene stabilito dal Concilio di Trento, *sess. 21, cap. 2, de Reform.* « *Quum non deceat eos, qui divino ministerio adscripti sunt, cum Ordinis dedecore mendicare, aut sordidam aliquem quaestum exercere; compertumque sit, complures plerisque locis ad sacros Ordines nullo fere delectu admitti qui variis artibus ac fallaciis consugunt, se beneficium ecclesiasticum, aut etiam idoneas facultates obtinere: statuit sancta synodus, ne quis deinceps clericus secularis quamvis alias sit idoneus moribus, scientia et aetate, ad sacros Ordines promoveatur, nisi prius legitime constet, eum beneficium ecclesiasticum, quod sibi ad victum honeste sufficiat, pacifice possidere . . . Patrimonium vero vel pensionem obtinentes ordinari post hac non possint, nisi illi, quos Episcopus judicaverit assumendos pro necessitate vel commoditate ecclesiarum suarum; eo quoque prius perspecto patrimonium illud vel pensionem vere ab eis obtineri, taliaque esse, quae eis ad vitam sustentandam satis sint.* » Così il Tridentino; dalle cui parole è manifesto, essere di due sorta il titolo ecclesiastico pei chierici secolari, cioè di beneficio e di beni patrimoniali, in guisa che il beneficio abbia la qualità di titolo ordinario, ed il patrimonio quella di straordinario, e per una specie di dispensa, come presso il Fagnano nel *cap. Episcopus de Praebend.*, ha dichiarato la sacra Congregazione interprete del Concilio. Ma in adesso questa dispensa è tanto confermata dall' uso, che sembra essere un titolo di pari grado del beneficio. A questi due titoli, che competono ai chierici secolari, se si aggiunge quello di povertà, che conviene ed è proprio di quei chierici, i quali in qualche religione approvata hanno fatto i voti solenni, si avrà il numero compiuto dei titoli, onde ricevere il sacro Ordine del suddiaconato. Dissi, *che han fatto i voti solenni*; imperciocchè per decreto di S. Pio V, prima della professione non possono i novizii ricevere gli Ordini sacri: e ciò giustissimamente, perchè prima di essa non sono stabilmente dalla religione accettati, nè hanno diritto

di essere dalla religione sostenuti, cui acquistano soltanto nella loro professione.

A titolo di beneficio affinchè un chierico possa essere lecitamente promosso agli Ordini sacri ricercansi più cose. Ed in primo luogo, ricercasi che il beneficio possedgasi canonicamente. Quindi non può servire il beneficio ottenuto per via di simonia, nemmeno a chi ha ignorato onninamente la simonia posta in uso da altri per ottenerglielo; quando, dimesso semplicemente il beneficio, non gli venga di bel nuovo nelle debite maniere conferito. 2. Che possedgasi pacificamente, cioè che il suo possedimento non sia contenzioso e soggetto a litigii, di diritto o di fatto. Quindi non basta l'elezione, ossia presentazione al beneficio, ma è necessaria la istituzione. 3. Che sia un vero beneficio. Quindi non vale la coadjutoria, perchè non è beneficio, ma una speranza di beneficio, sebbene la coadjutoria data *cum spe futurae successionis*, mentre questa speranza è incerta e dipendente dalla vita del beneficiato; se non nel caso, che per essa coadjutoria fosse assegnata una porzione del beneficio stesso pel congruo sostentamento del coadjutore da conseguirsi tostamente. 4. Che sia perpetuo. E quindi non basta il titolo di una vicaria temporaria, di una fondazione di messe o di altro ufficio amovibile ad arbitrio, benchè di rendita più pingue: perocchè tutto ciò che è *ad nutum* amovibile, può mancare. 5. Finalmente che la rendita di esso beneficio basti all'onesto sostentamento del beneficiato; e questa congrua sufficienza deve essere tassata per giudizio del Vescovo secondo la varietà dei paesi; giacchè in alcuni per vivere onestamente è necessaria rendita maggiore, in altri basta una minore.

In mancanza di beneficio può un chierico essere promosso agli Ordini sacri sotto titolo di prestimonio, quando sia perpetuo, nè possa *pro nutu* rivocarsi. Il prestimonio è un provento, che, tratto dalle rendite ecclesiastiche, si dà ai chierici in sussidio della vita e loro sostentamento. Quando adunque il prestimonio è tale che adegua la congrua sussistenza del chierico, ed è perpetuo ed inamovibile, può servire di titolo per essere promosso agli Ordini sacri, come il beneficio. Anzi, nel caso d'un prestimonio o di un beneficio tenue ed insufficiente alla congrua sussistenza, se tanto gli aggiunga di patrimonio,

quanto ricercasi al congruo sostentamento, può il chierico esser promosso agli Ordini sacri. Così ha deciso la sacra Congregazione del Concilio in *Seguntina* l'anno 1589, poichè essendo stata interrogata, se un chierico, per altro idoneo, che ha un beneficio insufficiente, ma che, insieme congiunto con un poco di patrimonio, monta a quanto basta all'onesto sostentamento; rispose *posse* secondo la forma del Concilio di Trento.

Il patrimonio poi, affinchè sia un titolo legittimo pel ricevimento degli Ordini sacri, deve avere le seguenti condizioni. 1. Che attualmente dall'ordinando si possenga il bene ad esso lui assegnato per titolo. Quindi non basta, che taluno sia figliuolo di un ricco padre, da cui aspetta una pingue eredità, perchè in tal caso il patrimonio è bensì in isperanza ed in aspettazione, ma non in atto da esso posseduto. Se però questo figliuolo dà legittimi indizii di vera vocazione, se il padre facoltoso ricusa di assegnargli il patrimonio in titolo, può dalla legittima autorità essere sforzato ad assegnarlo, non meno che a dare la dote ad una figliuola che vuole maritarsi. 2. Che veramente e non fintamente venga posseduto. Diremo fra poco quando il patrimonio sia finto. 3. Che il patrimonio sia fondato in beni stabili, certi e fruttiferi. E quindi al titolo di patrimonio non è idoneo il lucro, cui taluno può raccogliere da un'onesta arte o fatica, come sarebbe perchè sa di musica, sa dipingere, scrivere, copiare, insegnar la grammatica, la retorica o altre scienze, e simili cose; come ha dichiarato la sacra Congregazione in *Saguntina* dell'anno 1588, come neppure i gradi di dottorato o in teologia o in diritto canonico; e la dottrina di quegli autori, i quali hanno opinato essere bastevoli per titolo tali gradi è stata dalla Congregazione medesima rigettata; come pure ha dichiarato che il titolo patrimoniale non ha ad esser fondato su beni mobili. 4. Che questo patrimonio sia sufficiente al sostentamento decente e congruo dell'Ordinato; e ciò secondo la quantità della rendita da tassarsi dal Vescovo. 5. Finalmente che il titolo sia esente da qualsivoglia gravame, che o ne diminuisca il valore, o lo renda incerto. Quindi non vale il titolo fondato su di un bene già ad altri assegnato per ipoteca; perchè siffatto bene può essere dai creditori occupato: e neppur vale il titolo con pregiudizio della legittima dovuta ai

fratelli dell'ordinando, salvochè nel caso che questi sieno in età, in cui possano approvare ed approvino diffatti questa donazione.

Quindi ecco quali sieno i patrimonii finti e falsi. Primamente appunto quando un padre, che ha più figliuoli, assegna ad uno per suo patrimonio beni tali onde gli altri fratelli restano pregiudicati nella loro legittima. 2. Quando il chierico, che sta per ordinarsi suddiacono, riceve il bene assegnato per patrimonio con espressa o tacita condizione di lasciarne all'assegnante, o ad altri i proventi o tutti o in parte; nel che è indicibile quante frodi e inganni si commettano. E qui il pericolo di tali frodi è assai grande nei chierici di poche fortune, i quali ottengono spesse volte dai loro consanguinei non ricchi, o da altre persone il patrimonio, col prometter loro, o espressamente, o almeno tacitamente di nulla mai esigere o ricercare. 3. Quando il bene assegnato per patrimonio o è dovuto a' creditori, o è aggravato da pesi in guisa, che detratti questi, il rimanente dei proventi non basta al congruo sostentamento. 4. Quando un padre dà al figliuolo unico tutti i suoi beni per patrimonio colla condizione di essere poi in seguito fino alla morte dallo stesso figliuolo alimentato, e per altro i beni non bastano al congruo mantenimento di amendue.

Oltre ai casi testè assegnati, eccone un altro, in cui il titolo non è legittimo; cioè quando taluno ottiene bensì il dominio di un bene immobile e fruttifero per suo patrimonio, ma con patto o di restituirlo dopo il ricevimento di tutti gli Ordini, o di non riceverne i frutti, o di goderli solamente per uno spazio di tempo determinato, o finalmente colla condizione che i frutti passino in utilità della Chiesa. Confessan tutti, che questi, il quale si ordina con tale titolo, pecca mortalmente; perchè il decreto del Tridentino esige un titolo perpetuo ed irrevocabile, che serva al chierico di onesto sostentamento. Ma alcuni autori lo giudicano esente dalla sospensione, pena imposta dal Concilio di Trento a chi inganna il Vescovo ordinante con finto e falso titolo; cui se l'ordinato viola incorre *ipso facto* la irregolarità. Così leggesi dichiarato nel decreto della Congregazione del Concilio sotto il dì 27 di novembre del 1610, colle seguenti parole: «*Sacra Congregatio Concilii censuit, poenam suspensionis ante Concilium non esse correctam, et hodie a Tridentino innovatam, et propterea clericum,*

qui adhibito dolo, confictoque titulo ordinatorem decepit, esse ipso jure suspensum, carereque Ordinem executione.» Ma e perchè dunque gli anzidetti autori giudicano esente dalla sospensione il nostro chierico? Perchè dicono, qui almeno acquista il chierico dominio del bene assegnato, sebbene poi non ne goda i frutti, che per altro ha già percepiti e goduti per qualche poco di tempo; e però non fu ordinato senza titolo. Così eglino. Ma il punto è, che al titolo legittimo non basta qualsivoglia patrimonio, ma dev' essere quale lo vuole il Concilio di Trento; e non è tale certamente quello, di cui l' ordinato o non può prevalersi e goderne i frutti, o non lo può assolutamente, o solamente per qualche tempo: e di cui forse saranne privo quando ne avrà maggior bisogno. Ed oltracciò viene ingannato il Vescovo, il quale certamente, se consi fosse della qualità e condizioni di tale patrimonio, non l' ammetterebbe nè ordinerebbe in conto alcuno siffatto patrimoniato. Quindi io dico francamente, che il chierico ordinato a tale titolo incorre senza meno la sospensione.

Qui si può ricercare, se possa l' ordinato dimettere il titolo della sua ordinazione, o col rassegnarlo, se è un beneficio, o con alienarlo, se è fondato in beni laicali. E quanto al titolo di beneficio ecco cosa è stato stabilito dal Concilio di Trento, *sess. 21, de Reform. cap. 2*: «*It vero beneficium resignare non possit, nisi facta mentione, quod ad illius beneficii titulum sit promotus; neque ea resignatio admittatur nisi constituto, quod aliunde vivere commode possit; et aliter facta resignatio nulla sit.*» Ciò posto, al quesito rispondo, che la dimissione del titolo fondato nel beneficio col rassegnarlo non solamente è illecita, ma pur anco del tutto invalida e nulla; il che è manifesto da quell' ultime parole, «*et aliter facta resignatio nulla sit.*» È adunque affatto nulla tal dimissione, quando non c' intervengano le due condizioni dal Concilio ivi espresse, cioè che sia fatto noto a chi si aspetta, cioè al Vescovo, di essere stato il dimittente promosso a titolo di quel beneficio, cui vuol rassegnare; e che egli poi, il Vescovo, non ammetta quella rassegna, se non gli consti che il rassegnante ha altronde da vivere comodamente. E sebbene dubitino alcuni teologi, se chi altronde ha con che comodamente vivere, abbisogni della licenza del Vescovo per rassegnare o alienare il titolo, quando ciò non venga dalla legge della

diocesi prescritto; a noi però pare che meglio e più sanamente la sentano quegli autori, i quali non vogliono si faccia nulla in tal punto senza prima consultare il Vescovo; si perchè sembra abbiano questo senso le parole del Tridentino, e si ancora perchè siccome appartiene al Vescovo il calcolare e giudicare del valore del primo titolo, così anche sembra a lui medesimo appartenere il sentenziare intorno al secondo.

Il patrimonio poi, o pensione assegnata in titolo pel ricevimento degli Ordini sacri non può alienarsi, nè estinguersi senza licenza del Vescovo. Così ordina espressamente il Concilio di Trento nel luogo stesso dicendo: «*Patrimonia seu pensiones deinceps sine licentia Episcopi alienari, aut extinguere, aut remitti nullatenus possint, donec beneficium ecclesiasticum sufficiens sint adepti, vel aliunde habeant, unde vivere possint.*» Quindi non cessa il titolo di patrimonio, benchè l'ordinato acquisti altri beni quanto si voglia anche maggiori dello stesso patrimonio, fino a tanto che non vengano dal Vescovo surrogati in luogo di esso. E qui è necessario avvertire alcune cose. La prima si è, che l'alienazione del patrimonio fatta senza menzione di aver ricevuto l'Ordine sacro a titolo del medesimo, è nulla *ipso jure*; mentre così fu deciso dalla sacra Congregazione sotto il dì 6 di marzo 1638, in una risposta riferita dal Lambertini, nella sua Notificazione 26 num. 28, e che noi riporteremo fra poco. La 2, che chi senza la licenza del Vescovo aliena il patrimonio prima del diaconato, o del presbiterato incorre la pena di sospensione; ingannando il Vescovo, il quale per disciplina della Chiesa esige titolo a qualunque Ordine sacro, col ricevere senza titolo il presbiterato. La 3, che chi poi lo aliena dopo ricevuto l'Ordine del presbiterato, non incorre la sospensione, mentre veramente non trovasi in verun luogo imposta questa pena contro i sacerdoti, che alienano il titolo. Così fu risoluto dalla sacra Congregazione nel giorno ed anno poc' anzi indicato. Eccone le parole presso il Lambertini, nella già citata Notificazione: «*Sacra Congregatio censuit, eum (trattavasi di un sacerdote) qui de facto alienavit patrimonium, ad cujus titulum fuerat ordinatus, nulla facta mentione, quod ad illius titulum promotus fuisset, in censuras non incidisse, sed alienationem, ut proponitur, esse ipso jure nullam.*»

Non v' ha pertanto per legge universale la pena della sospensione per un sacerdote, che aliena il suo titolo, cioè il patrimonio; conviene però vedere, se venga imposta dai decreti sinodali. Egli è certo che merita di essere punito il sacerdote, che si priva del suo patrimonio; sì perchè pecca gravemente violando la legge giustissima e grave della Chiesa; e sì ancora perchè può cadere nella mendicizia, da cui la Chiesa con ogni studio procura di tener lontani e garantire i suoi ministri. Comunque siasi, questo però è certo, che tale alienazione è sempre invalida, non meno in un sacerdote, che in un diacono o suddiacono. Nè perciò, cioè per essere invalida l'alienazione, ne siegue, che il diacono o suddiacono sia scusato dall'incorrere la sospensione se poi riceve gli altri Ordini, come insegna il Cutiliati, *tract. 14, cap. 6, §. 1, n. 5*, perchè dice, «*revera non caret patrimonio utpote invalide alienato.*» Imperciocchè primamente quanto è dal canto suo è privo di patrimonio, perchè lo ha donato o alienato. Ed oltracciò è sempre vero, che impone al Vescovo, e lo inganna, mentr' egli pensa che ritenga per anco il titolo per cui era stato ordinato suddiacono, ed il quale certamente lo rigetterebbe e non l'ordinerebbe, se gli fosse nota la di lui frode. Che poi sia invalida siffatta donazione o alienazione, ciò punto non lo scusa, ma anzi accresce il suo delitto, mentre inganna dolosamente il prossimo, donandogli o vendendogli ciocchè non poteva nè vendere nè donare; nè la frode e l'inganno può nè deve giovargli.

In certe determinate diocesi e paesi hanno luogo altri titoli speciali atti al ricevimento degli Ordini sacri, come il titolo di servitù della Chiesa, che praticavasi in Venezia, quello di mensa, di missione, ecc., intorno ai quali è necessario considerare i particolari privilegii, statati e decreti di essi luoghi. Terminerò questa materia coll'avvertire non esser lecito ad un Vescovo l'ordinare un chierico non suo suddito, ma suo commensale, se non sia ascritto da un triennio alla sua famiglia, e se non gli conferisce tosto un beneficio. Così ha decretato il Concilio di Trento, *sess. 23, de Reform., c. 9*, dicendo: «*Episcopus familiarem suum non subditum ordinare non possit, nisi per triennium secum fuerit commoratus; et beneficium quacumque fraude cessante, STATIM reipsa illi conferat, consuetudine quacumque*

etiam immemorabili in contrarium non obstante. » Alcuni autori avevano interpretato quel *statim* in guisa che bastasse il conferire al familiare quel beneficio, che primo vacherà e tenerlo frattanto commensale. Altri poi più comunemente l'intendevano più strettamente, cosicchè non volevano si potesse differirne la collazione oltre dieci giorni. Ma ha deciso questa lite l'anno 1694 Innocenzo XII, nella sua Costituzione che comincia *Speculatores domus Israel*, ove lo *statim* del Concilio egli spiega in guisa, che il Vescovo al suo familiare da sè ordinato tenuto sia conferire il beneficio, « *saltem intra terminum unius mensis a die factae ordinationis.* » Parecchi autori poi hanno creduto che basti a tal fine qualsivoglia beneficio per quanto tenue egli siasi. Ma il medesimo Innocenzo nella bolla stessa ha stabilito, che tale beneficio debba bastare al di lui sostentamento, « *ei ad vitam sustentandam (sive juxta taxam synodalem, sive ea deficiente, juxta mores regionis pro promovendis ad sacros Ordines) deductis oneribus per se sufficiat.* » Quindi nemmeno può il Vescovo promuovere questo suo familiare agli Ordini sacri pel titolo di patrimonio. Così la sacra Congregazione del Concilio, in *Tricarensi* 2, 3 luglio 1697, ha dichiarato: « *Non posse Episcopum familiarem suum triennem ad titulum patrimonii promovere ad Sacros Ordines, etiam ob necessitatem vel utilitatem Ecclesiae, nullo collato beneficio.* » È adunque necessaria la collazione del beneficio.

Del diaconato.

Diacono in forza della parola greca è lo stesso che ministro; ma di presente si prende in senso più stretto, cioè, non già per qualsivoglia ministro di qualunque cosa sacra, ma per un dato ministro dalla Chiesa a certe particolari funzioni, in virtù del suo uffizio, eletto e destinato. Suole definirsi, « un Ordine sacro, per cui si conferisce all'ordinato la podestà di servire prossimamente il Vescovo o il sacerdote celebrante solennemente i divini ministerii. » Abbiamo già detto ed approvato in precedenza, che il diaconato è sacramento, ed essere ciò in guisa certo, che è quasi di fede.

Il ministro adunque di questo sacro Ordine è il solo Vescovo, ed egli solo lo può conferire; nè mai ad altri è stata di conferirlo dele-

gata la podestà. Così S. Tommaso nel 4, *dist.* 25, *q.* 1, *art.* 1, *al* 5, ove scrive: « Il sacerdote non ha una podestà completa negli uffizii gerarchici, come l'ha il Vescovo; quindi ne viene, che non può fare i diaconi. » Diffatti nè la Scrittura, nè la tradizione dei primi secoli altro ministro ci additano. Imperciocchè per omettere i primi sette diaconi, che certamente furono ordinati dagli Apostoli, S. Paolo non commette ad altri che ai Vescovi, cioè a Timoteo ed a Tito ciocchè debbono osservare nella promozione dei diaconi. E benchè gli Apostoli nelle loro Epistole abbiano bene spesso molte cose comandato ai sacerdoti, nulla mai però hanno loro imposto, che riguardasse la ordinazione dei diaconi. Questo siccome è quell' argomento, che vale presso tutti per attribuire ai soli Vescovi la ordinazione dei sacerdoti, così deve ugualmente valere per attribuire ad essi soli la istituzione dei diaconi.

L' Ordine del diaconato ha due materie, cioè l' imposizione delle mani e la tradizione del libro degli Evangelj, o essenziali amendue o una essenziale e l' altra integrale; e due forme ad esse corrispondenti. Della prima, che sia materia essenziale non se ne può dubitare: perocchè è stata posta in uso dagli Apostoli nella prima ordinazione dei diaconi. « *Hos statuerunt* (così nel *cap.* 6 degli Atti, v. 6) *ante conspectum Apostolorum et orantes imposuerunt eis manus.* » Sempre poi fu praticata nei seguenti secoli della Chiesa. I Padri del Concilio di Ancira; *can.* 9, dicono: « *Diaconi quicumque susceperint manuum impositionem.* » Più chiaramente il Concilio Cartaginese IV *c.* 4, così: « *Diaconus quum ordinatur solus Episcopus, qui eum benedicit, manum super illius caput ponat; quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium deputatur.* » E nel *cap.* seg. « *Subdiaconus quum ordinatur quia manus impositionem non accipit patenam de Episcopi manu accipiat vacuum et calicem vacuum, etc.* » Ove è da notare che viene riposta la differenza fra la materia del diaconato, e quella del suddiaconato in questo, che siccome la seconda consiste nella tradizione degli stromenti, così la prima nella imposizione delle mani. La forma poi consiste nelle parole proferite dal Vescovo nell'atto stesso d' imporre a ciascun ordinando le mani: « *Accipe Spiritum Sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus in nomine Domini.* » E si avverta bene, che il

Vescovo deve dire *Accipe*, e non già *Accipite*, come scrive per errore un moderno teologo; perchè l'imposizione delle mani ha a farsi non a tutti in generale, ma a ciascun ordinando in particolare, ed a ciascuno ha a dire *Accipe Spiritum, etc.* Ciò consta chiaramente dal pontificale Romano, nel quale si dice così parlando dell'ordinazione del diacono. «*Hic solus Pontifex manum dexteram extendens ponit super caput CUILIBET ORDINANDO . . .*» dicens singulis, *Accipe Spiritum Sanctum, etc.* Ai diaconi il solo Vescovo impone le mani, perchè, dice il già citato Concilio Cartaginense IV: «*Non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecrantur.*»

L'altra materia del diaconato consiste nella tradizione del libro degli Evangelj. Abbiamo bensì detto, che la tradizione degli strumenti nei due sacri Ordini del diaconato, e del presbiterato non è materia, ossia parte assenziale, ma integrale. Veggansi le ragioni ivi addotte, cui è superfluo qui replicare, e dalle quali sembra doversi conchiudere, essere materia essenziale del diaconato l'imposizione delle mani e integrale la tradizione del libro degli Evangelii. Il certo però si è, che l'una e l'altra sono in guisa necessarie, che nè l'una nè l'altra si può omettere senza esporre il sacramento a pericolo di nullità. La forma poi di questa seconda materia sta riposta nelle parole che accompagnano la tradizione del libro dei Vangeli, che deve essere toccato da ciascuno degli ordinandi, cioè «*Accipe (e non già Accipite, come dice il citato autore) potestatem legendi Evangelium in ecclesia Dei, tam pro vivis quam pro defunctis. Amen.*»

Il diacono, come dice il citato Concilio IV Cartaginense, viene deputato al ministero *ad Ministerium deputatur*. Ma siccome fra i ministri del Vescovo o del sacerdote solennemente celebrante è il principale, così sopra gli altri ministri ha uffizii e funzioni più nobili e in maggior numero. Il diacono adunque in primo luogo assiste il Vescovo o sacerdote celebrante prossimamente ed immediatamente; canta poi solennemente il Vangelo; ed offre al celebrante pane e vino da consacrarsi. Avevano anticamente ingerenza anche negli altri sacramenti; giacchè nel solenne Battesimo i nomi recitavano dei catecumeni, anzi ancor essi solennemente battezzavano, il che anco di presente possono fare in mancanza di un sacerdote. Potevano altresì in

assenza del Vescovo e di sacerdoti riconciliare i penitenti, non già impartendo loro l'assoluzione dei peccati, ma assolvendoli dalle pene soddisfattorie, ed anche dalla scomunica. Presentavano al Vescovo gli ordinandi; e potevano pure sermoneggiare al popolo. Ma quantunque anche in adesso nel pontificale romano si dica: « *Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare*; » S. Tommaso però, nella 5 p., q. 67, a. 1, al 1, dice che al diacono spetta predicare il Vangelo solamente per modo di catechizzante; ma che l'insegnare, cioè esporre il Vangelo appartiene propriamente al Vescovo. Veniva eziandio ai diaconi affidata l'amministrazione e distribuzione dei beni della Chiesa; ed essi somministravano a ciascuno le cose al vitto necessarie, o le limosine. Simili altre cose loro appartenevano o erano commesse. Le proprie loro sacre vesti sono la stola pendente dal sinistra omero al lato destro e la dalmatica.

Ai diaconi, come abbiám detto trattando del Battesimo, compete puramente la straordinaria, delegata e non già l'ordinaria amministrazione del Battesimo. Possono adunque conferire solennemente il Battesimo soltanto quando loro ne viene commessa o conceduta dal Vescovo o dal parroco la facoltà, altramente nol possono fare, e se la fanno peccano gravemente ed incorrono la irregolarità. Ne rende San Tommaso la ragione, nella 5 p., q. 67, art. 1, in corp., cioè perchè « al diacono non appartiene il conferir sacramenti in principalità quasi per proprio uffizio, ma bensì l'assistere e porgere l'opra sua ed il suo ministero ai maggiori suoi nell'amministrazione dei sacramenti. » Ma che nondimeno possa ai diaconi commettersi la facoltà di conferire solennemente il Battesimo, si raccoglie da quanto loro dice il Vescovo ordinante: « *Cogitate magnopere ad quantum gradum Ecclesiae ascenditis. Diaconum enim oportet ministrare ad altare, baptizare, etc.* » le quali parole certamente dimostrano potersi l'uffizio di battezzar solennemente, almeno straordinariamente, loro delegare; perchè dinotano aver essi, in forza della loro ordinazione, qualche sorta di podestà in ordine a conferire il battesimo distinta da quella che conviene a tutti, cioè il battezzare privatamente nel caso di necessità. E però questa sua podestà non intera, non perfetta, non compiuta e che quindi ha a ricevere il suo compimento da una commissione speciale.

Possono anche i diaconi distribuire ai fedeli la santissima Eucarestia, non però senza commissione del Vescovo o del parroco; e quindi ne sono ministri puramente straordinarii. È lecito anche di presente al diacono il comunicare un moribondo nel caso di necessità, cioè in mancanza di sacerdoti. La sentono così teologi insigni. Ma penso poi non sia lecito il prevalersi dai diaconi nei giorni di gran solennità e di concorso di popolo per dare la comunione ai concorrenti; perchè mi pare, che la privata divozione debba cedere il luogo agli ecclesiastici riti ed alla vigente disciplina, la quale non accorda ai diaconi l'amministrazione della Eucaristia, salvochè nel caso di necessità urgente: e sono persuaso che in tanta copia di sacerdoti con un po' di attenzione si possa provvedere alla divozione del popolo senza ricorrere al ministero dei diaconi, ai quali non è permesso nella vigente disciplina della Chiesa l'amministrazione della Eucaristia fuori del caso vero di necessità. Quindi io non potrò mai approvare la condotta di quei parrochi (pur troppo ve n' ha alcuno, come sono stato assicurato), i quali commettono *per se* ad un diacono l'amministrare nei giorni di festa questo sacramento a tutte le persone, che si presentano per comunicarsi. La vigente disciplina, la pratica della Chiesa, l'uso comune, tutto ci obbliga a disapprovare questo sistema.

Del presbiterato.

Presbyter in greco, in latino si dice *Senior*; non già tanto, dice il Catechismo Romano, in questo luogo al n. 43, per la matura età, che a questo sacro Ordine si richiede, quanto e molto più per la gravità dei costumi, dottrina e prudenza. E si può dire, che anche viene il sacerdote così chiamato a cagione dell'onore e dignità del suo grado, come dice S. Isidoro, *lib. 7, Orig. cap. 12*: «*Presbyter graece, latine senior interpretatur, non tam pro aetate et decrepita senectute, sed propter honorem et dignitatem.*» Questi *presbyteri* o *seniores*, come dice lo stesso Catechismo n. 44, appellansi anche talvolta sacerdoti, perchè a Dio sono consacrati; e si ancora perchè ad essi appartiene amministrare i sacramenti e trattare le cose sacre e divine.

Essere l'ordine del presbiterato vero sacramento lo confessano tutti i cattolici e lo dimostra ad evidenza questo ovvio e naturale discorso. L'Ordine è un vero sacramento. Adunque il presbiterato non può non essere vero sacramento. L'essere di sacramento conviene all'Ordine massimamente per la sua relazione ed abitudine alla Eucaristia. Fra gli Ordini niuno ve n'ha che abbia più di relazione ed abitudine alla Eucaristia del presbiterato, mentre dà la facoltà di consacrarla. Adunque se l'Ordine è un sacramento, lo è senza meno il presbiterato. Ma oltracciò ove trovasi tutta la pienezza del sacramento dell'Ordine? Trovasi, dice S. Tommaso, nel *Suppl.*, q. 37, art. 1 al 2, nel presbiterato e negli altri soltanto per sua partecipazione. Ecco le sue parole: « *Tota plenitudo sacramenti hujus est in uno Ordine, scilicet sacerdotio, sed in aliis est quaedam participatio Ordinis.* » Non può certamente non essere sacramento quell'Ordine, in cui trovasi tutta la pienezza del sacramento dell'Ordine.

Due parimenti sono le materie del presbiterato, o tutte e due essenziali, come con S. Tommaso la sentono quasi tutti i teologi scolastici, o almeno l'una essenziale e l'altra integrale. La prima sta riposta nella imposizione delle mani, e la seconda nella tradizione degli stromenti. Della necessità essenziale della prima ed integrale per lo meno della seconda, penso aver detto quanto basta. Ma siccome tre volte il Vescovo impone le mani all'ordinando, cioè primamente quando dopo recitate le litanie pone sul capo degli ordinandi ambe le mani senza dir nulla; e dopo di lui le impongono nella maniera stessa anche gli astanti sacerdoti: e secondariamente quando estendendo il Vescovo le mani sopra gli ordinandi dice l'orazione corrispondente: e finalmente quando in fine della messa nuovamente imponendo le mani sul capo dell'ordinando dice: « *Accipe Spiritum Sanctum; quorum remiseras peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt.* » Così è ovvia la ricerca, quale di queste tre imposizioni sia la materia essenziale di questo sacramento; o se piuttosto sieno tutte e tre essenziali, cioè costituiscano tutte insieme questa essenziale materia.

Per non confondere le cose, e per esprimere su tal punto con chiarezza il mio sentimento, dico in primo luogo, che è certamente essenziale la prima e la seconda, cui per altro frustra e senza

ragione alcuni moltiplicano e distinguono in due, mentre in verità è una sola e la medesima. Si consulti il Pontificale romano, e si vedrà ciò essere verissimo: perocchè il Vescovo impone all'ordinando le mani senza dir nulla per dar luogo alla imposizione delle mani degli astanti sacerdoti, la quale deve farsi distintamente e separatamente da più di loro, anzi da tutti quei sacerdoti che sono presenti: « *Idem-que faciunt*, dice il Pontificale, *post eum* (dopo il Vescovo) *omnes sacerdotes qui adsunt*. » E tosto dopo sì il Vescovo che i sacerdoti tenenti le mani destre estese sopra gli ordinandi in proseguimento della fatta imposizione, dice il Vescovo la orazione, in cui prega sopra gli ordinandi la virtù della grazia sacerdotale, i doni celesti e la benedizione dello Spirito Santo. Ora io dico, che questa imposizione, la quale viene fatta tutta nel decorso della medesima azione non interrotta, è essenziale nel presbiterato; perchè dessa è stata nella Chiesa praticata. Quanto poi alla terza, o, a meglio dire, seconda imposizione delle mani, cioè a quella che viene fatta dal Vescovo in fine della messa, molti eruditi teologi la credono non spettante alla essenza del presbiterato; perchè suppone la ordinazione già fatta e già impartita la podestà di Ordine, mentre gli ordinati già sono stati ammessi a consacrare insieme col Vescovo. Ma io non la intendo così, e penso sia ancor essa essenziale, cosicchè prima di essa il sacerdote non abbia la podestà di rimettere i peccati. Le parole che proferisce il Vescovo in questa ultima imposizione delle mani sono di ciò presso di me un forte e grande argomento. Dice il Vescovo imponendo ambe le mani sopra il capo di ciascuno degli ordinati innanzi a lui genuflessi: « *Accipe Spiritum Sanctum; quorum remiseras peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt*. » Prima dunque non avevano la podestà di rimettere i peccati, che in adesso soltanto loro si conferisce. Certamente se le parole sacramentali fanno quel che significano, e se le anzidette parole non sono affatto vote di senso, convien dire che in questa imposizione da tali parole accompagnata s'impartisca all'ordinato la podestà di assolvere dai peccati.

Nè osta punto che questa imposizione non si praticasse nei primi tempi; perchè ha potuto la Chiesa dividere in due la medesima azione ed impartire in un atto la podestà di offerire e nell'altro quella di

assolvere; massimamente perchè ciò è più conforme all'esempio di Cristo medesimo, il quale nell'ultima cena ha conferito agli Apostoli la podestà di consacrare, e dopo la risurrezione quella di rimettere i peccati. Quindi malamente si dice, non ritrovarsi questa imposizione presso i Greci, o non esservi stata anticamente presso i Latini; poichè ci fu sempre ed in ogni luogo, ma ora fu praticata mercè di una sola azione, che ambe le comprendeva, ora con due distinte, come avviene di presente nella Chiesa occidentale.

L'altra materia e forma essenziale o certamente integrale sta riposta nella tradizione della patena coll'ostia e del calice col vino, che deve essere toccata dagli ordinandi; e nelle parole, che ne accompagnano la tradizione, cioè: «*Accipe potestatem offerendi sacrificium Deo tam pro vivis quam pro defunctis in nomine Domini. Amen.*» Noi abbiamo detto o piuttosto inclinato nella sentenza che la tradizione degli stromenti negli ordini superiori non sia parte essenziale, ma integrale. Veggansi le ragioni ivi apportate. Quello che importa si è, che o sia essenziale o integrale, non si deve mai in pratica omettere, in guisa che se per inavvertenza o per altro accidente venisse omissa, anzi se si porgesse a toccare la patena senza ostia ed il calice voto, l'ordinazione sarebbe dubbia, nè l'ordinato potrebbe esercitare il ministero sacerdotale, se prima non si facesse la tradizione, come è prescritta. Lo stesso deve dirsi e farsi nel caso fosse stata omissa l'imposizion delle mani prima o ultima (mentre abbiamo già veduto che le imposizioni sono due sole), oppur anche la consecrazion delle mani degli ordinandi colla sacra unzione. Ciò al riferire del Tournely è stato posto in pratica nella diocesi Carnatense; poichè essendo stato dato a toccare agli ordinandi un calice senza vino, fu loro comandato di astenersi dal celebrare fino a tanto che dopo tre mesi in altra ordinazione fu supplita questa cerimonia colla tradizione e toccamento di un calice con vino. Ed egli medesimo narra pure, che fu fatto lo stesso per comando della Sede Apostolica in due diocesi, i di cui Vescovi non per sè medesimi, ma pei sacerdoti loro assistenti porti avevano gli stromenti agli ordinandi.

Su tal punto Natale Alessandro dà una regola, che viene riferita, lodata e colla sua autorità confermata da Benedetto XIV, *de Syn.*,

lib. 8, cap. 10, n. 12, così scrivendo: «*Optime, atque ad rem omnino apposite adnotavit Natalis Alexander, Sacr. Ord. Praed., cap. 1, art. 7, §. 2, inquit: Si quis horum rituum, qui ad materiam vel formam pertinent, secundum varias theologorum opiniones, in ordinatione fuisset omissus, v. g., manuum impositio prima, vel adjuncta oratio, vel calicis cum vino et aqua, vel patenae cum hostia traditio, adjunctave formula verborum, aut unctio, aut denique manuum impositio postrema, vel haec verba ipsam comitantia, Accipe Spiritum S. supplere deberet Episcopus, quod in ordinatione fuisset incaute praetermissum; ut colligitur ex cap. Pastoralis et ex cap. Presbyter extra de Sacram. non iterandis.*»

Fra i sacerdoti convien distinguere varii gradi, la qual distinzione però non viene dalla podestà sul corpo di Cristo reale, che è uguale in tutti, ed in cui tutti i sacerdoti vanno del pari, ma bensì dalla podestà sul corpo di Cristo mistico, cioè sulla Chiesa, in cui hanno maggiore o minore giurisdizione, dignità, onore. Quindi vi sono nella Chiesa i vicarii generali, gli arcipreti, gli arcidiaconi, i penitenzieri, i teologi, i decani, i canonici, i parrochi e dopo questi e sotto a questi, ciascuno nel suo ordine, tutti i sacerdoti. Diciamo una parola di tutti questi sacerdoti graduati.

Il vicario generale è così detto, perchè fa le veci del Vescovo, che per suo vicario lo ha eletto. Assiste il Vescovo medesimo, non già nel conferire gli ordini, se egli stesso non è Vescovo, ma bensì nell' esercizio della giurisdizione. Forma col Vescovo uno stesso tribunale, ed ha una uguale giurisdizione; ma non può dare le dimissorie pegli ordini se non in assenza del Vescovo, o esso presente per ispeziale facoltà ottenutane. Non può parimenti esercitare quella giurisdizione che ha il Vescovo per ispeziale delegazione del Concilio di Trento a lui attribuita, intorno alla quale può bensì il Vescovo suddelegare il suo vicario, ma non gli viene comunicata in forza della sua generale istituzione. Siccome il Vescovo può ad arbitrio creare il vicario generale, così pure può a suo piacimento privarlo dell' ufficio; ma non deve ciò fare se non per grave cagione, perchè secondo l' assioma dei giuristi, «*in institutione beneficium est; in destitutione contumelia,*» la quale ingiuria non ha a recarsi senza grave motivo. Spira poi la sua autorità insieme col suo ufficio alla morte naturale o

civile del Vescovo, che lo ha istituito, come pure per la sua deposizione, rinunzia o traslazione; e rimane sospesa quando egli è sospeso.

Per decreto del Concilio di Trento, *sess. 24, cap. 16*, il capitolo della cattedrale entro lo spazio di otto giorni dalla vacanza della sede è tenuto ad eleggere un vicario, che quindi appellasi vicario capitolare. Questi si è quello, che nel tempo della sede vacante tiene il luogo del Vescovo, e gli succede, ma, come parlano i canonisti, soltanto nella giurisdizione necessaria, e non già nella volontaria. Quindi non può conferire i benefizii, la cui collazione spetta unicamente al Vescovo; ma può ammettere gli eletti e presentati dai padroni, ossia dagli aventi il giuspadronato e istituirli, e può pure intimare il concorso alle chiese parrocchiali ed eleggere il più idoneo. Non passa a lui la giurisdizione, che compete al Vescovo soltanto come delegato della Sede Apostolica. Non può accordare entro l'anno dal giorno della vacanza la licenza e le dimissorie per l'ordinazione se non puramente a quei che dal beneficio sono astretti ad ordinarsi, cioè a quei che per nomina, per elezione o per presentazione sono stati provveduti di un beneficio, i di cui uffizii e funzioni non possono adempirsi senza il ricevimento di qualche Ordine sacro. Passato poi l'anno può concedere le dimissorie anche ai non astretti per qualsivoglia Ordine. Può anche entro l'anno dar la licenza ad un Vescovo estero di esercitare i pontificali nelle chiese della diocesi, di confermare, di consacrar chiese, di riconciliarle e di fare altre cose spettanti all'uso dei pontificali nella sua giurisdizione.

L'arciprete, detto dai Greci *protopresbyter*, era nei primi tempi quel sacerdote, il quale era di ordinazione più antico. Poscia l'arcipretato dava al soggetto fra gli altri preti il primo grado di onore; e l'arciprete fu anche il parroco della chiesa cattedrale, la quale sola per lo spazio d'alcuni secoli era la parrocchiale in una città vescovile; e lo è anche di presente in alcune città. C'erano anche gli arcipreti campestri, i quali erano anche insieme parrochi di alcuna delle più degne chiese della diocesi; ed era loro incombenza il contenere in uffizio i parrochi, e costringerli a concorrere alla congrega, ove si trattava delle cose divine e de' casi di coscienza: il

che praticasi anche di presente in molti luoghi, o dagli arcipreti medesimi, o da que gli arcipreti che sono anche vicarii, come si appellano, foranei. Per altro oggigiorno il titolo di arciprete *honoris gratia* viene attribuito, e si dà con somma facilità non solo ai parrochi di luoghi nobili e distinti, ma eziandio ai pievani di oscuri e piccioli villaggi; e quindi anche questo titolo, come molti altri, è andato in abuso, e non significa più ciocchè una volta significava.

L'arcidiacono, il quale anticamente dal solo ordine dei diaconi veniva preso ed eletto, aveva una volta grandissima autorità, cosicchè era vicario del Vescovo, e *in omnibus et omnem curam in clero* esercitava, come consta dal *cap. 1, de offi. Arcidiaconi, extra lib. 1, tit. 23*. Ma andò poi insensibilmente diminuendosi l'autorità degli arcidiaconi, cosicchè di presente comunemente loro ne resta ben poca, e forse appena un' ombra dell' antica. Il Concilio di Trento, nella *sess. 24, de Refor., cap. 12*, vuole che, « *Archidiaconi, qui oculi dicuntur Episcopi, sint in omnibus ecclesiis, ubi fieri poterit, magistri in theologia, seu doctores, aut licentiatii in jure canonico.* » Nel nuovo illustre ed insigne capitolo della metropolitana di Udine eretto dal gran Pontefice Benedetto XIV, insieme con quell' arcivescovato nella soppressione del patriarcato di Aquileja non ha luogo la dignità di arcidiacono, sebbene sia formato di ventiquattro canonici e tre dignità, cioè di un preposito, di un decano e di un primicerio, che unite ai 24 canonici vengono a formare il numero di 27 capitolari.

Il penitenziere ha per uffizio suo proprio l' ascoltare in luogo del Vescovo le confessioni, ed assolvere dai casi riservati. Comanda il Tridentino, *sess. 24, de Refor., cap. 8*, sia posto in quest' uffizio alcuno, che « *magister sit vel doctor aut licentiatius in theologia, vel jure canonico, et annorum 40, seu alias qui aptior pro qualitate loci reperiat.* » Quindi nelle cattedrali, ove può farsi comodamente, deve esservi il canonico penitenziere: « *In omnibus etiam cathedralibus ecclesiis dice nel citato luogo lo stesso Concilio, ubi id commode fieri poterit, poenitentiarius aliquis cum unione prebendae proxime vacaturae ab Episcopo instituitur.* » Il canonico penitenziere mentre attualmente ascolta in chiesa le confessioni deve aversi come presente in coro, e debbon darsigli tutte quelle distribuzioni e limosine, che competono

a chi è presente: ma quando attualmente non confessa, non gode di questo privilegio, ed è alla condizione degli altri.

Deve esservi in tutte le chiese cattedrali, anzi anche nelle semplici collegiate il canonico teologo. Così, rinnovando i decreti di molti Concilii ha stabilito il Tridentino, *sess. 5, cap. 1, de Refor.*, e vuole che sia suo ufficio lo spiegare la sacra scrittura: «*In ecclesiis metropolitanis, vel cathedralibus, et in collegiatis existentibus in aliquo insigni oppido, etiam nullius dioecesis, si ibi numerosus clerus fuerit, instituaturs aliquis, qui sacram Scripturam doceat.*» Sotto nome di sacra Scrittura potersi con sicurezza intendere la teologia stessa scolastica ha più fiate dichiarato la sacra Congregazione del Concilio, come attesta il Fagnano. È tenuto a recitare egli stesso le sue lezioni scritturali o teologiche, e nel caso di diuturno impedimento a sostituire un altro a sue spese coll' approvazione del Vescovo. Debbonsi a lui nel giorno in cui legge, tutte le distribuzioni, sebbene non vada in coro, e non solamente le corrispondenti a quella parte di giorno, in cui legge, p. e., della mattina, se legge la mattina, ma tutte quelle di quel giorno. Per disposizione di Benedetto XIV le due prebende di canonico teologo e di penitenziere debbono conferirsi sempre per via di concorso, come consta dalla di lui Costituzione, che incomincia, *Pastoralis officii nostri*.

I nomi di decano, e di decanato sono passati dai monasterii ai capitoli de' canonici. Parlando S. Agostino, nel lib. 1, *De moribus Ecclesiae, cap. 7*, dei solitarii, dice: «*Opus suum tradunt eis, quos decanos vocant, eo quod sunt denis (cioè a dieci cenobiti) praepositi.*» Dal che è facile il capire, che ne' monasterii numerosi vi erano più decani. Quando adunque i canonici facevano vita comune, ed avevano qualche immagine di monastica vita, quegli che dopo il Vescovo presiedeva, era chiamato o decano o proposito. Sono ancora in uso in varie Chiese tali appellazioni nelle dignità de' loro capitoli. Vi sono pur anche in alcuni luoghi i decani campestri, i quali hanno una grande affinità cogli arcipreti.

I canonici sono così detti dalla parola canone, cioè regola; perchè essi infra gli altri, e sopra gli altri membri del clero tenuti sono, come fra tutti i più distinti, ad osservarla. Molte santissime cose

loro prescrive il Concilio di Trento, *sess. 24, de Reform. cap. 12*, ove anche loro comanda di risiedere, di assistere al coro e fare i loro uffizii per sè medesimi, e non per sostituti, di assistere il Vescovo, quando fa i pontificali; di far uso continuamente di vestito decente sì nella chiesa che fuori, di astenersi dalle caccie, dalle danze, dalle taverne, dai giuochi, e distinguersi colla integrità dei costumi, onde possano dirsi meritamente senato della Chiesa. Quindi nel Concilio II Coloniese, *p. 3, cap. 4*, si dice espressamente: « *Ut de canonicis dicamus pauca, respondeat eorum vita titulo, respondeat nomini: sint reipsa ut sunt nomine canonici, idest regulares.* » Quindi è, che S. Agostino raunò nella sua casa vescovile sacerdoti e diaconi (esempio imitato poi da altri Vescovi), i quali pel loro ministero ricevevano le distribuzioni dei beni della Chiesa. Ed in allora per la prima volta furon chiamati canonici quei che le ricevevano, perchè ascritti alla chiesa menavano una vita conforme ai canoni.

Restaci a dire alcuna cosa anche dei parrochi. Il nome di parrocchia fu preso talvolta presso gli antichi per una diocesi intera, come quando S. Cirillo nello Catech. 14, dice essere stato S. Jacopo primo Vescovo della parrocchia Gerosolimitana « *Primus parochiae Jerosolimitanae Episcopus.* » E talvolta e sempre in adesso per una chiesa, a cui concorrono i fedeli d'una parte limitata d'una diocesi o di un territorio. Il grado dei parrochi vi è sempre stato nella Chiesa; mentre vi sono stati pastori, i quali sotto i Vescovi han governato la cristiana plebe. Avevano in altri tempi i parrochi una maggiore autorità di quello abbiano presentemente; non però mai quella che si è tentato di loro attribuire nel celebre Sinodo di Pistoja, cioè di dar giudizio su punti spettanti alla fede ed alla disciplina della Chiesa. Questa è stata sempre una cosa riservata privatamente ai Vescovi, ed al supremo Pastore. Potevano una volta punire colla scomunica, che nondimeno doveva essere approvata dal Vescovo, almeno tacitamente. Ma questo ed altri privilegi, e per consuetudine, e per disposizione del Concilio di Trento sono aboliti. Ad essi spetta l'amministrare alle loro pecore i sacramenti, l'assistere ai matrimoni, i quali sono invalidi e nulli, se senza la loro presenza vengano celebrati, il predicare il Vangelo, l'istruire i fanciulli, e l'ammet-

terli, quando gli trovano idonei, alla comunione; l'amministrare ai moribondi il Viatico e l'Estrema unzione, e il dare ai morti la sepoltura.

Del vescovato.

Episcopus è un nome greco, che significa lo stesso che il termine latino *speculator*, e l'italiano *esploratore*; perchè appunto il principale ufficio del Vescovo si è l'esplorare e considerare la vita ed i costumi del gregge a sè commesso. Quindi S. Ambrogio, *de digni sacerd. cap. 6*, vuole che si dica *Vescovo* quasi *sovraispettore*, e che però sieda in un soglio più elevato nella chiesa affinchè e egli vegga tutti, e da tutti sia egli veduto. In questo senso nell'Epistola 1 di S. Pietro *cap. 2*, anche Gesù Cristo si appella Vescovo delle anime nostre: « *Episcopus animarum nostrarum.* » E così pure i rettori della Chiesa, nel *cap. 20* degli Atti, e *1 ad Philipp.*, e in varii altri luoghi diconsi Vescovi. Per questa stessa ragione era dato questo titolo anche ai principi sovrani. Quindi il gran Costantino, per testimonianza di Eusebio nella di lui vita, *lib. 4, cap. 24*, diceva: « *Vos in his, quae intra ecclesiam sunt, Episcopi estis. Ego vero in his quae extra geruntur, Episcopus a Deo sum constitutus.* »

Giustamente S. Epifanio, *haer. 75*, ha tenuto essere sempre stato il titolo e nome di Vescovo proprio di quei che già noi chiamiamo Vescovi, cosicchè i semplici sacerdoti non sieno mai stati detti Vescovi, ma sempre preti. Questa in tal punto è la vera sentenza, che è stata adottata e validamente sostenuta dal dottissimo Petavio, in *Dissert. Eccles., lib. 1, cap. 2*, e da altri insigni scrittori. In questi tempi, in cui alcuni sacerdoti, e parrochi hanno preteso di arrogarsi la prerogativa dei supremi pastori col farsi giudici di questioni spettanti alla fede e disciplina, non fia inutile il mettere in chiaro la indicata dottrina di S. Epifanio. Eccone adunque di tal dottrina il gravissimo e solidissimo fondamento. Tutte le chiese del mondo, tosto dopo la morte degli Apostoli diedero il nome di Vescovi ai soli supremi pastori, ed a que' soli che erano veramente Vescovi, e non mai ai sacerdoti o preti, come lo dimostra il Bevereggio, *lib. 2*;

cap. 2, da Clemente Alessandrino, da Origene, da Tertulliano, da S. Ireneo, e da tutti gli altri padri, che precedettero l'eretico Aerio. Ora come si può concepire essersi ciò fatto e si unanimemente, e sì tostamente, se non se perchè era già cosa fissata e confermata dall'uso comune? Qual cosa più naturale, che fossero voci e sussistessero nomi consecrati dai medesimi Apostoli? Certamente tostoche l'eretico Aerio nel quarto secolo pretese fossero promiscui i nomi di Vescovo e di prete, ricamarono tutti contro di lui. E certamente essendo i sacri ministri del primo Ordine, cioè i primarii pastori forpiti di una speciale autorità, era giusta cosa e conseguente, che fossero distinti e fregiati di un nome e titolo speciale. È vero che talvolta alcuni santi Vescovi per modestia ed umiltà diedero a se stessi nomi inferiori; ma che perciò? Anche S. Paolo espresse se medesimo col nome di diacono: era dunque perciò giusto, che taluno scrivendogli dicesse nella soprascritta della lettera, *a Paolo diacono*? Un religioso graduato maestro in teologia nelle sue lettere si sottoscrive, *p, e., fr. Sebastiano Rossi*: è egli poi giusto, che chi a lui risponde, dica nella mansione, *a fr. Sebastiano Rossi*, senza dargli que' titoli che gli competono? La modestia non ha mai a ridondare in pregiudizio di chicchessia. ed ognuno deve guardarsi, che la modestia colla confusione dei nomi non nuoca alla verità, e non produca degli assurdi.

I Vescovi poi, non solo nel nome, ma eziandio nella podestà e dignità sono superiori ai preti, e lo sono per diritto divino. Siccome gli Apostoli per divina elezione, e per ispeciale prerogativa erano superiori agli altri settantadue discepoli; così pure i Vescovi ai preti, perocchè, come parla S. Girolamo, Epist. 88: *«Apostolorum locum tenent Episcopi, Discipulorum vero presbyteri.»* Quindi S. Ignazio M. nell'Epist. ad Smirnaeos scriveva: *«Sine Episcopo nemo quidquam faciat eorum, quae ad Ecclesiam spectant: et honora Deum ut omnium auctorem et Dominum; Episcopum autem ut principem sacerdotum.»* E Tertulliano, lib. de Baptis. cap. 3: *«Jus dandi Baptismum habet summus sacerdos, qui est Episcopus, deinde presbyteri.»* E finalmente, S. Epifanio, per omettere tanti altri antichi Padri, haer. 75, n. 3: *«Ordo Episcoporum ad gignendos patres praecipue pertinet. Hujus enim Patrum in Ecclesia propagatio. Presbyter, quum patres non possit, filios*

Ecclesiae regenerationis lotionem producit. » E S. Tommaso, nel Suppl., q. 40, art. 4, al 3, colla teologica ragione dimostra la dignità dei Vescovi sopra dei preti, così: « *Ille est superior, qui secundum majorem perfectionem Christum repraesentat, sacerdos autem repraesentat Christum in hoc, quod per seipsum aliquod ministerium implevit, sed Episcopus in hoc, quod alios ministros instituit, et Ecclesiam fundavit. Unde ad Episcopum pertinet mancipare aliquid divinis officiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuentem. Et propter hoc etiam Episcopus specialiter sponsus Ecclesiae dicitur, sicut et Christus.* »

Si fa l'ordinazione o consecrazione del Vescovo colla imposizione delle mani, nel che ripongono i teologi la materia dell'Episcopato, e la forma nelle parole, che nel tempo stesso proferisce il Vescovo consecrante, « *Accipe Spiritum Sanctum,* » nell'aggiunta orazione. E con ogni ragione; perchè ciò si raccoglie manifestamente dalle divine Scritture, dalle quali sappiamo che gli Apostoli nel consacrare i Vescovi hanno sempre fatto uso della imposizion delle mani: « *Noli negligere,* dice l'Apostolo, *1 ad Tim. 4., gratiam, quae data est tibi cum impositione manuum.* » E *2 ad Tim. 1:* « *Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae in te est per impositionem manuum.* » Certamente questa imposizion di mani non è qui cosa accidentale, mentre e di essa sola si fa menzione, e ad essa viene attribuita la produzion della grazia. E poi quest'è un rito di uso perpetuo, costante ed universale nella Chiesa di Cristo fino dal suo principio, cosicchè non può prodursi niuna delle antiche Chiese o Latina o Greca, che abbia consacrato i Vescovi senza l'imposizion delle mani, E finalmente i Concilii ed i Padri, e quindi la perpetua tradizione, non ci lasciano di ciò dubitare. Il Consiglio Cartaginese IV dell'anno 398, *cap. 2,* comanda: « *Episcopum ordinandum eo modo, ut uno supra eum fundente benedictionem, reliqui omnes Episcopi, qui adsunt, manibus suis caput ejus tangant.* » E l'antico Autore, *de Eccles. Hierarchia, cap. 5,* dice: « *Episcopus, qui ad consecrationem adducitur: supra caput habet manum Pontificis ... atque hoc modo consecratur ... Manus impositio habitum, vimque ecclesiastici Ordinis largitur.* »

È celebre altresì e assai antico nella consecrazione dei Vescovi il rito di porre il libro degli Evangelii sul capo del consecrando. Ciò

consta dalle apostoliche costituzioni, che vengono attribuite a S. Clemente romano pontefice, *lib. 8, cap. 4*, ove dice così: « *Unus ex primis Episcopis cum duobus aliis stantibus prope altare . . . aperta evangelia super caput ejus, qui ordinatur, tenentibus.* » Il che viene confermato anche dall' antico autore, *de Eccles. Hier.*, nel luogo stesso dicendo: « *Super caput habentes divinitus data evangelia, manumque Pontificis.* » E il sopralodato Concilio IV di Cartagine, *cap. 2*, così comanda: « *Episcopus quum ordinatur duo Episcopi ponant et teneant Evangeliorum codicem super ejus caput.* » Quindi questo rito non ha ad ommettersi per verun modo, e se mai per qualche accidente è stato ommesso, ha a supplirsi onninamente.

Per legge ed antica consuetudine della Chiesa per la consecrazione di un Vescovo ricercansi più Vescovi. Nel *Can. 1* fra gli Apostolici si dice: « *Episcopos a duabus, vel tribus Episcopis consecratur.* » Il Concilio Arelatense I dell'anno 314, *Can. 20*. « *De his, qui usurpant sibi, quod soli debeant Episcopus ordinare, placuit, ut nullus hoc sibi praesumat, nisi assumptis secum aliis septem Episcopis; si tamen non potuerit septem, infra tres non audeat ordinare.* » Ed il Concilio Niceño I dell'anno 325, *can. 2*. « *Episcopum convenit maxime quidem ab omnibus, qui sunt in provincia, Episcopis ordinari. Si autem hoc difficile fuerit; aut propter instantem necessitatem, aut propter itineris longitudinem; tribus tamen omnimodis in idipsum convenientibus et absentibus quoque pari modo decernentibus et per scripta consentientibus, tunc ordinatio celebretur.* » Il qual decreto fu poi da altri Concilii rinnovato. Quindi S. Gregorio M. nelle sue risposte ad Agostino vescovo degli Inglesi scrive: « *Episcoporum ordinatio sine aggregatis tribus vel quatuor Episcopis fieri non debet.* » Essersi nondimeno conceduta dalla santa Sede la facoltà di consacrare un Vescovo senza l' intervento di altri Vescovi oltre al consacrante è cosa certissima. Imperciocchè lo stesso S. Gregorio M. in un suo rescritto al medesimo Agostino gli concede la facoltà, che essendo egli solo Vescovo in Inghilterra, possa senza altri Vescovi fare solo quella ordinazione. Nel che S. Gregorio dà una dispensa onde possa da un solo Vescovo consacrarsi un Vescovo; o, come altri vogliono, suppone esser valida di sua natura la consecrazione fatta da un solo Vescovo, ed essere anche lecita colla

dispensa pontificia nel caso di necessità. E l' esempio di S. Gregorio è stato poi imitato da altri posteriori Pontefici, i quali hanno concesso, che nelle parti degl' infedeli, ove non vi sono Vescovi, anche da un solo Vescovo facciasi la consecrazione.

Trovansi nel Vescovo due podestà, l' una di Ordine e l' altra di giurisdizione. In virtù della prima può ordinare i sacerdoti, i diaconi e gli altri inferiori ministri e cresimare; cresimare, io dissi, ed ordinare tutti anche i non sudditi validamente, ma lecitamente soltanto le persone a sè soggette. Ma non può esercitare la seconda nè lecitamente nè validamente se non coi proprii sudditi. Quindi quei Vescovi, che non hanno diocesi nè sudditi da governare, come sono i Vescovi *in partibus*, non possono validamente nè fulminare censure, nè concedere la facoltà di ascoltare le confessioni. Ai Vescovi però in ordine alle loro pecorelle competono ambe queste podestà per diritto divino, dicendo l' Apostolo, *Act. 20.* « *Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo.* » Che veramente i Vescovi sieno i successori degli Apostoli, lo attestano i padri e con essi il Concilio di Trento; e quindi conviene ai Vescovi sì l' una che l' altra podestà pel diritto medesimo, per cui agli Apostoli conveniva.

I Patriarchi, gli Arcivescovi, i Vescovi anche Cardinali tenuti sono alla residenza. Il Concilio di Trento, nella *sess. 6 de Reform., cap. 1*, su tal punto parla così: « *Placuit sacrosanctae synodo, antiquos Canones... adversus non residentes promulgatos innovare, quemadmodum virtute praesentis decreti innovat, ac ulterius pro firmiori eorumdem residentia et formandis in Ecclesia moribus in hunc, qui sequitur, modum statuere ac sancire. Si quis a patriarchali, primatiali, metropolitana, seu cathedrali Ecclesia sibi commissa, quacumque ille dignitate, gradu et praesinentia praefulgeat, legitimo impedimento, seu justis et rationabilibus causis cessantibus, sex mensibus continuis extra suam dioecesim morando abfuerit, quartae partis fructuum unius anni fabricae ecclesiae et pauperibus loci per superiorem ecclesiasticum applicandorum, poenam ipso jure incurrat.* » Quindi se la loro assenza dura altri sei mesi impone loro la pena di un' altra quarta parte dei frutti; e durando ulteriormente l' assenza e crescendo la contumacia, gl

sottopone alla più severa censura dei Canonici. Niuno però pensi esser lecito ai Vescovi l'assentarsi dalla diocesi per lo spazio di cinque o quattro mesi. Imperciocchè lo stesso sacro Concilio, nella *sess. 23 de Reform., cap. 1*, vieta espressamente l'assenza oltre lo spazio di due o al più di tre mesi, ossia continuo, ossia interrotto. Che poi la residenza personale dei Vescovi nella loro diocesi sia, non di solo diritto ecclesiastico o canonico, ma eziandio di precetto divino e naturale, lo si raccoglie apertamente dal luogo stesso del Concilio ultimamente citato; che nondimeno non ha voluto definire come dogma di fede. Veggasi intorno alla residenza dei Vescovi la Costituzione di Benedetto XIV che incomincia *Ad universae christianae reipublicae statum*.

Dei doveri degli ecclesiastici.

In quanto ai chierici maggiori, ed anche ai minoristi provveduti di qualche ecclesiastico beneficio, questi peccano gravemente, se per qualche tempo non portano la tonsura e l'abito chiericale; perchè trasgrediscono un precetto grave contenuto nei sacri Canonici, rinnovato e confermato dai Pontefici, intimato ed inculcato dai Sinodi. Il Concilio di Trento, *sess. 14 de Reform., cap. 6*, dice: « *Etsi habitus non faciat monachum, oportet tamen clericos vestes proprio congruentes Ordini semper deferre . . . Tanta autem hodie aliquorum inolevit temeritas, religionisque contemptus, ut propriam dignitatem et honorem clericalem parvi pendentes, vestes etiam deferant publice laicales, pedes in diversis ponentes, unum in divinis, alterum in carnalibus.* » Ecco poi le pene da esso Concilio stabilite nel luogo stesso contro i trasgressori di tale legge: « *Propterea omnes ecclesiasticae personae, quantumcumque exemptae, quae aut in sacris fuerit, aut dignitates, personatus, officia, aut beneficia qualiacumque ecclesiastica obtinuerint, si postquam ab Episcopo suo etiam per edictum publicum moniti fuerint et honestum habitum clericalem, illorum Ordini et dignitati congruentem et juxta ipsius Episcopi ordinationem et mandatum non detulerint, per suspensionem ab ordinibus, officio et beneficio, ac fructibus, redditibus et proventibus ipsorum beneficiorum; necnon, si semel correpti denuo in hoc deliquerint, etiam per privationem officiorum et beneficiorum hujusmodi coerceri possint et debeant, secundum Constitutionem Clementis V, in Concilio Viennensi*

editam ; quae incipit, Quoniam, innovando et ampliando. Da precetto sì rigoroso e da sì gravi imposte pene ben giustamente tutti i teologi raccolgono, che pecca gravemente quell' ecclesiastico, il quale per qualche tempo ommette di portare le chiericali divise, quando ciò faccia senza un giusto ed urgente motivo. Peccano quindi gravemente anche quei chierici o preti, che portano abiti non neri, ma d' altro colore, o di forma e gusto secolaresco. Sono però scusati da ogni peccato quei, che per urgente necessità per alcun tempo o non portano o occultano la veste chiericale, come sarebbe di chi deve necessariamente passare per paesi d' infedeli o di eretici con pericolo della vita, o timore della schiavitù, o di gravi battiture, o di altro grave nocumento.

Dicasi lo stesso della tonsura. Il Concilio di Trento, *sess. 14 de Reform., cap. 6*, ove con grande energia inveisce contro la trascuranza o negligenza di portarla, chiamandola temerità e disprezzo della religione, impone ai trasgressori di questa legge pene gravissime; il che non avrebbe potuto farsi, se la trasgressione non fosse colpa mortale: tanto più che nel *cap. Si quis ex clericis 23, dist. 23*, e nel *c. 4, de vita et honest. Cleric.*, viene sottoposto alla scomunica quel chierico, il quale non porta la tonsura e lascia crescere e lussureggiare i capelli: *anathema sit*. Che dovrà dirsi adunque di quegli ecclesiastici dei giorni nostri, i quali abbelliscono con tanto studio la chioma, che portano i capelli arricciati, inanellati e colla cipria polvere imbiancati, come pure di quei che portano abiti di colore o di forma che sa di vanità e di gusto e di moda secolaresca? Sono rei costoro di più e meno grave peccato, a misura che più o meno si scostano dalle ecclesiastiche leggi, dalla modestia e gravità conveniente al loro stato. Imperciocchè è da notare, che quegli stessi statuti, decreti, canoni, pontifizie e sinodali Costituzioni, che comandano agli ecclesiastici di portare la tonsura e la veste chiericale, comandano altresì di non abbellire la chioma, e prescrivono la modestia, l'onestà e gravità dei vestimenti.

Ma sarà egli almeno lecito agli ecclesiastici il deporre l' abito, e nascondere la tonsura chiericale per andare in maschera, onde poi così mascherati, occultando la lor professione ed il loro stato, girsene

vagando liberamente per la città, portarsi ai teatri, e frequentare i casini da giuoco, e fare altre simili cose? Rispondo che no, anzi dico, che peccano mortalmente; ma non sono però sottoposti alla scomunica, alla quale per altro soggiacciono i regolari che vanno in maschera, fulminata contro di essi, nel sesto delle Decretali, tit. 23, cap. *Ut periculosa* colle seguenti parole: « *Ut periculosa religionis vagandi materia subtrahatur, districtius inhibemus, ne de cetero aliquis quamcumque religionem tacite vel expresse professus . . . habitum suae religionis dimittat . . . Si quis tamen temerarius violator extiterit, excommunicationis incurrat sententiam.* » Il padre Concina nella sua *Dissertazione de Regularibus personatis*, ed il padre Ceresara nella sua *Dissertazione* sullo stesso argomento hanno dimostrato molto bene la verità della nostra asserzione. Segue dessa primamente dalla dottrina stabilita in precedenza. Gli ecclesiastici tutti tenuti sono sotto peccato mortale in virtù dei Canoni, dei Concilii, delle pontifizie Costituzioni a portare *jugiter, semper*, la veste e la tonsura chiericale: gli ecclesiastici, che vanno in maschera, violano certamente questo precetto, non essendovi verun giusto motivo di deporre la prima e di occultar la seconda: sarà ella forse una giusta ragione il poter liberamente e senza tanti riguardi vagare per la città, l'assistere ai teatri, ai giuochi, ai balli e a simili cose, che è appunto ciò che gli muove a depor l'abito, ad occultar la tonsura? Adunque questi ecclesiastici che vanno in maschera peccano mortalmente. Ciò inoltre è vietato dal diritto canonico nel cap. *Quum demum* 12 de vit. et honest. Cleric., e in altri luoghi e da molti Concilii. Ma sentiamo ciocchè ne dicono i teologi stessi più indulgenti e più benigni. Il Trullenco scrive: « *Denique peccat mortaliter clericus more laicorum larvatus incedens.* » Il Bonacina de *Rest., Disp. 2, q. 3, p. 1, n. 17*: « *Clericos tamen reos mortalis culpae damnant Angelus et Salonius, nec ipse excusarem a mortali, nisi forte hoc raro facerent et ad breve tempus et absque scandalo. Breve autem tempus hoc loco appellarem unam horam.* » Il benignissimo Diana, tom. 7, trat. 5, resp. 6: « *An clerici incedentes perveraciter in diebus baccanilibus personati peccent mortaliter . . . Puto, non esse recedendum a communi sententia, nempe in tali casu clericos seculares et regulares peccatum mortale committere.* »

Non meno dell' andare in maschera è vietato agli ecclesiastici il ballo promiscuo, il suonare in esso qualche musicale stromento ed anche semplicemente l' assistere al ballo colla presenza, cosicchè ben rare volte possono seusarsi da peccato mortale. Non la finirei mai, se volessi qui riferire tutti quei Concilii, nei quali si contiene siffatto divieto. Mi contenterò di due soli. Il Concilio I di Milano, *part. 2, tit. 25*, stabilisce: « *Clerici choreas privatas aut publicas non agent, nec spectabunt.* » Quel di Narbona, *cap. 61*. « *Quod in populo veniale est, in sacerdotibus judicatur sacrilegium. Ideo ut monemus periculum, ita clericis districte choreas quacumque ex causa ducere, aut illis interesse prohibemus.* » E Benedetto XIV, mentre era arcivescovo di Bologna, con un suo Decreto e due Istruzioni 57 e 76, vietò agli ecclesiastici il ballo, e punì poi anche severamente quei che per lo innanzi erano al ballo intervenuti. Che più? Non v' ha Sinodo diocesano in tutta l' Italia, in cui non venga agli ecclesiastici interdetto rigorosamente il ballo sotto pena di sospensione o *latae*, o almeno *ferendae sententiae*, o abbiano essi stessi ballato, o stati sieno al ballo presenti. E a tutta ragione certamente; perocchè se appena possono da peccato mortale scusarsi i secolari che danzano; quanto più ciò sarà dannevole in una persona di chiesa, mentre a tutto il rimanente si aggiunge anche lo scandalo, in virtù di cui restano confermati i secolari nell' atto pravo e vizioso.

Anche l' assistere alle commedie, l' intervenire ai teatri • ad altri pubblici spettacoli è generalmente agli ecclesiastici vietato nella Autentica *de Sanctiss. Episc.*, §. *Interdicimus*, *cap. 1, dist. 37*; e nel *cap. Quum decorem 12*; e nel *cap. Clerici officia 15 de vita et honest. Cleric.*; e dal Concilio Laodicense del 372, inserito nel diritto canonico *cap. 54 de Consecrat., dist. 5, Can. 37*, ove si dice: « *Non oportet ministros altaris vel quoslibet clericos spectaculis aliquibus, quae in nuptiis, aut scenis exhibentur, interesse.* » Quindi Benedetto XIV, nella sua opera *de Syn.*, *lib. 7, c. 10, n. 11*, ed in due sue Istruzioni o Notificazioni 27 e 76, dopo aver provato coi testi del diritto canonico questa stessa cosa, rigetta meritamente e riprova come lassa, erronea e scandalosa la dottrina del Ferrari, il quale insegna: « *Si comoediae audiantur ob solam vanam curiositatem absque periculo probabili lapsus*

etiamsi res turpes repraesententur et modus repraesentandi sit turpis, probabilius est non esse peccatum mortale, cessante scandalo, quod modo videtur cessasse et non esse, quia frequentissimum est clericis comœdiis interesse. » Dica ciocchè vuole il Ferrari; ma pur troppo è vero, che i secolari si scandalezzano, quando veggono sedere nei palchetti o nella platea del teatro quegli stessi, i quali dovrebbero declamare contro i teatri ed allontanare da essi i fedeli. Che direbbero poi, se sapessero questa essere una cosa non solo sconvenevole al loro stato, ma eziandio loro espressamente dai Canonici vietata?

È pure vietato agli ecclesiastici, non solo il frequentar le taverne e le osterie, ma pur anco l'andarvi e l'entrarvi, salvochè nel caso di lungo viaggio per mangiare, bere e riposare. Così prescrive il diritto canonico, nel *cap. Non oportet* 2; e nel *cap. Nulli clerico* 3; e nel *cap. Clerici* 4, *dict. 44*, nell'ultimo dei quali parlasi così: « *Clerici edendi et bibendi causa tabernas non ingrediantur, nisi peregrinationis necessitate compulsi.* » E nel *cap. Clerici officia* 15 *de vit. et honest. cleric.*, si dice espressamente: « *Et tabernas prorsus evitent, nisi forte causa necessitatis in itinere constituti.* » Non è adunque lecito agli ecclesiastici l'andare alle osterie, se non puramente nel caso di viaggio per caso di necessità. E quindi molto meno sarà lecito ai preti di campagna il frequentare ogni festa, come pur troppo si pratica da taluni nei villaggi, la taverna dopo le sacre funzioni, per passare il tempo o divertirsi con altri villani loro amici che vi concorrono. Peccano questi ecclesiastici contro la legge della Chiesa che loro vieta l'ingresso nelle osterie, a riserva del caso di viaggio, e molto più il frequentarle. E peccano altresì per l'ammirazione e scandalo, che recano alla gente del paese, e forse a quei medesimi contadini, con cui alla bettola si divertono. E peccano anche finalmente, perchè ciò non si può fare senza un ingiurioso avvilitamento del loro grado e sacro carattere.

Oltre poi al peccato, avvertano bene, che incorrono anche la pena di sospensione, se trovansi in una di quelle diocesi, nelle quali è vietato agli ecclesiastici sotto tal pena l'ingresso nelle taverne, o il frequentarle. Ma prescindendo anche da qualunque legge Sinodale, egli è certo, che può un ecclesiastico di tal fatta essere dal suo

Vescovo punito colla pena di sospensione o con altre a suo arbitrio. Imperciocchè sebbene si dica, che non va alla taverna per ubbriacarsi, ma a solo fine di ricrearsi e divertirsi; non manca però mai primamente il pericolo della ubbriachezza, per cui cagione nel diritto comune viene interdetto agli ecclesiastici, sotto pena anche di deposizione, l'ingresso nelle osterie senza necessità, com'è il caso di chi trovasi in viaggio: e poi, come abbiain già notato, vi ha lo scandalo, vi ha l'indecenza, il deturpamento, l'avvilimento della dignità e del grado.

Non è meno rigorosamente vietato agli ecclesiastici il giuoco delle carte di quello sia l'ubbricarsi ed il frequentare le taverne. Come pure è loro vietato l'intromettersi negli altrui negozii in figura di sensali, in una parola è loro proibito fare il sensale, ossia, come dicono a Venezia, il messetta; poichè ancor questo è negoziare, e certamente lo è anche in maniera più vile e più indegna dello stato chiericale. È pur anco loro proibito la tutela testamentaria delle persone estranee; perchè così ha definito la Congregazione dei Vescovi e regolari in *Salernitana*, 24 giugno 1619 e *Thelesina*, 30 maggio 1626 e 13 giugno 1648, come può vedersi presso il Rota, *part. 4, t. 2, recen. decis., n. 18*, citato dal Ferrari, *v. Clericus, art. 3, n. 83*. Ed è stata fatta questa legge molto giustamente e sapientemente: perocchè la tutela e cura dei pupilli e dei minori seco necessariamente traendo l'amministrazione dei beni altrui, ed altresì il rendimento dei conti, e involupando conseguentemente negli affari del secolo un uomo di chiesa chiamato nella sorte del Signore, certamente, se nol costringa la grave necessità, o la carità non lo esiga (cosa che spetta all'ordinario il giudicare), non è dicevole, che un ecclesiastico s'ingerisca in tal fatta di occupazione. Quindi ai tempi di S. Cipriano, come osserva Benedetto XIV, *de Syn., lib. 10, cap. 6, n. 1*, era una specie di delitto se alcuno avesse istituito col suo testamento tutore un sacerdote.

Possono nondimeno, se vogliono, accettare ed esercitare la tutela dei consanguinei fino al quarto grado; il che viene loro permesso nell'Autent., *de Ss. Epist.*, e come anche si raccoglie dal *Pervenit 26, dist. 86* e come insegnano il Turrecremata ed il Passerino, *de Stat.*,

hom., tom. 2, q. 187, art. 2, n. 151, e molti altri. Non debbono però assumerne l'amministrazione senza la previa licenza del superiore, come asseriscono i citati autori. Questa dai Vescovi suol concedersi; ma quanto alla tutela testamentaria per le persone estranee non vengono gli ecclesiastici dispensati dai Vescovi senza uno speciale indulto del Papa o della sacra Congregazione, nè tale dispensa si accorda se non pei poveri, per orfani, per le vedove ed altre miserabili persone, per le quali, quando altro idoneo tutore non possa rinvenirsi possono anche venir costretti ad assumerne la tutela, come anche lo possono per quella dei consanguinei. Così si raccoglie dal citato *cap. Pervenit* e dal *cap. Licet 1*, e dal *cap. Defensionis 2*, *dist. 87*, e da altri testi del diritto.

È altresì vietato ai chierici il conversare familiarmente con donne. Così nel *cap. Volumus 24*, *dist. 80*. « *Volumus, ut sacerdotes prohiberi debeant, ne cum mulieribus conversentur.* » E nel *cap. Clericus 10*, *dist. 81*. « *Clericus solus ad foeminae tabernaculum non accedat. . . nec solus presbyter cum sola foemina fabulas misceat.* » E nel *cap. Clerici 32*, *dist. 81*. « *Nec ipsi Episcopi et praesbyteri soli habeant accessum ad hujusmodi foeminas, sed ubi aut clerici praesentes sint, aut graves aliqui christiani.* » E così pure è loro vietato il riceverle nelle proprie abitazioni secondo il precetto di S. Girolamo riferito nel diritto canonico: « *Hospitalium tuum aut raro, aut numquam mulierum pedes terant; quia non potest toto corde cum Deo habitare, qui foeminarum accessibus copulatur; foemina conscientiam secum pariterhabitantis exurit.* » Quindi non possono gli ecclesiastici con quelle femmine generalmente coabitare, che sono in qualche guisa sospette, e se ne hanno seco, debbono onninamente allontanarle, non solamente se sono estranee e serve, ma pur anco se sono strette parenti, consanguinee o affini, e quand'anco fossero in età assai avanzata. Così si comanda nel *cap. Inhibendum 1 de cohabit. cleric. et mulier.* « *Inhibendum est, ut nullus sacerdos foeminas, de quibus suspicio esse potest, retineat, sed neque illas quas Canones concedunt, matrem, amatam et sororem, quia instigante diabolo et in illis scelus perpetratum reperitur, aut in pedissequis earumdem.* »

Quando poi lungi ne sia ogni sinistro sospetto, è concesso agli ecclesiastici dal diritto il tenere nella loro casa o per la cura delle

cose domestiche, o per altro onesto fine la madre, la sorella, l'ava, la zia, le nipoti, cioè le figliuole del fratello e della sorella e le altre strettamente congiunte di sangue. Così espressamente il diritto nel *cap. Quum omnibus* 27, *dist.* 81. Anzi cessando ogni sospetto possono anche seco tenere altre donne estranee necessarie alla cura delle cose domestiche in qualità di serve. Ma in qual età debbono essere onde cessi per questo capo ogni occasione di sinistro sospetto? Dico che l'età, in cui cessa ogni occasione di sinistro sospetto, e può una donna in qualità di serva, quando altronde sia di buona fama, coabitare con un uomo di chiesa, è ordinariamente quella di cinquant'anni, come nota il Monticelli, *tom.* 1, *tit.* 6, *formul.* 2, *n.* 1. Dissi, *ordinariamente*, per dinotare poter darsi talvolta il caso, che trovinsi donne o serve di tanta buona fama e virtù, che anche in età minore non lascino luogo di sospettare sinistramente; siccome per lo contrario possono esservi donne tali, che sebbene passino l'età di cinquant'anni, tuttavia lascino luogo e diano fondamento di sospettare sinistramente. Ma questa cosa chi l'ha da giudicare? Spetta al Vescovo; mentre ai Vescovi appunto ed alla loro prudenza e vigilanza si rimette, che a misura dell'età, qualità ed onestà, sì della donna di servizio, sì dell'ecclesiastico, che vuol prenderla, o ne permettano, o ne interdicano la coabitazione, come loro sembrerà *in Domino* essere più spediente. Possono quindi i Vescovi *de jure* proibire ai preti ed ai chierici di tenere in casa serve, che non sieno da loro approvate, e senza loro licenza. Debbono poi anche in tal punto osservarsi e le Costituzioni Sinodali della propria diocesi e i decreti del Vescovo.

Anche il portar armi è vietato agli ecclesiastici tutti, salvochè nel caso di una urgente necessità. Sono molti nel diritto canonico i decreti, molti i testi, nei quali si vieta ai chierici il portar armi, cioè nel *cap. Nimirum* 1; nel *cap. Quum a Judaeis* 2; nel *cap. Quicumque ex clero* 6, *caus.* 23, *q.* 8; nel *cap. Clerici arma* 2, *de Vit. et hones. Cleric.*; nel *cap. in Audentia* 25, *de Sen. excom.*, e dalla Clementina 1, *de Vit. et honest. cler.* Anzi è agli ecclesiastici vietato il portar armi sotto pena di scomunica. Ecco il testo chiaro nel detto *cap. Clerici arma de vit. et hon. cleric.* «*Clerici arma portantes excommunicentur.*» Dal che con ogni ragione ne inferiscono i dottori, che quegli eccle-

siastici, i quali portano armi contro il divieto dei Canonici, peccano mortalmente, perchè la scomunica è una pena gravissima, che non s'impone, ancorchè sia *ferendae sententiae*, sennon per un grave delitto, poichè, come si dice nel diritto canonico, *c. Nemo Episcopum 41, caus. 2, q. 3*: «*Anathema aeternae est mortis damnatio et non nisi pro mortali debet imponi crimine.*» Le armi poi agli ecclesiastici vietate, secondo i decreti di molti Sinodi, sono le spade, i pugnali, le aste, gli schioppi, le pistole ed altre di simil fatta. Soltanto è loro concesso di portarne per propria difesa in qualche viaggio pericoloso, come viene stabilito nel Concilio Mogontino dell'anno 1449. Fuori adunque di tal caso e di quello altresì di difendere sè medesimo ed il prossimo contro un ingiusto aggressore, non è mai licito agli ecclesiastici il portar armi.

Dal precedente stabilimento dei sacri Canonici, per cui agli ecclesiastici è vietato il portar armi, viene in conseguenza che è loro anco interdotta la caccia. Egli è bensì vero, che non mancano e canonisti e teologi, i quali sostengono, che sebbene sia agli ecclesiastici vietata la caccia strepitosa, che suol farsi con armi, cani, falconi e con clamori; tuttavia non sia loro proibita nè illecita la caccia modesta e privata. Ma questi autori o almeno i principali, quando dicono essere talvolta loro lecita la caccia a titolo di sollievo e ricreamento, ciò intendono di quella sorta di caccia, o, a meglio dire, uccellazione, che si fa colle reti, co' lacci, col vischio, non già di quella che si fa col' armi, come chiaro apparisce dalle proprie loro parole. Fra tutti sentiamo il solo Diana, 3. p. tract. 6, *Miscellan. resol. 19*, ove dice: «*Ego puto cum Panormitano, venationem clericis recreationis causa non esse prohibitam, dummodo non sit clamorosa sed modesta, nempe cum retibus vel laqueis.*» E così quasi tutti i teologi e canonisti con uno stesso sentimento accordano ai chierici soltanto quella sorta di caccia che fassi modestamente e moderatamente, e senz'armi coi lacci e colle reti. Io non so poi se lecita sia la consuetudine invalsa anco nei chierici di uccellare collo schioppetto da caccia; e tocca ai Vescovi a decidere questo punto: ai Vescovi, io dico, i quali siccome possono per giusta e ragionevole causa dar licenza ai chierici di portar armi, così possono anche permettere ai medesimi di divertirsi, non già con

troppa frequenza, ma con una discreta moderazione collo schioppetto alla caccia.

Gli uffizii altresì di avvocato e di procuratore nel foro e tribunali secolari sono ai chierici del tutto vietati, salvochè per difendere sé stessi o la propria Chiesa. Ecco le parole del diritto canonico, nel *cap. Clerici in subdiaconatu et supra ...* « *Coram saeculari iudice advocati in negotiis secularibus fieri non praesumant, nisi propriam causam vel Ecclesiae suae fuerint persecuti, aut pro miserabilibus forte personis, quae proprias causas administrare non possunt.* » E nel *cap. Sacerdotibus*: « *Sacerdotibus et clericis denuncies publice, ne ministri laicorum fiant, nec in rebus eorum procuratores existant.* » Quindi non possono essere nè procuratori de' villaggi, nè cancellieri, o vicegerenti dei principi, nè giudici, nè loro uffiziali in qualsivoglia maniera. Anche questi uffizii disdicono allo stato chiericale, e perciò sono ai chierici apertamente vietati in molti statuti del diritto canonico.

Generalmente poi gli ecclesiastici devono essere lontani e puri da ogni vizio. Chi può mai dubitarne? Debbon essi astenersi fino da ogni apparenza di male; e come non dovranno essere esenti da ogni vizio e pravo abito? « *Clerici*, dice S. Tommaso, 2, 2, q. 77, art. 4, al 3, non solum debent abstinere ab his, quae sunt secundum se mala, sed etiam ab his, quae habent speciem mali. » E S. Bernardo, lib. 3, de *Consid.*, cap. 4: « *Interroga majores tuos, et dicent tibi: ab omni specie mala abstinete vos.* » Quindi il Concilio di Trento, nella *sess.*, 22, de *Refor.*, cap. 1, parla così: « *Sic decet omnino clericos in sortem Domini vocatos, vitam, moresque suos omnes componere, ut habitu, gestu, incessu, sermone, aliisque omnibus rebus, nil, nisi grave, moderatum, ac religione plenum praeseferant: levia etiam delicta, quae in ipsis maxima essent, effugiant.* » Diffatti si detestano e si condannano nei chierici quelle cose, le quali negli altri si tollerano o anche si permettono. « *Plerumque* (dice S. Gregorio lib. 8, *Epist.* 5) *quod in laicis culpa non est, hoc crimen est in sacro Ordine constitutis.* » E S. Bernardo nel lib. 2, de *Consider.* cap. 13: « *Inter saeculares nugae, sunt, in ore sacerdotis blasphemiae.* »

Siccome poi gli ecclesiastici debbono allontanare da sé ogni vizio, così amare ed esercitare costantemente ogni virtù. Convieni ad essi

principalmente una fede viva ed intensa, una ferma speranza, una carità ardente, un gran zelo e premura della propria ed altrui salute, lo spirito di religione e di orazione, la modestia, la mansuetudine, ed altre siffatte doti, cui non ci permette la brevità, che si siamo prescritta, di tutte indagare. Diremo nondimeno poche parole di alcune cose particolari, che ci sembrano di grandissima importanza. La prima si è, che ogni ecclesiastico deve con ogni studio e premura in tutte le azioni sue, parole, gesti e movimenti far apparire agli occhi di tutti l'amore alla castità. Coltivi primo in sè stesso questa bella virtù, che a Dio conserva il corpo e la mente santa ed illibata, e la faccia trasparire per altrui edificazione anche al di fuori. Dovendo egli eseguire le funzioni degli Angioli al sacro altare, avendo abbracciato uno stato, che seco porta il santo obbligo della continenza, ed inoltre dovendo servir Dio in mezzo ad un mondo corrotto e perverso, è necessario, che coltivi con sommo studio ed assiduamente quest'angelica virtù. Così farà, se con fervorose preghiere chiederà a Dio questo gran dono, se venererà col dovuto culto la gran Vergine Regina; se veglierà sopra i suoi sentimenti; se farà uso parcamente del vino; se si asterrà dalla lettura dei romanzi e delle commedie; se sfuggirà il consorzio dei giovani scapestrati, ed eviterà la familiarità colle femmine anche divote, e consanguinee.

La seconda si è di avere l'animo staccato dalle terrene cose e dai beni di questo mondo, ed il cuore immune dal soverchio affetto ai parenti: perocchè chi è avido delle terrene cose, e attaccato tenacemente alla carne ed al sangue, non è del numero di quelli, per cui si opera l'altrui salute: «*Perfectio tua, Domine* (così nel Deuteronomio 33, 8), *et doctrina tua viro sancto tuo; ... qui dixit patri suo et matri suae: nescio vos, et fratribus suis ignoro vos.*» Quest'è quell'odio santo tanto raccomandato da Gesù Cristo.

La terza si è la fuga dell'ozio, padre di tutti i vizii e di tutti i mali; e quindi l'amore della fatica e dello studio. No, non è lecito al sacerdote lo starsene ozioso, poichè il servo inutile, il quale non aveva trafficato il talento a sè commesso, fu cacciato nelle tenebre esteriori. Quindi S. Bernardo dice: «*Sola inutilitas sufficit ad damnationem.*» Deve adunque l'uomo di chiesa non istarsene a letto fino ad

ora tarda, ma sorgere di buon mattino, applicarsi allo studio, attendere all'orazione ed all'opere di pietà; astenersi dalle ciarle inutili e da vani colloquii; e non perdonare a veruna pena ed incomodo per erudire sè stesso e gli altri.

La quarta, finalmente, è la santa umiltà, base, fondamento e sostegno di tutte le virtù. Oh! Dio, quanto sta male la superbia in quelle persone, le quali sono istituite e tenute ad annunziare agli altri l'umiltà, e le quali non hanno ad ambire i primi posti, ma gl'infimi ed ultimi.

C A S O 1.º

Tiburcio, originario della diocesi di Ravenna, e da un mese canonico della chiesa cattedrale di Montefiascone, da un quadriennio dimora appo il Vescovo di Macerata in qualità di amanuense. Egli stabili di ricevere gli Ordini maggiori e minori, e poi recarsi a Montefiascone per esercitare le funzioni di canonico. Domandasi da qual dei tre Vescovi deva essere ordinato?

È chiaro che da chiunque gli piace può venire ordinato. Quanto si addice al Vescovo di Ravenna, che è il Vescovo di origine, è chiaro che può da lui essere ordinato, sia che in quella diocesi sia nato, sia che in quella sia stato battezzato, riguardandosi in amendue i casi quel Vescovo siccome il Vescovo di origine. Bonifazio VIII, *in cap. Cum nullus 3, de temp. Ordin. in 6.*

Quanto al Vescovo di Montefiascone, nella cui diocesi possiede una prebenda, è chiaro che anche da questo può ricevere gli Ordini, *ex cap. cit. Cum nullus*, purchè per via di frode non l'abbia ottenuta onde togliersi alla dipendenza del Vescovo di origine; poichè in questo caso non gli sarebbe lecito ritrarne commodità dall'inganno; «*Cum fraus et dolus ei patrocinari non debeat*» siccome dice Innocenzo III, *in cap. Cum dilectus 8, De religiosis domibus, lib. 3, tit. 36.*

Finalmente, può essere ordinato dal Vescovo di Macerata appo cui da un quadriennio dimora, pel titolo di familiarità che egli ha acquistato, secondo la disposizione del Concilio Tridentino, *sess. 23, de Reformat. c. 9.*

PONTAS.

C A S O 2.°

Bertrando, originario della diocesi di Verona, visse per quattro o cinque anni appo il Vescovo di Ceneda in qualità di amanuense; e da questo Vescovo ebbe la tonsura, gli Ordini minori, ed il suddiaconato. Morto il Vescovo, di cui era famigliare, il successore lo creò diacono e sacerdote, e Bertrando questi ordini ricevette senza ottenere alcuna lettera dimissoriale dal suo Vescovo originario di Verona. Queste ordinazioni sono tutte canoniche, e Bertrando incorse forse in qualche censura?

Secondo il Concilio Tridentino, *sess. 23, de Reformat., cap. 9*, Bertrando poté ricevere dal primo Vescovo di Ceneda, appo cui per cinque anni era stato familiare, la tonsura, gli Ordini minori, ed il suddiaconato, poichè pel triennale servizio quel Vescovo aveva ricevuto il diritto di famigliarità, secondo il quale ordinare poteva Bertrando, senza che l'ordinante e l'ordinato incorresse in alcuna pena canonica. Il Vescovo poi successore non poteva conferire a Bertrando il diaconato ed il presbiterato, perciocchè egli non ne aveva diritto od autorità secondo il decreto del Tridentino.

Ed il perchè si è, che il privilegio concesso ai Vescovi di poter ordinare i loro famigliari non si estende ai loro successori per rispetto di quelli che furono dagli antecessori loro ordinati; perlocchè i privilegi sono cose odiose come dice la Glossa, *fin. in cap. Cum Ordinem de rescript. et in c. 1 eod. tit.*, in quanto che si oppongono al diritto comune, e perciò si devono restringere; secondo quella regola di Bonifazio VIII, *in reg. 25, De Reg. Juris in 6, «Odia restringi convenit.»* Perlocchè i privilegi non hanno altra forza oltre quella espressa nelle parole di concessione, secondo il dire di Alessandro III, nella lettera decretale che scrive al Vescovo Ambianense, *in cap. Porro 7, de privileg. et excessibus privilegiat. lib. 5, tit. 83.*

Pure se Bertrando si trovava allora nella diocesi di Ceneda con vero animo di ivi dimorarvi perpetuamente, poteva essere ordinato diacono e sacerdote dal successore del Vescovo di cui fu amanuense senza avere lettere dimissoriali. Imperciocchè in questo caso egli

diveniva il Vescovo proprio del di lui domicilio; ma se la volontà di Bertrando di ivi permanere non fosse stata sincera, ma solo avesse ricevuto il diaconato ed il sacerdozio onde ingannare il suo Vescovo di origine; e se così avesse celebrato, sarebbe incorso nella irregolarità; poichè « *fraus et dolus alicui patrocinari non debent,* » siccome insegna Innocenzo III, in *cap. Officii 24 de Testament. et ultim. volunt., lib. 2, tit. 26.*

Al Navarro infatti essendo stata proposta questa questione, *lib. 1, Consil. de temp. ordin. Consilio 2:* « *An Hispanus, ortus Compluti et ibi ordinatus rite ad minores, qui postea mansit Tiburi tribus annis et servivit Episcopo ejus, possit ordinari ad Ordines superiores per Episcopum Tiburtinum,* » rispose colle seguenti parole: « *Consulens potest ordinari legitime ab Episcopo Tiburtino, vel ab alio virtute dimissoria- rum ab eo illi concessarum; si mansit Tiburi, vel in ejus dioecesi annis praedictis tribus . . . Dummodo manserit in ea cum intentione et voluntate permanendi ibi perpetuo; quia per hujusmodi mansionem videtur adquisivisse domicilium.* »

PONTAS.

C A S O 3.°

Appio, nato in Aurelia, ricevette tutti gli ordini dalle mani del Vescovo Cadurcense, dopochè era stato appo lui per un triennio in qualità di prefetto. Forse quel Vescovo è obbligato in coscienza a dargli subito dopo l'ordinazione un beneficio, secondo il decreto del Tridentino, che dice in pari caso essere il Vescovo a ciò obbligato. « *Beneficium quacumque fraude cessante, statim reipsa illi conferat, consuetudine quacumque, etiam immemorabili in contrarium non obstante.* » *Concil. Trident., sess. 23, de Reform., cap. 9.*

Se Appio non abbia donde vivere, il Vescovo che lo ordinò è obbligato a provvederlo in coscienza di un beneficio ecclesiastico, od almeno di alcun che conveniente all'uopo, finchè lo provvede del beneficio. È questa la ragione del Decreto Tridentino per impedire che quello che in tal modo ricevette gli Ordini non sia poi ridotto alla mendicizia. « *Cum ideo sit appositum,* dice il Cabassuzio, *Juris Canon. Theoret. et Prax, l. 1, c. 14, n. 2, ne ordinatus ad inopiam cogatur victum suum mendicare.* »

Ma se Appio abbastanza possiede per vivere, il Vescovo è sciolto da questo dovere; poichè non diviene nulla la volontà del Concilio: « *Hoc vero sciendum de statim conferendo beneficium, dice lo stesso giurista . . . nullius esse obligationis hanc conditionem, si ordinatus sit provvisus sufficienti patrimonio, vel pensione; sic enim sufficet Episcopo si familiarem triennem ordinet ad titulum patrimonii vel pensionis.* » Di questo modo insegnano parimenti il Barbosa, Flaminio Parisio, il Garcia ed il Bonacina, *disput. 3, quaest. 1, punct. 2, n. 2.*

Abbiamo detto, che almeno il Vescovo è obbligato a provvedere Appio « di alcun che conveniente all' uopo finchè lo provvede di un » un beneficio; » poichè il Vescovo conferendogli un uffizio donde tragga quanto gli è necessario al sustentamento giornaliero adempie alla volontà del Concilio. Si arroge, non essere sempre in potere del Vescovo, di conferire un beneficio a quello che già ordinò, potendo avvenire che non vi fosse alcun beneficio vacante; o che se alcuno ve n' ha egli non sia atto ad adempierne le incumbenze.

In questa decisione nulla abbiamo detto che non convenga colle Costituzioni della Chiesa. Ecco infatti le parola del terzo Concilio generale Lateranese, *cap. 5, in cap. Episcopus 4, de Praebendis et dignitat., lib. 3. tit. 5.* « *Episcopus, si aliquem sine certo titulo de quo necessaria vitae percipiat, in diaconum, vel presbyterum ordinaverit, tandiu ei necessaria subministret, donec in aliqua ecclesia ei convenientia stipendia militiae clericalis assignet, nisi talis ordinatus de sua vel paterna haereditate subsidium vitae possit habere.* » Lo stesso ordina Innocenzo III scrivendo al vescovo di Zamora, in *c. Cum secundum 16, eod. tit.* Lo stesso insegna il Panormitano, in *cap. fin. de Temporibus ordinat. et qualit. ordinandorum*; Ugolino *de Officio Episcop., cap. 26, §. 15*; Riccio, *Decis. 112*; Chopin, *de Politia, lib. 1, tit. 3, et lib. 3, tit. 6, n. 13.*

PONTAS.

C A S O 4.°

Firmiliano, arcivescovo napoletano essendo nella diocesi di Napoli, di cui il Vescovo gli è suffraganeo, in essa creò un diacono sacerdote senza il consenso del Vescovo. Forse potè ciò fare senza incorrere in alcuna pena canonica?

Firmiliano, fuori della sua diocesi, sebbene nella diocesi di un suffraganeo, non poteva conferire l'Ordine del sacerdozio a quel diacono che ordinò, siccome osserva la Glossa nella Costituzione di Clemente V. In Clementina *Archiepiscopo 2 de Privilegiis et excess. privilegiat. v. Etiam celebrare*. Ed avendo conferito l'Ordine senza il consenso del proprio Vescovo incorse nella pena stabilita dal Tridentino nelle seguenti parole, *sess. 25 de Reformat., c. 8: « Unusquisque autem a proprio Episcopo ordinetur. Quod si quis ab alio promoveri petat, nullatenus id ei cujusvis generalis, aut specialis rescripti, vel privilegii praetextu etiam statutis temporibus permittatur, nisi ejus probitas ac mores Ordinarii sui testimonio commendentur. Si secus fiat Ordinans a collatione ordinum per annum et ordinatus a susceptorum Ordinum executione quamdiu proprio ordinario videbitur expedire, sit suspensus. »*

PONTAS.

C A S O 3.º

Manilio chierico avente l'Ordine della tonsura, per le sue indegnità essendo stato perpetuamente rimosso dal Vescovo dagli Ordini, ed avendo di poi ottenuto dalla Curia romana la cura di S. Ponziano nella diocesi di quel Vescovo che gli aveva negata l'approvazione, trattò secondo il diritto e le leggi la cosa presso il Metropolitano, il quale a lui la concesse. Essendo egli obbligato a ricevere nel periodo di un anno gli ordini, onde poter conservare la sua parrocchia, domandasi se il metropolitano lo possa ordinare, ricusando il Vescovo cui appartiene; e se avendolo ordinato il Vescovo nella cui diocesi Manilio ottenne la parrocchia possa obbligare i parrocchiani di S. Porziano a non riconoscerlo per loro parroco?

Nel caso nostro il metropolitano senza la espressa licenza del Vescovo di Manilio non deve, nè può lo stesso Manilio ordinare. La ragione si è che il Vescovo non riconosce alcun superiore in ciò che appartiene a quelle cose che sono di volontaria giurisdizione, come si è il potere di conferire o no gli Ordini. Ciò evidentemente si prova col decreto del Concilio Tridentino, dove sta scritto che il Vescovo, il quale ordina uno di altra diocesi senza permesso del Vescovo cui appartiene, è sospeso per un anno della podestà di conferire gli

Ordini ricevuti finchè sembra opportuno al Vescovo. La stessa pena viene inflitta a colui che in cotal modo fu ordinato, anche dalla settima bolla di S. Pio V *Cum ex sacrorum* dal giorno 17 novembre 1461, in cui questo pontefice dichiara irregolare colui che fu in cotal modo ordinato ove eserciti un qualche Ordine finchè rimane nell'interdetto di esercitare gli uffizii dell' Ordine. « *A suorum Ordinum executione ipso jure suspensi sint; et si hujusmodi suspensione durante, in iisdem Ordinibus ministrare praesumpserint, eo ipso irregularitatem incurrant.* » Sono queste le parole della Costituzione di Pio V, che fu confermata da un'altra Costituzione di Urbano VIII del 2 dicembre 1624, in *Bulla Secretis* 35.

Questa disciplina della Chiesa, che fu in tutti i secoli osservata, può essere di nuovo confermata dalla Costituzione di Bonifazio VIII, in *cap. Cum nullus de temp. ordinat.*, in 6, la quale proibisce di non conferir la tonsura a chiunque siasi di un'altra diocesi, senza l'espressa volontà di quel Vescovo cui il tonsurando appartiene. Il qual divieto comprende il metropolitano, come qualunque altro Vescovo. Ecco pertanto le parole di essa: « *Nullus Episcopus, vel quivis alius absque sui superioris licentia, homini dioecesis alienae praesumat conferre tonsuram . . . Qui vero contra fecerit, ut in eo, in quo peccaverit, puniatur, per unum annum a collatione clericalis tonsurae duntaxat noverit se suspensum.* »

Quanto poi al diportarsi del Vescovo verso i parrocchiani, a cagione dell' Interdetto cui Manilio soggiacque, 1. Può e deve proibire allo stesso Manilio di non esercitare alcuno dei suoi uffizii, a cagione dell' interdetto per essere stato ordinato senza le debite dimissoriali, e pella irregolarità che contrasse, se esercitò ordinato in tal modo, alcuno degli uffizii del suo ministero. 2. Può e deve proibire ai parrocchiani di non ricorrere a Manilio per ricevere i sacramenti, e le altre cose appartenenti al parroco; finalmente mettere un sacerdote in luogo di lui e dopochè nel modo conveniente significò questi interdetti, deve procurare che sieno osservati, non ostante tuttociò che il metropolitano ponesse in opra in contrario. PONTAS.

C A S O 6.°

Aerio, vescovo scismatico, eretico scomunicato, a molti chierici conferì gli Ordini minori e maggiori. Domandasi se questi chierici sono legittimamente ordinati?

L'ordinazione di questi chierici è legittima, sebbene il Vescovo sia tale, quale si suppone. Ciò si prova dal primo Concilio Ecumenico di Nicea, *Can. 8*; dal quale furono ricevuti nella chiesa i Novaziani e restituiti nelle dignità e prerogative dell'Ordine, che avevano ricevuto, mentre versavano nella eresia, non eccettuate le dignità e prerogative del vescovado. Ecco le parole del santo Concilio: «*Hi vero qui ab istis (Novatianis) veniunt, si forte Episcopus fuerit, habeat sacerdotii dignitatem; nisi forte placeat Episcopo catholico concedere ei etiam Episcopalis nominis honorem. Si vero non placuerit, inveniat ei locum, ut sit in parochia Per-Episcopus, aut in clero presbyter, ut in civitate una non videantur duo Episcopi esse.*» Locchè fu causa che S. Girolamo dicesse Dialogo contra Luciferianos. «*Synodus quoque Nicoena Episcopo Novationorum, si conversus fuerit, presbyterii gradum servat.*»

I medesimi Padri però non concessero la stessa grazia ai discepoli di Paolo di Samosata, cioè ai Paulianisti e Catafrigia di cui dichiararono nulle le ordinazioni, *Concil. Nicoen., can. 9*. E di ciò fu ragione che quegli eretici non avevano un vero Battesimo, senza cui non può essere legittima la ordinazione.

A questo primo argomento se ne può aggiungere un secondo tratto dal Concilio generale di Efeso, *part. 2, act. 7* in fine; il quale ricevette nel clero della cattolica Chiesa quei chierici, che vollero con la stessa riconciliarsi, abjurando la loro eresia, sebbene fossero stati ordinati dai vescovi Messaliani ed Entusiasti. «*Etsi quidem anathematizaverint juxta ea, quae in praedicta Synodo scripto pronunciata sunt, si clerici fuerint, mancant clerici.*» Dal che inferir si deve che se ammisero i Padri di questo santo Concilio nel grembo della Chiesa quei chierici convertiti alla pura religione, i quali erano stati ordinati dagli eretici nè li costrinsero a ricevere di nuovo gli Ordini, non si può rivocare in dubbio aver essi riconosciuta legittima la loro ordinazione.

Lo stesso insegna Ottato, *lib. 5 contra Donatistas*; Sant'Agostino, *Epist. 61, alias 223, n. 2, ecc., lib. 1 de Bapt. contra Donat., cap. 1* e S. Gregorio Magno, *lib. 9, epist. 61*, secondo l'edizione di Erasmo. Quest'ultimo Padre scrivendo a Quirino ed ai Vescovi dell'Iberia, provincia dell'Asia minore, loro comandò di ammettere nel seno della Chiesa tutti i chierici Nestoriani, che volessero deporre i loro errori, e di conservarli nei loro Ordini, non dando loro alcuna molestia intorno alla ordinazione. « *Absque alla dubitatione Sanctitas vestra, disse quel santo Pontefice, servatis eis propriis Ordinibus in suo coetu recipiat, ut dum et per sollicitudinem occulta mentis eorum discutitis, atque eos per veram scientiam recta, quae tenere debeant, docetis; et per mansuetudinem nullam eis contrarietatem, vel difficultatem de propriis suis ordinibus facitis, eos ab antiqui hostis ore rapiatis.* »

PONTAS.

C A S O 7.°

Emilio, fu creato sacerdote dal suo Vescovo, il quale nel conferirgli l'Ordine, gli diede a toccare il calice, in cui per imprudenza avevano ommesso d'infondere il vino e l'acqua, locchè diedegli a temere che la sua ordinazione non sia legittima, e perciò di non potere celebrare la santa messa. Il timore di Emilio si appoggia forse a valido fondamento?

Il timore di Emilio è poggiato sopra giustissimo fondamento. Imperciocchè sebbene vi sieno alcuni Teologi, i quali sostengono non essere necessario a rendere legittimo l'Ordine del sacerdozio, che vi sieno il vino nel calice ed il pane sopra la patena, ed esser ciò una mera cerimonia, che non è di essenza del sacramento; pure devesi seguire l'opposto parere; che dice l'Angelico, *opuscol. 3, de Sacramentis Ecclesiae, tom. 27, fol. 62, verso.* « *Materia hujus sacramenti est illud materiale, per cujus traditionem confertur Ordo . . . quilibet Ordo traditur per collationem illius rei, quae praecipue pertinet ad ministerium illius Ordinis.* » Locchè si deve intendere, coll'aggiunger la formula che il Vescovo pronunzia. Il sacerdote poi non può esercitare il suo Ordine celebrando, senza servirsene del pane e del vino. Adunque il potere di consacrare non può venirgli conferita, se non

offrendogli amendue le cose nel calice e nella patena. E perciò il Vescovo gli dichiara questa facoltà solamente quando gli porge a toccare quelle cose dicendo: « *Accipe potestatem offerendi sacrificium Deo missasque celebrandi, tam pro vivis, quam pro defuncti.* »

Ciò pure dice S. Tommaso o l'autore del di lui Supplemento 3, part. 3, quæst. 37, art. 3, affermando, che il sacerdote riceve il carattere sacerdotale, solamente quando queste cose gli sono offerte dal Vescovo. « *Quia principalis actus sacerdotis est, consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur.* » Donde Domenico Soto deduce, in 4, dist. 14, quæst. 1, art. 4, che necessariamente si ricercano amendue le cose a rendere legittimo il sacramento, secondo la stessa natura della cosa. « *Respondetur, dicitur, sacramentum perfici in traditione calicis et hostiæ, cum forma tradendi potestatem consecrandi, atque ideo est illic character sacerdotem insigniri et gratiæ donari.* »

Questa dottrina approvata e confermata si ripete dal Concilio Fiorentino, o piuttosto dal Decreto di Eugenio IV *pro Armenis*, §. 6, con l'approvazione di questo Concilio, siccome osserva Sant'Antonino, il Silvio ed altri. Ecco le di lui parole: « *Sextum sacramentum est Ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patena cum pane porrectionem. Forma sacerdotii talis est: Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris, ecc.* »

Pertanto secondo l'opinione di molti teologi, assolutamente non è di necessità per rendere legittimo il sacramento dell'Ordine che sia dato il vino nel calice ed il pane nella patena. La ragione che recano si è che potendo il sacerdote consecrare legittimamente un' unica specie, e ritrovandosi tutto Gesù Cristo, siccome uomo Dio tanto sotto la sola specie del pane, ovvero sotto la sola specie del vino; siccome sotto amendue, ne segue alla essenza del sacramento essere sufficiente, che quegli che viene ordinato sacerdote tocchi o l'una o l'altra. Pure nel Concilio Fiorentino sendo stabilite ambedue le specie, debbesi dire amendue essere necessarie alla essenza del sacramento; poichè nostro Signore, che generalmente soltanto istituì la diversa materia degli Ordini, lasciò il potere di determinarle alla sua Chiesa.

È questo il parere del dotto cardinal Bellarmino, *de Sacrament. Ordinis.*, cap. 9, in cui così scrive: «*Credibile est Dominum instituisse istas omnes materias Ordinum: non quidem in particulari, sed generatim, monendo Apostolos, ut Ordines conferrent per caeremoniam instrumentorum quibus significaretur eorum potestas.*» Tuttociò che abbiám detto abbastanza chiaramente dimostrano, che Emilio deve andare dal suo Vescovo, esporgli il difetto della sua ordinazione, e pregarlo che gli voglia di nuovo conferire gli Ordini. FAGNANO.

C A S O 8.º

Leidrado, ricevendo l'Ordine del sacerdozio, avvicinò soltanto le mani agli istrumenti offertigli dal Vescovo, ma non li toccò. È forse legittima la sua ordinazione?

L'ordinazione di Leidrado è legittima secondo la dottrina di un celebre autore spagnuolo, Joan. Maldonat., *de Sacram.*, tom. 2, tract. de Ordin., quaest. 3. part. 2, pag. 594, il quale prova che la sola imposizione della mani è la sola materia che di essenza si ricerca pel sacramento; siccome apparisce dalle stesse parole di S. Paolo, che dice: «*Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii,* e dipoi *manus cito nemini imposueris.*» 1 ad Timoth., cap. 4, v. 14. In un altro luogo poi dice, cap. 51, v. 22: «*Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum.*» Locchè si prova ancora dalle seguenti parole del IV Concilio Cartaginense, Can. 3: «*Presbyter cum ordinatur, Episcopo eum benedicente, et manum super caput ejus ponente, etiam omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas juxta manum Episcopi super caput illius teneant.*» I Padri tanto Greci che Latini, tra i quali S. Girolamo e Teodoreto; l'autore delle Costituzioni apostoliche, l'autore della Gerarchia ecclesiastica, Rabano Mauro, Walafredo Strabone, Santo Isidoro Ispalense ed Alcuino, tengono la stessa opinione intorno alla imposizione delle mani parlando, soltanto, quando trattano della ordinazione dei sacerdoti: e ciò congruentemente a tutti gli antichi Rituali, Pontificali e Sacramentali di entrambi i riti. Aggiungi a ciò che i Greci, non eccettuati quelli che

abitano in Roma, anche oggidì nella ordinazione dei sacerdoti usano la sola imposizione delle mani.

Nullameno altri celebri teologi sono del parere contrario ed insegnano appartenere alla essenza del sacramento dell'Ordine, che quegli il quale si offre per ricevere gli Ordini, tocchi gli strumenti offertigli dal Vescovo; e S. Tommaso in 4, *distinct.* 24, *quaest.* 1, *art.* 1, *quaest.* 5 *ad* 3, sembra essere della medesima opinione, dicendo: « *Quia enim potestas Ordinis non accipitur a materia, sed a ministro principaliter, ideo porrectio materiae magis est de essentia sacramenti, quam tactus: tamen ipsa verba formae videntur ostendere, quod tactus materiae sit de essentia sacramenti, quia dicitur: Accipe hoc vel illud.* » Adunque secondo questa sentenza non è legittima l'ordinazione di Leidrado. E poichè nel dubbio devesi seguire la parte sicurissima specialmente quanto trattasi della validità di un sacramento, stimiamo che Leidrado sia obbligato assolutamente di ricorrere al Vescovo onde privatamente supplisca a ciò che fu omissa, secondo l'ordinazione di Innocenzo III, in *cap. Pastoralis* 1 *de Sacram. non iterandis*, *lib.* 1, *tit.* 16; e la Decretale di Gregorio IX riferita nel diritto in *cap. Presbyter, fin. eod. tit.*

PONTAS.

C A S O 9.º

Eustadio, nel ricevere l'Ordine del sacerdozio, toccò solamente il calice ed il pane, e non la patena; locchè gli mette dubbio sulla legittimità della sua ordinazione. Un tal dubbio appoggiasi forse ed un fondamento ragionevole, ovvero è forse necessario che di nuovo riceva gli Ordini almeno condizionatamente?

Il dubbio di Eustadio non si appoggia a giusto fondamento, ned avvi alcuna necessità per ripetere la ordinazione anche condizionatamente. Perciocchè, dice il Silvio, *Resolut.* 5, *Presbyteratus*, sebbene sia più probabile appartenere alla essenza del sacramento dell'Ordine, che immediatamente si tocchino tutti gli strumenti che il Vescovo offre a quello che l'Ordine riceve, e quando avvi dubbio della legittimità della ordinazione, di nuovo l'Ordine si deve conferire sotto condizione, pure si può dire che Eustadio non abbia donde dubitare della

legittimità della ordinazione. Imperciocchè avendo toccato il calice ed il pane che era sulla patena, ciò è quanto basta a rendere legittima la ordinazione. « *Hoc autem, sono sue parole, est sufficiens ad sacramenti valorem, etiam ex mente illorum, qui docent, contactum immediatum esse essentialem. Quia tunc unum, idque majus instrumentum vero ac realiter tangitur, nimirum calix: alterum autem, scilicet patena, etiam tangi censetur eo ipso, quod tangitur, cum calix, cui est superposita, tum hostia quae est super eam; nec verisimile est, alium patenae contactum esse de essentia: cum patena non sit instrumentum necessarium ad consecrationem hostiae, sicut calix necessarius est ad consecrationem vini.* »

SILVIO.

C A S O 10.°

Raimondo, ricevendo l'Ordine del diaconato, non toccò ciò che il Vescovo nell'atto della ordinazione gli presentò perchè toccasse. È forse legittimamente ordinato?

Tutti i teologi non sono del medesimo parere intorno a ciò che si addice alla materia ed alla forma del diaconato. Imperciocchè alcuni contendono essere materia del diaconato la sola imposizione delle mani ed esserne la forma le preci del Vescovo. Altri vogliono la imposizione delle mani, la stola e la dalmatica, con la tradizione del libro degli Evangelii esserne la materia, e la forma essere le parole che pronunzia il Vescovo nell'atto di porgere e toccare questo santo libro a quelli che sono per ordinarsi.

Quelli che sono della prima opinione si appoggiano. 1. A quanto sta scritto nel sesto capo degli Atti degli Apostoli, dove facendosi menzione del diaconato, rammenta solo la imposizione delle mani, mentre questo capo parla unicamente di questa sola cerimonia, non avendo potuto neppur pensare al libro degli Evangelii da presentarsi a toccare quando gli Apostoli ordinarono a diaconi S. Stefano, S. Filippo ed altri. E molto meno potevano pensare alla stola ed alla dalmatica, di cui s'introdusse l'uso nella chiesa molti secoli dopo gli Apostoli. 2. Si appoggiano nel IV Concilio Cartaginense tenuto sotto il pontificato di Anastasio I in sul fiorire del quarto secolo, cui intervenne sant'Ag-

stino, il qual Concilio al Canone IV, parlando della ordinazione dei diaconi, fa menzione soltanto della sola imposizione delle mani: « *Diaconus cum ordinatur, solus Episcopus, qui eum bene dicit, manum super caput illius ponat,* » ned una sola parola fa del libro degli Evangelii, della stola e della dalmatica: mentre, per contrario, parlando dei suddiaconi annovera quelle cose che devono essere loro presentate a toccarsi. 3. A sostenere la loro opinione se ne servono degli Eucologii greci, dell' antico messale Gallicano dato in luce dal padre Mabillon e dei libri rituali che rimontano all' anno 900, in niuno dei quali si fa parola del libro degli Evangelii dato in mano a chi si ordinava diacono. Donde conchiudono essere questa una mera cerimonia dalla Chiesa introdotta, e bastare la imposizione delle mani per la validità dell' Ordine. Conferma de Lucon, *tom. 8, conf. 4, quest. 3, et conferent. 5, quaest. 1 de Sacrament de l' Ordre.*

Donde ne segue che Raimondo, secondo la prima sentenza di cui si tratta sia legittimamente ordinato, sebbene non abbia toccato il libro degli Evangelii od altra cosa. Ma poichè vi sono dei teologi che tengono il contrario, e Raimondo è obbligato ad attenersi all' uso ricevuto nella Chiesa; così è obbligato di recarsi al suo Vescovo, ed esposta la verità del fatto, pregarlo a voler supplire a quelle cose che furono ommesse, secondo la regola stabilita dalle Decretali d' Innocenzo III, in *cap. Pastoralis 1, ecc.*, e Gregorio IX in *cap. Presbyter fin de Sacram. non iterandis 1, cap. 16*, in cui sta scritto: « *Caute supplendum (est) quod incaute per errorem fuerat praetermissum.* »

PONTAS.

C A S O 11.º

Vitale, nel ricevere l' Ordine del suddiaconato, omise di toccare gli stromenti proprii di quest' Ordine, offerti dal Vescovo. Ciò non ostante è egli legittimamente ordinato?

A questo caso rispondiamo che Vitale veramente ricevette l' ordine del suddiaconato, sebbene non abbia toccati gli istrumenti offertigli dal Vescovo. 1. Perchè possiamo affermare con molti teologi, che il suddiaconato è una mera cerimonia instituita dalla Chiesa, e che quest' Ordine non essendo veramente sacramento, non ha alcuna

materia e forma che costituisca l'essenza del sacramento. Che se, per contrario, si affermi esser questo vero sacramento, di nuovo si può dire, legittimamente il suddiaconato potersi conferire, sebbene quegli che lo riceve non tocchi gli strumenti presentati. A ciò si arroe che la Chiesa Greca, siccome insegnano molti autori, non conosce altra materia del sacramento dell'Ordine tranne la sola imposizione delle mani del Vescovo. Lo che insegna parimente l'autore delle Costituzioni Apostoliche, il quale aggiunge la forma essere le preghiere con cui il Vescovo domanda a Dio che gli infonda il suo Santo Spirito.

Il quinto canone poi del quarto Concilio Cartaginese dichiara che le mani non s'impongono ai suddiaconi, ma che la materia del suddiaconato è il calice e la patena vuota, che il Vescovo gli presenta a toccare; come pure le ampolle piene coll'asciugamano che l'arcidiacono loro porge a toccare, lo che concorda colle prescrizioni del Pontificale Romano: e che la forma consiste nelle parole che il Vescovo pronunzia, allorquando loro porge a toccare il calice e la patena; ma da questi diversi casi si può conchiudere che tutte queste cose sono solamente costituzioni ecclesiastiche; sendo certissimo che la Chiesa non ha potere di cangiare alcun che di ciò che forma l'essenziale nella materia e forma dei sacramenti.

Che che dir si voglia però di questo nostro parere, stimiamo che per espellere ogni dubbio la miglior cosa sia per Vitale di ricorrere al Vescovo, affinchè egli supplisca a quelle mancanze avvenute nella ordinazione conformemente agli statuti delle Decretali di Innocenzo III e di Gregorio IX da noi sopra riferite.

PONTAS.

C A S O 12.°

Enguerrando ricevette tutti gli Ordini sacri non essendo ancor battezzato. Può egli legittimamente esercitare i suoi doveri, almeno dopo che ricevette il Battesimo?

Consta Enguerrando non poter esercitare alcun officio degli Ordini ricevuti, poichè nulla è la sua ordinazione: non potendosi ricevere alcun sacramento prima di ricevere il sacramento del Battesimo.

«*Nihil potest aliquis recipere, cujus receptivam potentiam non habet, dice l' Angelico in 4, dist. 24, quaest. 1, art. 2, quaest. 3, in corp. ; per characterem autem baptismalem afficitur homo receptivus aliorum sacramentorum. Unde qui characterem baptismalem non habet, nullum alterum sacramentum recipere potest: et sic character Ordinis baptismalem characterem praesupponit.*

S. TOMMASO.

C A S O 13.°

Patrizio, volendo assolutamente che Simplicio figlio di suo fratello che è accolito, riceva gli Ordini sacri, lo minacciò gravemente se ricusasse di riceverli. Simplicio spinto da questo grave timore, contro la propria volontà ricevette il suddiaconato e poi se ne fuggì onde non essere costretto a ricevere gli altri Ordini. La ordinazione di Simplicio è forse legittima?

Legittima è fuor di dubbio l'ordinazione di Semplicio. Lo che si può provare colla autorità di Innocenzo III all' Arcivescovo Arelatese scrivendo, *in cap. Majores 3, de Bapt. et ejus effect. lib. 2, tit. 42*, in cui dichiara che siccome il timore non impedisce che il Battesimo sia legittimo, così parimenti non impedisce la legittimità degli altri sacramenti che imprimono carattere. «*Is qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et ne detrimentum incurrat, Baptismi suscipit sacramentum: talis ... characterem suscipit christianitatis impressum.*

Abbiamo detto «*Et ideo quin legitima sint alia sacramenta quae characterem imprimunt.*» Lo che soltanto diciamo dopo la Glossa, la quale con queste parole si spiega: «*Coactio conditionalis non impedit sacramentum Baptismi . . . sicut non impedit sacramentum Ordinis.*» *In cap. cit. c. 5, Conditionaliter*; lo che prova con un antico canone, *Ubi 7, dist. 74*, riferito nel decreto da Graziano: ed aggiunge che quegli che è ordinato in questo modo è obbligato a vivere continente. *De Genet. Theol. Moral. tom. 1, tract. 2, cap. 4, quaest. 12*, quantunque non sarebbe obbligato alla continenza per una assoluta coazione se per forza e senza il suo assenso fosse ordinato; che dice la Glossa, *in Can. Ubi supra cit. v. Honorem.* «*Si absoluta coactio, tum nullum reciperet Ordinem.*»

PALUDANO.

C A S O 14.°

Alberico ricevette tutti gli Ordini minori e maggiori, senza aver prima ricevuta la tonsura, ed esercitò gli uffizii di ciascuno di questi. Domandasi se sia incorso nello interdetto *ipso facto*, perchè ricevette gli Ordini *per saltum*; e se sia incorso nella irregolarità esercitando i suoi Ordini.

Alberico non incorse nella irregolarità o nell' interdetto; perchè non si può dire che *per saltum* abbia ricevuti gli Ordini. Imperciocchè, come insegnano Silvestro Mozolino, v. *Ordo* 5; il Tabiena v. *Irregularitas*; il Suarez, tom. 5, in 3 part.; S. Tommaso, *disput. 31, sect. 1*, e molti altri dottori, essere ordinato *per saltum* altro non è se non ricevere un Ordine maggiore prima di un altro inferiore: e siccome la tonsura non è riguardata come Ordine, secondo che comunemente insegnano i teologi, e siccome con facilità si può provare da due antichi canoni, dei quali il primo è attribuito da Graziano al Sommo Pontefice Leone IX, in *Canonem Seriatim 14, dist. 32*; e l' altro al Concilio Romano sotto il Papa Silvestro dell' anno 324, *Can. A subdiacono 5, dist. 95*, nel primo dei quali sono nominati tutti gli Ordini minori, e nel secondo tutti gli Ordini tanto maggiori quanto minori, dall' ostariato al vescovato, non facendo fra questi parole della tonsura: cui concorda il Concilio Tridentino, *sess. 23, c. 4, 5, 6, 11, 12, 13. De Reform.* che in sei luoghi parlando della tonsura, sempre la distingue dagli Ordini tanto minori quanto maggiori; lo che apparisce puranco dal Pontificale romano, che parlando degli Ordini minori dice che si possono conferire nei giorni di domenica, e nelle feste doppie, all' ora del mattutino, e che la tonsura in qualunque giorno ed ora si può conferire. Dunque *per saltum* Alberico non si può dire ordinato, e perciò non soggetto allo interdetto ed alla irregolarità.

Aggiunger si può che il Concilio Fiorentino, che determina le cose che si debbono presentare all' ordinando da toccarsi niuna ne stabilisce per la tonsura, perlocchè si può conchiudere la tonsura essere una pura cerimonia della Chiesa: « *Illi demum sunt Ordines*, dice

il celeberrimo Silvio in una delle sue decisioni del giorno 16 novembre 1637, *Resolut. var. v. Ordo 2*: « *Qui pro materia habent rem quamquam, per cujus traditionem ipsi conferuntur, juxta Synodum Florentinam. Tonsurae autem nullam assignat materiam, per cujus traditionem ipsa conferatur.* » Donde conchiuder si deve, Alberico sebbene sia colpevole per essere stato negligente nel non ricevere la tonsura prima degli Ordini, pure non essere incorso in alcuna censura: e perciò neppure nelle irregolarità: poichè in cotale stato esercitò gli uffizii degli ordini suoi, nè esercitandoli abbia operato contro il Concilio e la volontà della Chiesa. SILVIO.

C A S O 15.°

Eulogio, prima di avere ricevuto il sacramento della Confermazione, ricevette la tonsura e gli Ordini minori: avendo di già stabilito di ricevere anche quanto prima potesse il sacramento della Confermazione; e solamente occultò di non essere confermato per timore che il Vescovo non lo protraesse per un' altra ordinazione. Eulogio così facendo forse peccò?

Eulogio gravemente peccò avendo violato la legge della Chiesa, che proibisce di ricevere la tonsura prima della confermazione. « *Prima tonsura non initientur qui sacramentum Confirmationis non susceperint* » dice il Concilio Tridentino, *sess. 23, de Reform. cap. 4*. Ed il perchè si è dover essere perfetti cristiani quei tutti che si dedicano al culto ed al servizio di Dio. Tali poi addvenir non possono se non pella Confermazione, come dice un antico canone, *Can. Omnes 2, de Consecrat., dist. 5*: « *Omnes fideles per manus impositionem Episcoporum Spiritum Sanctum post Baptismum accipere debent; ut pleni christiani inveniantur;* » sendo che la unzione che nella Confermazione si riceve è la perfezione della grazia del Battesimo: « *Signatur enim baptizatus cum chrismate per sacerdotem in capitis summitate,* » dice il chiarissimo Arcivescovo di Mogonza Raban. Maurus, in *Can. Novissime 5, de consecrat. dist. 9*: « *Per Pontificem vero in fronte; ut in priore unctione significetur Spiritus Sancti super ipsum descensio ad habitationem*

Deo consecrandum: in secunda quoque, ut ejusdem Spiritus Sancti septiformis gratia cum omni plenitudine sanctitatis et scientiae et virtutis in hominem venire declaratur.»

Devesi però confessare che, sebbene Eulogio nel caso nostro abbia peccato contro la legge della Chiesa, ciò però non gli è d'impedimento al legittimo ricevimento della tonsura, sendo la Confermazione primamente necessaria soltanto per convenienza, e perchè così comanda la Chiesa, non necessaria come dicesi *ex necessitate sacramenti*; che l'Angelico dice, in 4, dist. 24, quaest. 1, part. 2. quaestione. 4 *De congruentia ... et non de necessitate.»*

S. TOMMASO.

C A S O 16.°

Teofane, Arcivescovo di Corinto ordinò un servo sacerdote, di cui ignorava la condizione servile. Domandasi se sia legittima questa ordinazione?

Consta essere legittima questa ordinazione, poichè la condizione libera non è necessaria *ex necessitate sacramenti* siccome dicono i teologi, affinchè si possano ricevere gli Ordini; mentre lo stato servile può bensì impedire l'esercizio dell'Ordine, non ostare allo ricevimento della facoltà, dicendo l'Angelico, in 4, distinct. 25, quaest. 2, art. 2, quaestione. 1, in corp.: «*In susceptione Ordinis mancipatur homo divinis officiis, et quia nullus potest alteri dare quod suum non est, ideo servus qui non habet potestatem sui, non potest ad Ordines promoveri; si tamen promovetur, Ordinem suscipit; quia libertas non est de necessitate sacramenti, licet sit de necessitate praecepti: cum non impediat potestatem, sed actum tantum.»*

S. TOMMASO.

C A S O 17.°

Mevio, insano, vedendo che il Vescovo faceva l'ordinazione, trovò il mezzo di introdursi fra gli ordinandi, e ricevette l'Ordine sacerdotale. Devesi forse dire Mevio essere ordinato sacerdote propriamente, così che ritornando in senno possa essere qual sacerdote ritenuto?

L'ordinazione di Mevio è legittima, sebbene illecita, e perciò egli ricevette il carattere sacerdotale.

La prima ragione di questa nostra decisione si deduce dalla Decretale di cui si fa menzione nel corpo del Diritto, nella quale i sommi pontefici Innocenzo III, in *cap. Tuas litterae unio. de Clerico per saltum promot.*, lib. 5, tit. 29, Alessandro III, in *cap. Veniens 5, de eo qui furtive Ordinem suscepit*; Celestino III, in *cap. penultim. et ult., eod. tit. lib. 5, tit. 30*; Onorio III, in *cap. Vel non est 14, de temporibus Ordinat.*, l. 1, tit. 2, non esigono che si rinnovi l'ordinazione irregolare di quelli che furtivamente o *per saltum* furono ordinati: come neppure l'ordinazione dei giovani dell'età di anni tredici; ma unicamente li chiamano sospesi dai loro Ordini.

La seconda ragione si deduce dall'Angelico, in 4, *distinct. 25, quaest. 1, art. 1, quaestio. 2 in corp.*, il quale asserisce non essera necessario l'uso della ragione *ex necessitate sacramenti* per riceverla gli Ordini. Eccone le di lui parole: « *Per pueritiam et alios defectus, quibus tollitur usus rationis, praestatur impedimentum actui. Et ideo omnia illa sacramenta quae actum requiruntur suscipientis, talibus non competunt; sicut poenitentia, matrimonium et hujusmodi: sed quia potestates infusae sunt priores actibus, sicut naturales, quamvis acquiritas sint posteriores. Remoto autem posteriori, non tollitur prius: ideo omnia sacramenta, in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis divinitus datur, possunt pueri suscipere et alii qui usu rationis carent. . . Quidam autem dicunt, quod ad omnes Ordines requiritur usus rationis: sed eorum dictum ratione, vel auctoritate non confirmatur.* »

Il terzo argomento si deduce dal Catechismo del Concilio di Trento, *Catechism. ad parochos, part. 2, de sacram. Ordinis, num. 57*, il quale, parlando dei fanciulli, degli insani e dei furiosi, dice: « *Pueris autem, furiosis, vel amentibus, quod usu rationis carent, hoc sacramentum dandum non est: quamvis si iis quoque administraretur sacramenti characterem in eorum animam imprimi certo credendum sit.* »

PONTAS.

C A S O. 18.°

Massimo, vescovo di Portallegra, non potendo assolutamente provvedere alla varie chiese della sua diocesi di degni sacerdoti, domandasi se possa ordinare sacerdoti alcuni che sono indegni, attendendo di ritrovarne altri di degni ?

Non lo può senza commettere colpa mortale poichè riportandosi di questo modo farebbe grave danno alla Chiesa e massimo detrimento all' onore di Dio, cui non può venir reso se non da ottimi ministri, secondo l' insegnamento di San Tommaso, in 4, dist. 24, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 4 in corp. « *Ideo mortale crimen committit, quasi summo Domino infidelis; et praecipue cum hoc in detrimentum Ecclesiae vergat et honoris dicini, qui per bonos ministros promovetur. Esset enim infidelis domino terreno, qui in ejus officio aliquos inutiles poneret.* » Dello stesso sentimento è Sant'Antonino, 3 part., tit. 14, c. 16, §. 11. S. Giovanni Grisostomo, in 1 Epist. ad Timoth., hom. 16, parla del seguente tenore: « *Manus cito nemini imposueris. Quid sibi cult cito? non ex prima statim probatione, nec secunda, nec tertia; sed ubi consideratio diuturna praecessit, exactissimaque discussio, tunc imposito manus. Neque enim ea res periculo caret: eorum enim quae ille peccaverit, tu quoque poenam dabis qui initium dedisti etiam praecedentium delictorum. Qui enim improbe prima remisisti, etiam futuris obnoxius, quod ipse quasi auctor extiteris praeteritorum.* » Il Concilio Tridentino, sess. 23 de Reformat., cap. 5: « *Hi vero, qui ad singulos majores (Ordines) erunt assumendi, per mensem ante ordinationem Episcopum adeant: qui parochi, aut alteri, cui magis expedire videbitur, committat, ut nominibus ac desiderio eorum qui volent promoveri publice in Ecclesia propositis, de ipsorum ordinandorum natalibus, aetate, moribus et vita, a fide dignis diligenter inquirat, et litteras testimoniales, ipsam inquisitionem factam continentes, ad ipsorum Episcopum quamprimum transmittat.* » E di nuovo al cap. 7 prosegue: « *Episcopus autem sacerdotibus, et aliis prudentibus viris, peritis divinae legis ac in ecclesiasticis sanctionibus exercitatis, sibi adscitis, ordinandorum genus, personam, aetatem, institutionem, mores, doctrinam et fidem diligenter*

investiget et examinet. Tutto ciò concorda perfettamente con quanto prima fu detto nel Concilio Cartaginese dell'anno 397, sotto il pontificato del sommo pontefice Siricio ed approvato da Leone IV, in *Can. de Libellis 1, distinct. 20*, di cui il vigesimosecondo articolo comprende le seguenti parole: « *Ut nullus ordinetur clericus, nisi probatus; vel Episcoporum examine, vel populi testimonio.* »

A ciò si può aggiungere essere meglio che una diocesi sia provveduta di pochi, ma buoni sacerdoti, di quello che fossero molti, ma indegni; intorno a cui l'Angelico, *loc. cit., ad 1*, ragiona così: « *Deus numquam ita deserit suam ecclesiam, quin inveniuntur idonei ministri sufficienter ad necessitatem plebis, si digni promoverentur, et indigni repellerentur: et si non possent tot ministri inveniri quot modo sunt; melius esset, paucos habere ministros bonos quam multos malos, ut dicit beatus Clemens . . . Ad minus hoc requiritur, quod nesciat; ibid. ad 3, aliquid contrarium sanctitati in ordinando esse: sed etiam exigitur amplius, ut secundum mensuram Ordinis vel officii injungendi, diligentior cura apponatur, ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, saltem ex testimonio aliorum: et hoc est, quod Apostolus dicit I ad Timoth. 5: MANUS CITO NEMINI IMPOSUERIS.* » Locchè concorda con queste parole del Concilio Tridentino, *sess. 23 de Reform., cap. 16*: « *Sciant tamen Episcopi non singulos in ea aetate constitutos debere ad hoc Ordinem assumi; sed dignos dumtaxat, et quorum probata vita, senectus sit.* »

Sebbene il caso proposto ne sembri abbastanza chiaramente deciso, pure non vogliamo omettere un luogo del Concilio Lateranense IV, tenuto sotto il Pontificato di Innocenzo III, in cui fu proposto questo stesso caso da quanto ci sembra, e fu risposto nel modo seguente, *Can. 27, in cap. Cum sit 14, de aetate et qual. praeficiend.* « *Cum sit ars artium regimen animarum, districte praecipimus, ut Episcopi promovendos in sacerdotes diligenter instruant et informant, vel per se ipsos vel per alios viros idoneos super divinis officiis et ecclesiasticis sacramentis, qualiter ea rite valeant celebrare: quoniam si ignaros et rudes de caetero ordinare praesumserint (quod quidem facile poterit deprehendi) et ordinatores et ordinatos gravi decreverint, subjacere ultioni. Satius est enim, maxime in ordinatione sacerdotum, paucos bonos,*

quam multos malos habere ministros: quia si coccus coecum duxerit, ambo in foream cadunt. • La ragione che un tale Concilio arreca è la stessa che viene riferita da un antico Canone, che Graziano attribuisce a S. Clemente, il quale dice così, *Can. Tales 4, distinct. 23: « Tales ad ministerium eligantur clerici, qui digne possint dominica sacramenta tractare; melius est enim Domini sacerdotes paucos habere ministros, qui possint digne opus Dei exercere, quam multos inutiles qui onus grave ordinatori adducant. »*

Evidentissimamente adunque consta che Massimo gravemente pecca ordinando persone indegne al sacerdozio. PONTAS.

C A S O 19.º

Ilario diacono, avendo l'età richiesta pel sacerdozio, si presenta al Vescovo per ricevere quell'Ordine. Il Vescovo sa che egli commise un omicidio occultamente. Domandasi se possa ordinarlo sacerdote?

Intorno a questo caso devesi rispondere egualmente come si risponderebbe di un peccatore occulto che chiede pubblicamente la sacra comunione. E siccome il parroco all'occulto peccatore non può negare la sacra comunione, così neppure il Vescovo può ad Ilario negare la ordinazione.

Ciò si può provare coll' autorità di Alessandro III, in *cap. Ex tenore, 4 de temporibus Ordinatus etc., lib. 4, tit. 11*, in cui in una simile questione risponde nel modo seguente: *« Ex tenore tuarum litterarum accepimus, quod N. clericus adeo deliquit, quod si peccatum ejus esset publicum, degradaretur ab Ordine quem suscepit, et amplius non posset ad superiores Ordines promoveri. Verum quoniam peccatum ipsius fore occultum dixisti, mandamus quatenus poenitentiam ei condignam imponas: et suadeas ut . . . ad superiores (Ordines) amplius non ascendat. Verumtamen quia peccatum occultum est, si promoveri voluerit, eum non debes aliqua ratione prohibere. »*

PONTAS.

C A S O 20.º

Balderico, diacono della diocesi di Nicea, argutamente trovò il mezzo di farsi ordinare sacerdote dal Vescovo di Alba senza ottenere le dimissorie del suo Vescovo. Domandasi in qual pena canonica sia incorso.

Il Concilio Tridentino, *sess. 23 de Reformat., cap. 8*, dice che colui il quale ordina taluno di aliena diocesi, senza le dimissorie del suo Vescovo è sospeso dalla collazione degli Ordini, e l'ordinato dall'esercizio, con le seguenti parole: « *Si secus fiat, ordinans a collatione Ordinum et ordinatus a susceptorum Ordinum executione quamdiu proprio ordinario videbitur, sit suspensus.* »

Innocenzo III, in *c. Quod translationem 11 de temp. Ordin. etc.*, aveva già la medesima cosa dichiarata dicendo: « *Cum clericus graecus Episcopo latino subjectus, a graeco pontifice ordinatur, nisi de mandato vel licentia sui Episcopi fiat, interdicenda est ei Ordinis executio sic suscepti, tamquam ab alieno pontifice sine mandato vel licentia sui Episcopi ordinato.* »

Questo punto di disciplina fu parimenti stabilito nel Concilio di Londra dell'anno 1138 sotto il pontificato di Innocenzo II nel canone settimo, in cui sta scritto. « *Clericos a non suis Episcopis absque litteris proprii Episcopi ordinatos, a susceptorum officiis Ordinum inhibemus, solique Romano Pontifici eorumdem plenaria restitutio reservetur, nisi religionis habitum susceperint.* »

Balderico adunque incorse nell'interdetto dall'esercizio dell'ufficio, nè può esercitare il sacerdozio senza cadere nella irregolarità, senza prima essere stato assolto dalla censura. PONTAS.

C A S O 21.º

Genziano, essendo solamente diacono, ma stimato sacerdote appo tutti, trovò il mezzo di farsi consacrare Vescovo, quantunque l'Ordine sacerdotale non avesse ancor ricevuto; e poi ordina molti sacerdoti, domandasi, 1. Se l'ordinazione di lui sia legittima? 2. Se quelli che furono ordinati sacerdoti, sieno legittimamente ordinati?

Genziano non poteva essere legittimamente ordinato Vescovo, sendo solamente diacono, e perciò tutti quelli che stimò di ordinarlo, non sono legittimamente ordinati. La ragione si è che il vescovato in se comprende il sacerdozio, non solo in un modo eminente, siccome il sacerdozio comprende gli altri Ordini minori, che, propriamente parlando e secondo il dire di S. Tommaso, sono soltanto una partecipazione di quello, in 4, *distinct. 4, quaest. 2, art. 2, quaest. 1 ad 2*, ma ancora formalmente ed essenzialmente, lochè è causa per S. Tommaso, *ibid. 3, art. 2, quaest. 2*, in *arg. Sed contra*, dice la podestà vescovile così dalla sacerdotale dipendere, come la prima non mai si può ricevere senza ricevere prima la posteriore: «*Episcopalis potestas dependet a sacerdotali: quia nullus potest recipere episcopalem nisi prius habuerit sacerdotalem.*» Sono queste le parole di lui, e per questa ragione i santi Padri chiamano il Vescovo primo sacerdote: «*Quid est enim Episcopus nisi primus presbyter? Hoc est summus sacerdos.*» Sant'Agostino, *l. 99. Ex utroque Testament, quaest. 101*. Una tale qualità attribui al Vescovo anche Tertulliano, *lib. de Baptism., cap. 17*: «*Summus sacerdos, qui est Episcopus, de hinc presbyteri et diaconi.*»

PONTAS.

G A S O 22.

Feliciano, Arcivescovo Trapezuntino, di sua propria autorità conferì a Maturino il diaconato, nel giorno della Epifania che era di giovedì. Domandasi 1. Se abbia mortalmente peccato? 2. Se Maturino sia incorso in qualche pena?

Avendo Feliciano violate le leggi della Chiesa in cosa di somma importanza, Alessandro III in *c. De eo 3 de Tempor. ordinationem et qualitat. ordinand.*; Concil. Trident., *sess. 23. c. 8, de Reform.*, sembra non potersi porre in dubbio aver lui mortalmente peccato. Maturino incorse pure nell'interdetto dalla esecuzione dell'Ordine ricevuto. Così definì la cosa Urbano III scrivendo all'Arcivescovo di Pisa, con le seguenti parole, in *cap. Cum quidum 8, de temp. Ordinat., etc.*: «*Episcopum qui die quo non debuit, Ordines celebravit, canonica disciplina corrigere, et ordinatos a susceptis Ordinibus tamdiu reddere debes expertes donec apud nos restitutionis gratiam consequatur.*» Gregorio IX

nella Decretale che scrisse al Vescovo di Bari nella Puglia parimenti decretò per riguardo a quello che era stato in cotal guisa ordinato. In *cap. Consultationi 16, eod. tit.*, siccome pure egualmente definì Pio II nella settima sua Costituzione del giorno 17 novembre dell'anno 1461. In *Bulla Cum ex Sacrorum*,

PONTAS.

C A S O 23.º

Ortensio ricevette i quattro Ordini minori nello stato di peccato mortale, domandasi, 1. Se per questa ragione abbia commesso un nuovo peccato mortale ed un sacrilegio, di cui gli corre obbligo accusarsi in confessione? 2. Se parimenti commise un peccato mortale fungendo l'ufficio di questi Ordini in tale stato?

La decisione di questo caso dipende dal conoscere se questi Ordini minori sieno veri sacramenti. Imperciocchè se sono veri sacramenti Ortensio non poteva riceverli nello stato di mortal colpa senza commettere un orribile sacrilegio.

Tutti i teologi non convengono intorno a questa questione; imperciocchè alcuni, come il Durando, in 4, *distinct. 24, quaest. 2*, con molti altri contende che il solo sacerdozio è sacramento, ma questa opinione da moltissimi altri è rigettata. Altri affermano con il Navarro, *Manual., c. 23, n. 18*, gli Ordini minori non essere sacramento, ma solamente i maggiori. Finalmente altri tengono il contrario con S. Tommaso, il quale in 4, *distinct. 24, quaest. 2, art. 1, quaestunc. 3, in corp.*, dice così: « *Tota enim plenitudo hujus sacramenti est in uno Ordine, scilicet sacerdotio, sed in aliis est quaedam participatio Ordinis, et hoc significatum est in hoc quod Dominus dicit, N. 2, Moysi: AUFERAM DE SPIRITU TUO, ET TRADAM EIS, UT SUSTENTENT ONUS POPULI. Et ideo omnes Ordines sunt unum sacramentum.* » E nel Supplemento alla terza parte, *quaest. 17, art. 5, in argument. Sed contra, in corpore*, prosegue così: « *Omne sacramentum in quo non imprimitur character, est iterabile. Sed nullus Ordo est iterabile. Ergo in quolibet Ordine imprimitur character. . . alii dixerunt, quod in sacris Ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc iterum nihil est: quia per quemlibet Ordinem aliquis constituitur supra plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem. Unde cum chara-*

cter sit signum distinctivum ab aliis, oportet quod in omnibus character imprimatur; cuius etiam signum est, quod perpetuo manent, et numquam iterantur.

San Bonaventura e molti altri teologi celeberrimi difendono la medesima opinione, la quale sembra precipuamente esser conforme ai Concilii e specialmente, 1.° al Concilio Fiorentino, il quale, dopo aver detto generalmente, l'Ordine essere un sacramento, immediatamente poi soggiunge la materia di questo sacramento essere la cosa che il Vescovo porge a toccare all'ordinando; e la forma consistere nelle parole che pronuncia tanto nel conferir gli Ordini minori quanto i maggiori. *Can. Acolythus 16, Can. Exorcista 17, Canon. Lector 18, et Canon. Ostiarius 19, dist. 23.* 2.° Al Concilio Tridentino, *Sess. 23, cap. 3 De Reformat.*, il quale dopo fatta la enumerazione dei sette Ordini diversi, dichiara assolutamente e senza alcuna distinzione l'Ordine essere un sacramento: lo che dimostra chiaramente, i Padri di questo Concilio aver voluto comprendere sotto il nome di Ordine tanto i minori quanto gli Ordini maggiori.

Le quali cose stando così, per ripondere al caso proposto conviene dire, che Ortensio ricevendo gli Ordini minori nello stato di peccato mortale si accostò indegnamente al sacramento dell'Ordine, e che in cotale stato non poteva riceverlo senza profanarlo e rendersi reo di sacrilegio, e perciò essere obbligato nella confessione ad accusarsi di questo peccato. Almeno questo parere in pratica sembra essere sicurissimo.

Per ciò che riguarda la esecuzione di questi Ordini conviene distinguere: imperciocchè od Ortensio li esercitò *ex officio*, cioè come ministro della Chiesa, ned altrimenti. *S. Thom., cit. dist. 24, quaest. 3, quaestiunc. 5, ad 4*; o li esercitò come mero privato, sia che trovisi iniziato colla tonsura, sia che come laico. Nel primo caso dalla dottrina di S. Tommaso, S. Bonaventura ed altri si inferisce che trovandosi Ortensio nello stato di mortal colpa non poteva esercitarli senza aggravarsi di un nuovo peccato mortale, come si può provare dal seguente raziocinio dell'Angelico, *Ibid. cit., quaest. 5, in corp.*:
« Lex praecipit ut homo juste ea, quae justa sunt, exequatur. Et ideo quicumque hoc, quod sibi competit ex Ordine facit indigne, quod justum

est indigne exequitur et contra praeceptum legis: ac per hoc mortaliter peccat Sanctitas vitae requiritur in suscipiente Ordinem, ut sit idoneus ad exequendum; sed peccat mortaliter qui cum peccato mortali ad Ordines accedit. Ergo multo fortius peccat mortaliter in qualibet executione sui Ordinis. Sacerdos est quasi blasphemus et deceptor: qui indigne suum Ordinem exequitur, et sic mortaliter peccat, et eadem ratione quilibet alius ordinatus, » Le quali parole quilibet et in qualibet executione sui Ordinis chiaramente provano che questo Santo non esime alcun Ordine, ed egualmente parla di quelli che ricevono od esercitano gli Ordini tanto minori quanto maggiori. Egualmente insegna sant'Antonino, 3. part. summ. Theolog., tit. 14, cap. 16, §. 14.

Finalmente la dottrina di questi tre santi si puo confermare coll'autorità di Gregorio IX, il quale, in cap. fin. de temp. Ordin. lib. 1, tit. 11, così discorre. « *Quaesitum est de sacerdotibus vel aliis clericis qui per reatum adulterii, perjurii, homicidii vel falsi testimonii, bonum conscientiae rectae perdidierunt. Respondemus quod si non poenituerint, monendi sunt et sub interminatione divini iudicii obtestandi ut in testimonium suae damnationis in susceptis Ordinibus etiam non ministrent.* » Le quali parole vel aliis clericis e le seguenti in testimonium suae damnationis provano ad evidenza la verità della opinione di S. Tommaso e degli altri che giudicano aggravarsi di mortal colpa chi nello stato di peccato esercita *ex officio* il ministero degli Ordini maggiori o minori che ha ricevuto. Diciamo *ex officio*, poichè esercitandoli soltanto come privato, cioè come un laico, non commette peccato mortale.

PONTAS.

C A S O 24.°

Diana, vergine di venti anni, indossata la veste virile entrò nella legione dei cavalieri, che addimandiamo dragoni, e dopo aver militato due anni, entrò in un monistero, dove occultato il suo sesso fu ammessa ai voti solenni della religione, e poi al tempo richiesto ricevette tutti i Sacri Ordini, di cui ne fece gli uffizii per un anno e più. Venuta a morte fu conosciuta di sesso femminile. Domandasi se abbia potuto essere ordinata legittimamente, e dipoi fuggere gli uffizii sacerdotali, celebrare, udire le confessioni, assolvere, ec.

Questa giovane non poteva essere legittimamente ordinata, e perciò non poteva fungere gli uffizii degli Ordini. È questa la dottrina di tutti i teologi, i quali in ciò seguirono la dottrina di S. Tommaso, che prova questa verità, dicendo che le donne versando naturalmente in uno stato di sommissione non possono venire ordinate, perchè il sacramento dell'Ordine non può avere in quelli il suo significato che è il grado di eccellenza posta sopra il volgo dei fedeli. Così raziocina l'Angelico, in 4, dist. 25, quaest. 2, art. 2, in corp.: «*Etsi mulieri exhibeantur omnia, quae in Ordinibus fiunt, Ordinem non suscipit, quia, cum sacramentum sit signum, in his quae in sacramenta aguntur, requiritur non solum res, sed significatio rei, sicut dictum est, quod in Extrema unctione exigitur, quod sit infirmo ut significetur curatione indigens. Cum ergo in sexu femineo non possit significare aliquae eminentiae gradus, quia mulier statum subjectionis habet, ideo non potest sacramentum Ordinis suscipere.*» Di poi l'Angelico si fa questa obbiezione. «*Quidam autem dixerunt quod sexus virilis est de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti; quia etiam in decretis, Canon. Mulieres fin., distinct. 32, fit mentio de diaconissa et presbytera.*» A questa opinione il Santo risponde colle seguenti parole: «*Sed diaconissa dicitur, quae in aliquo actu legit homiliam diaconi participat sicut quae in ecclesia. Presbytera autem dicitur; quia presbyter idem est, quod senior.*» Glossa in Canon. Diaconissam 23, 27, quaest. 1, v. Ordinari. La quale spiegazione concorda col Concilio Laodicensi riferito da Graziano nel suo decreto. Concilio Laodicens., in cit. Canon. Mulieres.

S. TOMMASO.

ORE CANONICHE



Della orazione pubblica, ossia delle Ore canoniche.

Fra gli atti di religione viene da S. Tommaso annoverata la lode, che a Dio si offre coi salmi, cantici, inni e simili cose. Questo è un genere di culto quotidiano, che viene a Dio dalle persone di chiesa

tributato colla recita sì pubblica che privata dell' officio divino, ossia delle Ore canoniche, le quali possono definirsi: Preghiere vocali e » sacre lezioni dalla Chiesa istituite da praticarsi ogni giorno in ore e » tempi determinati dalle ecclesiastiche persone. Sono dette preghiere vocali per distinguerle dalla orazione mentale, che si fa senza pronunziare le parole esteriormente. Si dicono dalla Chiesa istituite per accennare il precetto ecclesiastico, che ne prescrive la recita, distinto dal precetto divino e naturale di pregar Dio. Le ultime parole dinotano e le persone che debbono recitarle, e il tempo per la recita stabilito. L' officio divino si divide in Notturmo e Diurno. Per l' officio notturno s' intende quella parte di officio, che fu stabilita per celebrarsi in tempo di notte, e che per anco di notte celebrasi presso alcune religioni e paesi, ed appellasi volgarmente Mattutino, a cui, giusta il costume della Chiesa Romana aggiungono le Laudi. Per officio poi diurno vengono tutte le altre parti dell' officio, ossia tutte le altre Ore canoniche. Comunemente viene diviso in sette parti, ossia sette Ore canoniche, che sono il Mattutino colle Laudi, Prima, Terza, Sesta, Nona, Vespero e Compieta, giusta quel di Davidde nel *Sal. 118: Septies in die laudem dixi tibi.*

Le Ore canoniche non solo possono recitarsi col canto, ma è anche cosa assai lodevole il farlo, quando recitansi pubblicamente nella Chiesa: « La lode vocale (dice S. Tommaso, nella 2, 2, q. 91 art. 2) » è necessaria per eccitare ed innalzare a Dio il cuor dell' uomo. » Quindi è, che tutte quelle cose, le quali servir possono utilmente a » questo fine possono congruentemente assumersi nelle divine lodi. » Egli è poi ben chiaro, che dalle varie melodie de' suoni gli animi » vengon mossi e dolcemente eccitati. E però salutevolmente è stato » istituito, che facciasi uso del canto delle lodi divine, affinchè gli » animi dei deboli e degli infermi restino maggiormente eccitati ed » infiammati alla divozione. Perciò diceva S. Agostino, nel *lib. 10,* » delle Confessioni *c. 33,* » « *Adducor cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat.* » E benchè il S. Dottore riprovi nella risposta al 4, l' uso dei musicali stromenti nel canto ecclesiastico; è però lecito in adesso, per consuetudine dalla Chiesa approvata, il far uso dell' organo.

negli uffizii divini; purchè però, come osserva il Gaetano nella Summola, v. *Organum*, se ne faccia un uso sobrio e moderato; e purchè il modo di suonarlo sia sodo, grave, da chiesa, e non già un suono troppo arioso, leggiere e teatrale; in somma una maniera di suonare atta ad eccitare e non far isvanire la divozione. Diremo ora ed in seguito di tutte le cose spettanti alla recita dell'uffizio sì pubblica che privata, come pure dei motivi che possono scusare dal recitarlo, e della restituzione de' frutti per la di lui ommissione.

Origine della obbligazione di recitare le Ore canoniche.

Ha sua origine l'obbligo di recitare l'uffizio divino, ossia le Ore canoniche da tre cagioni, ossia titoli, cioè per titolo di ordine sacro, per titolo di beneficio ecclesiastico, e per titolo di religione approvata. Per titolo di ordine sacro tenuti sono sotto peccato mortale a recitare il divino uffizio, ossia le Ore canoniche tutti que' chierici, che hanno ricevuto gli ordini maggiori, cioè i suddiaconi, i diaconi ed i sacerdoti, sebbene non posseggano beneficio alcuno, nè a ciò sieno obbligati per alcun voto. E quanto ai sacerdoti ne abbiamo il decreto espresso nel *cap. Presbyter. 1*, e nel *cap. Dolentes 9, de celeb. missar. §* quanto poi ai diaconi e suddiaconi l'obbligo di recitare l'uffizio sta fondato nella comune ed antica consuetudine della Chiesa avente forza di legge. Quest'obbligo dell'uffizio incomincia sino dal primo giorno ed ora del ricevimento del suddiaconato, cosicchè il chierico ordinato in suddiacono è tenuto a recitare quelle Ore, che corrispondono all'ora della sua ordinazione, e quindi dovrà incominciare da Terza, o Sesta, o Nona, se in tal tempo è stato ordinato.

Per ragione, ossia titolo di ecclesiastico beneficio tenuti sono a recitare l'uffizio divino sotto peccato mortale tutti i benefiziati, o il beneficio sia con cura d'anime, come quello dei Vescovi, e dei parrochi, o sia senza cura di anime, come quello dei canonici, dei cappellani e dei semplici benefiziati. Così nel *cap. Dolentes de celebr. Miss.*, e in molti Concilii, e da parecchi Romani Pontefici è stato decretato; dal che n'è derivato quel celebre assioma: « *Beneficium datur pro officio.* » E tenuti sono a recitarlo, sebbene il beneficio sia assai

tenue. Così la sentono moltissimi teologi e canonisti, fra quali il Fa-
gnano, nel *cap. Conquerentes Extr. de clericis non resid.* dice: «*Sicut
non excusatur (il beneficiato) a residentia ex eo quod ex beneficio vitas
necessaria non percipiat; ita non excusatur ab Horis dicendis. Imputet
sibi quod beneficium non sit competens, quia nihilominus tenebitur ad
Horas ex quo se fecit ad hoc intitulari.*» E poi per verità i Concilii,
che hanno ai beneficiati addossato il peso di recitare le Ore canoni-
che, non distinguono il tenue dal pingue beneficio, ma assolutamente
definiscono, che i beneficiati sono a ciò tenuti. E S. Pio V, confer-
mando e dichiarando il decreto del Concilio Lateranese senza veruna
distinzione universalmente stabilisce, essere tenuti tutti i beneficiati
alla recita dell' officio. Questa è la sentenza che si deve in pratica
seguire siccome la più comune e più universalmente ricevuta.

Anzi tenuti sono alle Ore canoniche i beneficiati anche quando
non ne godono i frutti, purchè ciò sia per colpa loro, o perchè se ne
stanno assenti e lontani dalla loro Chiesa per proprio comodo e van-
taggio. La ragione è perchè il peso delle canoniche preghiere trae
sua origine dal titolo del beneficio, dal diritto di percepirne i frutti.
Ora chi per propria colpa o negligenza non li percepisce, non è nè
spogliato del beneficio, nè del diritto di percepirne i frutti, e può, se
vuole, rimediare al male, p. e., collo scuotere da sè la sua negligenza
e coll' impetrare l' assoluzione, se l' ha incorsa. Adunque non è
esente da questo peso. Finalmente anche que' beneficiati, che non
percepiscono frutto il primo anno, o per qualche tempo per essere
riservati alla Chiesa, o ai poveri, o ad usi pii, sono tenuti alla recita
dell' officio, nè debbon credersi dispensati nemmeno per quel dato
tempo, perchè hanno accettato il beneficio volontariamente con que-
sto peso. Egli è ben vero, che per decreti dei Pontefici è stato stabi-
lito non essere più lecito il riservare tutti i frutti di uno o di due anni
alla fabbrica, o alla Chiesa, o a persone, ma solamente la metà, e che
debba essere abolita onninamente la contraria consuetudine come
iniqua e malvagia; ma nondimeno se sussiste in qualche luogo, non
per questo il beneficiato deve credersi esente dall' obbligo di recita-
re l' officio. Lo stesso dicasi di chi ha ottenuto un beneficio, e ne ha
preso il possesso, ma poi per una lite mossagli contro non può per-

cepirne i frutti. Ancor questi è tenuto all' officio, perchè in esso tutte si avverano quelle cose, che bastano a generare l' obbligo di recitare le Ore canoniche, cioè il titolo, il possesso del beneficio, il diritto di percepirne i frutti, e la speranza probabile di ottenerli.

Per ragione ossia titolo di religione o di professione religiosa tenuti sono sotto peccato mortale alla recita dell' officio divino tutti i chierici professi di alcun ordine della Chiesa approvato sebbene non costituiti negli ordini sacri, ossia pubblicamente in coro, ossia anche privatamente. L' origine e la ragione di questa obbligazione non da altro ha a ripetersi salvo che dalla consuetudine avente ragione di legge, la quale conviene assaissimo allo stato religioso; perciocchè a cagione dello stato religioso, cui hanno abbracciato, ed in virtù della loro professione sono dedicati al divino servizio, e destinati ad onorar Dio colla recita ed il canto delle divine lodi. Si è poi anche il consenso di tutti gli ordini religiosi, le cui leggi, decreti e costituzioni stabiliscono esser tenuti i religiosi alla recita privata dell' officio divino. Nell' ordine dei predicatori così vien comandato nella *dist. 4, cae. 1*, delle Costituzioni: «*Declaramus, quod sicut clerici saeculares, qui non sunt in sacris, si sint beneficiati, tenentur et obligantur dicere officium, ita et quilibet religiosus, qui ex elemosynis vivit, et ab ordine provisionem victus et vestitus habet, tenetur de necessitate salutis officium dicere.*» Sono eccettuati soltanto i professi degli ordini minori.

Dissi appostatamente i chierici professi, perchè sono da questo obbligo esenti in primo luogo i chierici, ossia novizii prima che facciano la loro solenne professione, come comunissimamente insegnano i teologi; mentre questi non sono per anco al divino servizio consecrati: ed in secondo luogo i religiosi non chierici, vale a dire i laici ossia conversi quantunque professi; perchè sebbene sieno ancor essi dedicati al divino servizio, non però affinchè lo servano nel coro o negli offizi divini, ma bensì colle fatiche corporali e col servire nei temporali ministeri i religiosi da coro. E quanto poi a quelle precì, alle quali vengon essi astretti in tutti quasi gli ordini dalle rispettive Costituzioni, ad esse non son tenuti se non a tenore delle loro leggi, le quali se non obbligano a colpa, come nell' ordine de' Predicatori, nemmeno le prescritte preghiere sottopongono a colpa chi le ommette.

Le monache da coro professe sono pur esse tenute sotto colpa mortale a recitare anche privatamente l'offizio divino. Così stabilisce la comune dei teologi e de' canonisti, ed è fondata questa obbligazione, come quella dei regolari, nella perpetua tradizione e consuetudine, che ha forza di legge. Le monache diffatti non sono meno dei religiosi per proprio istituto destinate al divino servizio, e dedicate a recitare e cantare le divine lodi, ed a pregare per sè e pel popolo di Dio. Le fondazioni dei loro monasteri, le dotazioni, le donazioni de' beni sono state fatte dalla pietà de' fedeli, affinché le Vergini, che in essi vivono e ne partecipano, servano a Dio colle loro orazioni, e preghino pei benefattori. Sono eccettuate le novizze prima della professione, e le converse, come si disse dei regolari. Incomincia ad obbligare questo peso di recitare l'Offizio divino tanto il religioso, quanto la monaca dall' ora della fatta professione; perchè in tal momento appunto incominciano ad essere e l'uno e l'altra a Dio pienamente consecrati, e ad essere religiosi. Chi adunque fa professione innanzi che s' reciti in coro prima, ha obbligo di recitare tutte le Ore incominciando da Prima, se prima del Vespero, deve incominciare dal Vespero, ec.

In quegli ordini regolari, in cui o con precetto, o in forza d' inveterata consuetudine viene prescritta anche la recita dell'offizio piccolo della B. Vergine, e dell'offizio dei Morti o cotidianamente o in certi determinati giorni, e tempi, tenuti sono i religiosi sotto peccato mortale a soddisfare anche a tale obbligazione. La ragion è, perchè in tali religioni questi Offizii costituiscono una parte dell'Offizio divino. Quindi è, che nell'Ordine de' Predicatori i religiosi da coro professi sotto peccato mortale sono obbligati a recitare anche privatamente in certi giorni stabiliti l'offizio piccolo della gran Vergine Madre, e l'offizio de' Morti una volta per settimana. Nè quest'obbligo o precetto è fondato semplicemente nelle Costituzioni, le quali è certo non obbligare sotto peccato. Non già; ma sta fondato nella consuetudine avente forza di legge; perchè da essa consuetudine appunto hanno origine siffatti offizii, che appartengono al canonico ed ordinario offizio dell'ordine in certi giorni, e tempi: e posto che spettino all'Offizio dell'ordine, l'obbligo della recita deriva dal precetto della Chiesa.

Cose da osservarsi nella recita dell' Offizio privata,

Affinchè la recita delle Ore canoniche facciasi a dovere, parecchie cose debbono osservarsi, cioè intenzione, attenzione, rito debito, ordine e tempo. Diremo qui di tutte queste cose colla possibile brevità. E quanto alla intenzione, ricercasi nel recitare l' offizio secondo tutti i teologi la intenzione ossia volontà di pregar, e di adempiere la propria obbligazione. Non è però necessaria la attuale intenzione, ma basta la virtuale, la quale trovasi sufficientemente espressa nell' adempimento volontario dell' opera stessa. Un ecclesiastico, il quale avvertentemente e volontariamente prende in mano il breviario, e dice le Ore, indica molto bene, che vuol adempiere il dover suo. In corto dire questa intenzione virtuale trovasi in chi si mette volontariamente a dire l' offizio. E sebbene ricerchisi l' intenzione di onorar e pregar Dio, come colla recita delle Ore intende la Chiesa; pure ancor questa intenzione c' è virtualmente in quella persona di chiesa, che volontariamente si pone a recitarle, indottavi dalla cognizione di questo suo dovere e recitandole colla debita attenzione. Col fatto stesso loda, onora, e prega Dio, nè è necessario, sebbene sia cosa lodevolissima e da procurarsi, che faccia un atto esplicito e riflesso di volere in siffatta azione lodar Dio, cui già col fatto stesso loda e prega, facendo l' opera a dovere.

Ma che fia, se taluno abbia una positiva intenzione di non soddisfare all' obbligo suo, ma di dire allora l' offizio per pura divozione, e di recitarlo poscia nuovamente per soddisfare? Che dovrà dirsi? Sarà egli tenuto a ripeterlo? Rispondono che no parecchi autori. Ha, dicono, già egli soddisfatto, perchè ha già posta l' opera comandata; nè è tenuto a far altro che a cangiare o riformare la sua intenzione, ed a riferire al precetto l' opera già fatta. Ma io col Suarez, coll' Azorio, col Silvio, e col Continuatore del Tournely sono di sentimento contrario. Eccone la ragione, che non ammette risposta. È necessaria secondo tutti la intenzione, almeno virtuale ed interpretativa, di soddisfare al precetto, Ora quegli, che ha un' intenzione positivamente contraria e deliberata, e dice fra sè nel suo interno, io non intendo, non voglio con questa recita soddisfare, non ha certamente questa inten-

zione virtuale ed interpretativa. Adunque non soddisfa al precetto per verun modo. Ciò sia detto per la verità. In pratica però conviene vedere in quali sorta di persone e per qual motivo ciò avvenga. Ciò d'ordinario non ha luogo se non se nelle monache ed in persone agitate da scrupoli e da ansietà, le quali nell'incominciamento dell'offizio ossia in coro o privatamente, credendo di non recitarlo colla debita attenzione, gittano lungi da sé l'intenzione di soddisfare, e concepiscono il proponimento di nuovamente recitarlo, affine di trarsi dall'ansietà e dall'angustia, da cui si sentono agitate. Ma con tal fatta di persone ognuno ben vede doversi procedere con mano dolcissima, mitissima e liberarle dal peso di nuovamente recitarlo per non rovinarle interamente e precipitarle.

L'attenzione è ancor essa necessaria nella recita del divin officio. Tutte quelle persone, che tenute sono a recitarlo, per adempiere il precetto, che le strigne, e soddisfare al loro dovere, devono dirlo attentamente e divotamente. Ciò viene dalla natura stessa dell'orazione e della lode di Dio; perchè senza l'attenzione della mente a Dio non può nemmeno sussistere la essenza stessa ed onestà della orazione; mentre vien definita: «*Petitio decentium a Deo cum quadam mentis elevatione ad ipsum.*» È una petizione, e la petizione è un atto della mente; adunque non può sussistere senza attenzione: e molto meno in Dio la mente s'innalza quando a tutt'altro attende fuorchè a Dio. Quindi diceva S. Paolo ai Corinti 14: «*Si orem lingua* (cioè colla sola lingua e senza attenzione) *mens mea sine fructu est.*» «O quante » volte (dice S. Lorenzo Giustiniani, nel *lib. de Discipl. monast. Convers. cap. 17.*) quei che recitano le divine lodi, vi assistono col » solo corpo, e come tante cicale proferiscono colla bocca le parole » senza verun sentimento interiore! Di tal fatta di persone dice il » Signore per bocca del profeta Isaia: *Populus hic labiis me honorat » cor autem eorum longe est a me.*» E S. Tommaso nella, 2, 2, q. 83, art. 15, al 3, scrive: «Se alcuno volontariamente nell'orazione dà » luogo alle evagazioni della mente, pecca e pone impedimento al » frutto dell'orazione. Quindi S. Agostino dice nella sua Regola: » *Psalms et Hymnis quum oratis Deum hoc versetur in corde, quod » profertur in ore.*»

Prima di definire qual genere di attenzione sia necessaria per soddisfare all'obbligo dell'offizio, è uopo previamente dichiarare di quante sorta esser possa la nostra attenzione. Tre generi di attenzioni comunemente distinguonsi dai teologi con S. Tommaso, cioè alle parole, al senso delle parole, ed al fine dell'orazione, cioè a Dio: « *Triplex attentio* (dice nel luogo testè citato) *orationi vocali potest adhiberi: una quidem, qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret; secunda, qua attenditur ad sensum verborum; tertia, qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum.* » Anche quest'attenzione a Dio ed alle cose divine viene dai teologi distinta in tre specie o in tre gradi. Altra cioè è attenzione abituale, altra attuale, che meglio dicesi formale, ed altra virtuale. L'abituale altro non è che una quasi materiale disposizione ad attendere precedente e contratta dalla frequenza degli atti anteriori, quale può trovarsi eziandio nei dormienti. La formale è un'attenzione, applicazione ed avvertenza attuale della mente; La virtuale finalmente è un'attenzione, che deriva da un proposito di attendere, con cui taluno si è posto ad orare, ed in forza del quale non mai ritrattato va continuando la sua vocale orazione, sebbene in progresso, attesa la naturale infermità della mente, trascorra in cogitazioni affatto aliene, cui altrettante volte è disposto a rigettare, quante verrà a conoscerne la sua evagazione. Ciò posto,

Fra queste egli è certo presso tutti, che l'attenzione puramente abituale siccome quella, che non porta seco verun atto deliberato, è inetta a conciliare l'onestà, la pietà, l'utilità alle preghiere a fior di labbra recitate; e quindi che non basta per adempiere il precetto nella recita delle Ore canoniche. L'attenzione formale, ossia attuale è bensì ottima e affatto desiderevole, affinchè la orazione sia più perfetta, ma non è necessaria; mentre un'attenzione tale, quale si è la formale, cioè che non venga da veruna distrazione o evagazione della mente interrotta, in questo stato per lo più nemmeno è possibile all'umana miseria. Pur troppo è ognuno costretto non rade volte anzi assai sovente a sperimentare in sè stesso quel « *Cor meum dereliquit me* del Salmo 36. È adunque necessaria e bastevole la virtuale. Imperciocchè nella orazione (vocale a differenza della mentale, che non può praticarsi se non se colla sola attenzione della mente) l'esterna

pronunciazione delle parole, incominciata con pio affetto e divoto animo di pregare, non cessa di essere volontaria e deliberata, sebbene contro volontà ad altri oggetti venga la mente trasportata; e quindi siffatta recita o pronunciazione non perde, ma conserva la sua moralità, l'onestà, il merito e l'utilità, ancorchè cessi l'attuale o formale avvertenza o attenzione, a cagione del costante e perseverante proposito della volontà; e però è bastevole per soddisfare al precetto. Così la sentono tutti i teologi con S. Tommaso, nel 4, *sent. dist. 15, art. 2, q. 4, solut. 4*, ove scrive: «L'attenzione nella orazione debbe esserci, sempre secondo la virtù, ma non ricercasi, che ci sia sempre in atto: C'è poi secondo la virtù, qualora taluno incomincia la sua orazione con intenzione di impetrare alcuna cosa, o di rendere a Dio il dovuto ossequio, benchè nel proseguimento della orazione la mente venga ad altre cose rapita; purchè però la evagiazione non sia di tal fatta, che omninamente perisca la virtù e la forza della primiera intenzione, e quindi è necessario, che l'uomo frequentemente richiami a sè il cuor suo;» cioè che rinnovi la sua attenzione ed il suo buon proposito. Ma qual virtuale attenzione sarà necessaria delle tre sovraecennate, alle parole, al senso delle parole, o a Dio? Ecco cioèchè restaci a determinare su questo punto.

Diciamo adunque in primo luogo, che alla orazione vocale, qual è l'uffizio divino, non deve mancare l'attenzione alle parole, almeno per quanto esser può necessaria per proferire in maniera conveniente, e in modo umano le parole, con cui si prega. Imperciocchè se taluno per troppa astrazione anche nelle cose divine rendesi impotente a badare alla retta pronunciazione delle parole, cosicchè non sa quello colla bocca si dica, questi non prega vocalmente, ma solo mentalmente, non essendo quella una pronunciazione atta ad essere intesa, nè umana; perchè quantunque muova la lingua, non può però reggerla, onde farla parlare in maniera atta ed umana; simile a colui che sorpreso mentre parla dal sonno continua a parlare o a balbettare piuttosto per abito, che volontariamente. Questa attenzione, che con S. Bonaventura possiam chiamare *superfiziale*, sebbene non sia necessaria nelle orazioni, che sono arbitrarie e di pura divozione, lo è però nella recita del divino officio, ed anche in quelle preci, che

devono recitarsi o per voto o per penitenza sacramentale, o dirò anche in quelle, che vengono prescritte pel conseguimento di qualche indulgenza. Non vogliamo nondimeno nella recita del Breviario alle parole quell' attenzione scrupolosa e riflessiva, per cui certuni badano superstiziosamente ad ogni sillaba; no: questa talmente non è necessaria ch' è anche nociva, e fomenta piuttosto la distrazione che l' interno raccoglimento. Vogliamo unicamente quell' attenzione alle parole, ch' è necessaria, e basta per parlare convenientemente, interamente, ordinariamente, in una parola, ragionevolmente e senza errore.

Pensano alcuni autori, che questa superficiale attenzione alle parole sia sufficiente all' onestà e pietà dell' orazione, ed a soddisfare all' obbligo nella recita dell' officio, sebbene confessino essere inferiore delle altre e la minima di tutte, quand' anco si supponga congiunta colla esclusione o non curanza di una attenzione più perfetta. Ma si ingannano a partito. Eccone la ragione affatto evidente. L' attenzione superficiale alle parole, quale ritrovasi pur anche in chi impara a memoria qualche formola di pregare, non è sufficiente a far sì, che il proferimento delle parole facciasi religiosamente, con vera pietà, e con affetto di pregar Dio: perciocchè questo pio e religioso affetto importa necessariamente altra virtuale considerazione, e ricordanza di qualche oggetto distinto. Ed oltracciò chi non vede, che tal fatta di attenzione superficiale può benissimo comporsi e star insieme col volontario pensamento di cose affatto aliene dal fine dell' orazione? Eppure niuno ardirà mai di affermare, che sia lecito nel recitare l' officio l' attendere a bella posta ad oggetti affatto aliene dal fine dell' orazione. Non basta adunque l' attenzione superficiale alle parole.

L' attenzione poi al formale delle parole, ossia al senso delle medesime o letterale, o mistico e spirituale nella recita dell' officio è non solo sufficiente, ma ottima, utile e pregievolissima; non però necessaria. Ha e l' una e l' altra utilità e pregio ben grande, perchè è assai propria e conducente a risvegliare nel cuore, ed a promuovere la pietà e pio affetto, ed innalzare la mente a Dio; e pur anche ad alleggerire della orazione la fatica ed il tedio. Ma che non sia poi necessaria lo dimostra la pratica della Chiesa, la quale approva, che dalle persone idjote, che non intendono la lingua latina, si faccia uso

di formole di orare, di cui non intendono lo specifico significato; anzi lo esige da persone tenute alla recita dell'offizio, come dalle monache; e punto non dubita che veramente preghino, sebbene per verun modo loro non sia noto il senso letterale, ossia mistico delle sacre parole cui proferiscono. Ma inoltre egli è certissimo, che anche senza di questa attenzione al senso letterale o mistico delle parole può trovarsi in chi prega il pio, religioso e devoto affetto alla orazione necessario, e una vera preghiera e petizione nell'uso delle parole, posto che chi le proferisce sappia e creda contenersi in esse le lodi e petizioni a sua divina Maestà indirizzate. Quando una persona idiota sen va ai piedi del Sommo Pontefice per impetrare da lui una grazia, e gli presenta una supplica latina secondo lo stile della Romana Curia, cui essa non intende, non è egli vero, che veramente prega, e chiede nel debito modo? Lo stessissimo avviene in chi fa orazione a Dio in un linguaggio e parole, che non intende.

Resta pertanto, che l'attenzione e sufficientissima e sommamente necessaria, oltre alla superfiziale, sia quella, cui S. Tommaso appella *al fine dell'orazione cioè a Dio, ed alla cosa per cui si prega*. Questa, soggiunge, è sopra tutte necessaria. Questa la possono avere anche gli idioti. Ecco adunque l'attenzione, che si richiede, e che in ogni genere di persone può ritrovarsi. Pensi chi prega affettuosamente di Dio, cui prega, e da cui domanda della cosa stessa, che gli domanda. Se questa manca, le altre attenzioni non vagliono a dare alla recita delle Ore canoniche la conveniente forma e perfezione. Una nuda e sterile speculazione intorno al senso delle parole, quale si farebbe studiando ed insegnando, è un'attenzione, che può stare da sé senza un menomo moto di divozione verso Dio, e di pio affetto al divin culto. Per lo contrario, se, poste da parte le altre attenzioni, fuorchè la superfiziale, questa sola venga praticata, tostamente si è l'innalzamento affettuoso della mente e del cuore a Dio, e la determinazione dell'atto esterno della orazione al culto divino, e quindi questo atto esteriore diviene un segno pratico e idoneo nell'interior petizione; e l'orazione è tale in una parola qual deve essere.

Chi mentre recita l'offizio, ha la mente in Dio, o sta considerando i misterii della vita e passione di Cristo, o bada agli atti dei Santi,

che leggonsi, non si può dubitare, che usi l'attenzione conveniente per una recita devota. Perciocchè essendo la orazione una elevazione della mente a Dio, chi recitando l'offizio pensa a Dio, quando anche non intenda il senso delle parole, cui pronunzia, ottiene nondimeno il fine dell'orazione. E proponendo la Chiesa stessa negli uffizii da recitarsi misterii della nascita, passione e risurrezione di Cristo, come pure le passioni e gli atti dei martiri e dei santi, chi potrà mai dubitare, che una persona, la quale fissa in tali cose il suo pensiero non adempisca il precetto, e preghi a dovere; mentre anche siffatte cose servono ed ajutano non poco ad eccitare pii affetti, e ad accendere il divino amore?

Non adempie poi certamente il precetto delle Ore canoniche chi le recita colla mente volontariamente distratta. Lo insegna chiaramente S. Tommaso nella 2, 2, q. 83, art. 13 al 3, ove dice: «*Si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum.*» E ciocchè dice S. Tommaso lo insegnano concordemente i Padri ed i Concilii. La Chiesa certamente quando comanda la preghiera non intende per verun modo di prescrivere quella recita, che consiste nell'esterno proferimento delle parole, ma una recita, che sia umana e religiosa, congiunta con l'interna attenzione della mente, e con affetto di divozione. Quindi il Clero gallicano nell'anno 1700, condannò la sentenza contraria del Casamuele, dichiarandola assurda, contraria alla parola divina, e condannata da Cristo e dai Profeti colle parole: «*Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.*»

Quegli ecclesiastici, i quali nel tempo della recita dell'offizio occupano in cose, che distraggono la mente, non hanno l'attenzione necessaria per adempiere il precetto. Le azioni poi gravemente distraenti, e che non possono comporsi colla recita delle Ore canoniche, sono quelle, le quali ricercano una particolare attenzione, come il trattar dei negozii, lo scrivere, il dipingere ed altre cose di simil fatta, e non già porsi indosso le vestimenta, o lavarsi le mani, azioni, che fannosi per uso in guisa, che far si sogliono anche senza veruna attenzione. La Chiesa stessa ordina certe orazioni da recitarsi dal sacerdote; mentre lavasi le mani, e pone indosso le sacre vesti. Che

dovrà dirsi di quei chierici, che aspettano a recitare l'ufficio in tutto o in parte la sera ben tardi quando sono aggravati dal sonno, e lo dicono mezzo dormendo o dormitando? Questi fanno molto male, e si mettono a manifesto pericolo, per quanto usino diligenza per iscuotere la sonnolenza e starsene svegliati, di non soddisfare, e di mancare al lor dovere non solo leggiermente, ma anche gravemente; e sono tenuti a prevenire, e recitarlo in altre ore migliori, nelle quali liberi sieno dalle molestie del sonno. Chi poi è obbligato al coro, e recitando in coro l'ufficio nelle Ore consuete secondo il proprio stato, se resiste al sonno che lo molesta, e procura più che può di star attento e di dir tutto, quand'anco non proferisca esattamente tutti i versetti e le parole, sarà scusato dalla colpa.

Le Ore canoniche debbono essere recitate cotidianamente, e con interezza dalle persone che sono da questo obbligo legate: perciocchè la consuetudine, la legge o precetto della recita dell'ufficio è di una recita non qualunque, ma quotidiana ed intera. L'ufficio adunque per adempiere il precetto deve essere recitato ogni giorno ed intero. Ciò è manifesto dalla proposizione dannata n. 55 da Alessandro VII, che diceva: « *Unico officio potest quis satisfacere duplici praecepto, pro die praesenti et crastino.* » E dev'essere recitato vocalmente; nè basta il dirlo mentalmente; mentre la consuetudine di tutti i secoli è sempre stata di soddisfar vocalmente all'obbligo delle canoniche preghiere. Il privilegio addotto da alcuni a favore dei regolari, onde possano soddisfare al precetto col percorrerlo mentalmente, è certamente suppositizio, e privo d'ogni ragionevole congruenza. Deve pertanto recitarsi intero vocalmente. Quindi pecca gravemente chi omette di recitare un' Ora benchè delle più brevi, oppure un notturno, o la metà di un' Ora, non già chi lascia di recitare un esponsorio, o una antifona, oppur anche un breve salmo. Così la sentono comunemente i teologi, Sant'Antonino, il Navarro, Silvestro ed altri in gran numero. Quantunque nondimeno la omissione di un' Ora, o anche della metà, e secondo alcuni eziandio d'un terzo d' Ora, sia peccato mortale, pure chi tralascia di recitare tutto l'ufficio commette un solo peccato mortale, assai più grave però, che se omettesse di recitare una o due Ore; e quindi è tenuto a dichiarar in confessione le parti dell'ufficio

non recitate, affinchè il confessore formar possa un giudizio retto della gravità del peccato.

L' Uffizio deve essere recitato a tenore di quanto prescrive il Breviario Romano, o presso i privilegiati a norma del Breviario della loro chiesa o del proprio ordine; e quindi peccano mortalmente e non soddisfanno al precetto dell' uffizio quegli ecclesiastici regolari o secolari, i quali cangiano volontariamente l'uffizio nel loro rito o breviario prescritto, p. e. in luogo dell' uffizio di feria celebrano quello di un Santo, o, all' opposto, benchè compensata fosse la brevità, ed osservata l' uguaglianza. Imperciocchè la Chiesa non solo generalmente comanda la recita delle Ore canoniche, ma comanda anche in particolare, che nel tale e dato giorno si reciti quel dato uffizio. Non adempie adunque il precetto chi si prende la libertà di cangiare l'uffizio prescritto in un altro. Ciò sia detto di chi lo cangia volontariamente. Per altro quando avviene per ignoranza ed inavvertenza di recitare un uffizio per un altro, dubitano i teologi, se ci sia obbligo di correggere l' errore con nuova recita. Alcuni sostengono che sì; perchè chi ha così errato non ha adempiuto il precetto di quel giorno colla recita dell' uffizio prescritto, e la ignoranza lo scusa bensì dalla colpa, ma non lo libera dal peso di adempiere il precetto quando scopre l' errore. Ma parecchi altri sono di parere, che non sia tenuto, almeno sotto grave peccato, a recitarlo nuovamente; perchè quando alcuno con buona fede recita un uffizio per un altro, benchè materialmente non adempisca il precetto, lo adempie però formalmente, mentre in realtà soddisfa all' obbligo dell' uffizio, soddisfa intendendo e credendo di pregarlo nel debito modo. Io al certo non ardirei di condannare di peccato mortale chi ricusasse di tornarlo a recitare; purchè però emendasse in qualche maniera, potendolo fare, l' errore, come recitando le lezioni, o l' omelia, o compensando del già recitato la brevità, p. e., se ha celebrato di un santo, quando l' uffizio era della domenica, col recitare altrettanti salmi, quanti ricercansi alla uguaglianza; al che è omniamente tenuto secondo gli Autori di questa dottrina. Osservo nondimeno, che gli uomini pii, dotti e di timorata coscienza emendano senza troppo pensarci il commesso errore con nuovamente recitarlo. Si avverta però, che se taluno si accorge

d'aver jeri recitato l'offizio di oggi, non ha in oggi a turbar l'ordine ed il rito col recitare l'offizio di jeri, ma deve recitare quello di oggi, sebbene debba dire due volte l'offizio del medesimo santo, o della medesima feria.

Il cangiare o invertire l'ordine delle parti di una stessa Ora canonica è illecito e vietato. Perchè in così facendo non si reciterebbe l'offizio secondo la norma prescritta e comandata da S. Pio V o dalle chiese ed ordini privilegiati, da Sommi Pontefici approvata. Quindi non posso approvare la dottrina dei PP. Salmaticesi, i quali scusano da peccato mortale chi nel Mattutino inverte e sconvolge l'ordine in guisa che «legge le lezioni prima di recitare i salmi, dice le Lau-» di prima del Mattutino, recita le preci, le antifone, i capitoli avanti » i salmi, ecc., benchè ciò faccia senza verun motivo, *etiamsi absque causa fiat.* Imperciocchè sebbene l'uffizio divino sia un composto di parti in sè complete, ognuna delle quali ha indipendentemente dalle altre la sua significazione (questa è la loro gran ragione) è però altresì vero, che mai e poi mai ne risulterà quella forma di pregare, che è stata dalla Chiesa prescritta, quando queste parti non sieno congiunte e disposte con quell'ordine, cui essa prescrive; in quella guisa appunto che quantunque una casa sia un aggregato o un composto di più corpi in sè completi, non mai però ne risulterà l'edifizio, che si dice casa, se non vengano disposti con quell'ordine che richiede tale fabbrica; o certamente non ne risulterà casa tale, quale la voleva chi l'ha ordinata, il quale conseguentemente non la riconoscerebbe come sua, e direbbe, a tutta ragione, ch'è stato ingannato. Ed oltracciò, se questa ragione valesse, proverebbe altresì, che si potesse a bella posta, o per capriccio rivoltare sossopra e sconvolgere tutto l'ordine dell'offizio senza peccar mortalmente; e quindi dopo aver recitato il Mattutino col descritto sconvolgimento recitar Prima incominciando dal *Benedicamus Domino*, poi dire il salmo *Retribue*, quindi l'Antifona, poi il secondo Salmo *Beati immaculati*, poi il capitolo ed i versetti, e finalmente il primo salmo *Deus, in nomine*, chiudendo l'Ora col *Deus in adiutorium*.

Il condannare però ogni qualunque inversione di peccato grave sarebbe un eccesso di rigore. Penso quindi, che se l'inversione è

leggiera è di poco momento non ecceda la colpa veniale. Anzi talvolta può anche farsi senza colpa veruna. Se taluno non ha breviario, nè può averlo che verso il mezzo giorno, può dire le Ore prima del Mattutino, e lo stesso può praticarsi per altre giuste cagioni. Generalmente parlando l'invertire semplicemente l'ordine delle Ore non è peccato mortale, e se ciò facciasi con giusto motivo, nemmeno veniale.

Non solo le parti di ciascuna Ora canonica debbono recitarsi col l'ordine dalla Chiesa stabilito, ma anche senza notevole interrompimento fra l'una e l'altra parte. Quindi non soddisferebbe all'obbligo suo chi dividesse con grande interruzione le parti di un' Ora, recitando, p. e., in adesso un salmo, e dopo lo spazio di un'ora un altro salmo, e quindi dopo un lungo intervallo le antifone, i capitoli, ec. La ragione è, perchè solamente dalle parti continue e congiunte risulta moralmente quella preghiera dalla Chiesa stabilita, che Ora canonica si appella. Nè potrebbe certamente scusarsi da grave irriverenza verso la maestà divina chi nella detta guisa facesse in pezzi l'orazione che ha di precetto. Così la sentono anche i teologi più benigni. Quando però lo interrompimento è breve, onde non distrugga la moral connessione, la colpa o sarà soltanto veniale, o non vi sarà, se avvenga per giusta cagione, come per rendere il saluto, per ascoltare una breve petizione, per dare una risposta, e per altre cose di simil fatta.

Nella recita dell'offizio anche privata ha altresì ad osservarsi il tempo congruo, in guisa che si accosti, per quanto si può fare, al tempo pel coro della Chiesa stabilito. Per consuetudine della Chiesa è lecito recitare il Mattutino il giorno innanzi, nel tempo però, in cui il sole è più vicino al suo occaso che al meriggio, come sta notato nelle tabelle fatte a questo fine. Il tempo di recitare Prima, Terza, Sesta e Nona è prima del mezzogiorno, il Vespero e la Compieta dopo pranzo. Il dire tutto l'offizio la mattina, e l'aspettare a dirlo tutto la sera e di notte non può farsi senza colpa veniale, quando non iscusi qualche urgente cagione. Quando però non può recitarsi nelle ore proprie per qualche impedimento, meglio è prevenire e dirlo innanzi che aspettar dopo, perchè, come dice Sant'Agostino, *il prevenire è provvidenza, ed il tardare è negligenza*. Non solo non è cosa

lodevole, ma è colpa almeno veniale, quando non iscusi qualche urgente causa, il celebrare la messa prima d'aver recitato il Mattutino; mentre nel messale romano, *tit. de defect., c. 10*, si dice: « *Si celebrans saltem Matutinum cum Laudibus non dixerit:* » Dissi, almeno veniale; perchè non mancano autori antichi e moderni, fra quali l'Antoine, i quali sostengono che sia peccato mortale, la quale opinione per altro sembra al padre Concina troppo rigida e priva di sodo fondamento: « *Haec opinio mihi aequo rigidior apparet, et destituta solido fundamento.* »

Per la recita dell'offizio privata non si è luogo determinato. In ogni luogo è lecito pregare e lodar il Signore e pagare il debito delle Ore canoniche. Il Salmista dice: « *In omni loco dominationis ejus benedic anima mea Domino.* » S. Paolo a Timoteo 1, *cap. 2*: « *Volo viros orare in omni loco levantes puras manus.* » Il recitarlo nondimeno in luoghi di strepito, di concorso, di tumulto non lo soffre nè la pietà verso Dio, nè la sollecitudine di fare il debito nostro; mentre è un porsi a manifesto pericolo di dirlo con distrazione, e senza la debita attenzione. Se nondimeno le circostanze vogliano, o la necessità richiegga di recitarlo ove altri parlano ad alta voce, e fanno dello strepito, chi lo dice sarà scusato, purchè però procuri di stare più del solito sopra sè stesso, più risvegliato e più attento. Mi sono talvolta ritrovato ancor io in tal circostanza, e parmi d'averlo recitato più attentamente del solito, perchè appunto ben sapendo che lo strepito ed il cicalamento altrui trasporta altrove con facilità la mente, mi sono premunito contro la distrazione con raddoppiare la mia applicazione. Tuttavia il ciò fare senza urgente bisogno o almeno senza giusto motivo, esponendosi capricciosamente, o per una irragionevole fretta di sbrigarsi dell'offizio, al pericolo di mille distrazioni, è almeno certamente una temerità che deve condannarsi.

Alla recita dell'offizio per adempiere il precetto è finalmente necessaria eziandio la forma ed il rito del breviario prescritto. Tutti gli ecclesiastici sì regolari che secolari sono tenuti a recitarlo secondo il rito Romano, e la forma del breviario da S. Pio V emendato. Così comanda questo Pontefice nella sua Costituzione: « *Statuimus quoscumque, qui tenentur ad Horas canonicas, teneri ad dicendum ex praescripto hujus breviarii et neminem ex his nisi hac sola formula satisfacere*

posse. Si eccettuano però da questa legge quei che godono un privilegio particolare, come la Chiesa di Milano ed altre, le quali sieguono nelle Ore canoniche altro rito dal Romano; e così pure alcune religioni, come la benedettina e la domenicana, le quali hanno il proprio rito e breviario, e lo avevano dugent'anni prima di S. Pio V. Quindi tutti i chierici, che tenuti sono al rito Romano peccerebbero mortalmente, se dicessero l'ufizio secondo altro rito. È così pure i chierici di quelle chiese, ed i regolari di quelle religioni, che hanno il proprio officio distinto dal Romano, tenuti sono sotto peccato mortale ad osservare nella recita delle Ore canoniche il rito proprio della sua chiesa o religione. Alcuni teologi son di parere, esser lecito universalmente a tutti gli ecclesiastici, che hanno particolar rito. posto da canto il proprio Breviario, far uso del Breviario Romano, e dirlo secondo il Romano rito. E vengono mossi da questa ragione, perchè non si è legge, nè statuto, che nella recita privata abbiano a conformarsi piuttosto al rito d'una chiesa privata, o di una religione che all'universale della Chiesa Romana. Ma non si può abbracciare nè approvare per verun modo questa loro opinione. Imperciocchè il pontefice stesso S. Pio, nel tempo medesimo, in cui concedette, che ritenere potessero il proprio breviario quelle chiese e quegli ordini religiosi, i quali n'erano in possesso da dugento anni, decretò altresì, che se volessero cangiarlo col Romano Breviario, ciò far non potessero se non col consenso della maggior parte del Capitolo. Se adunque volle il santo Padre, che la maggior parte del Capitolo solamente cangiar potesse il breviario, come mai si può asserire essere accordata questa facoltà ad ogni semplice particolare? A questo si aggiunge, che in quasi tutte le chiese ed ordini religiosi aventi Breviario proprio dai Vescovi e rispettivi superiori viene comandato sotto precetto d'ubbidienza, che i sudditi recitino le Ore canoniche secondo il loro proprio breviario. Finalmente viene posta la cosa fuor di ogni dubbio dalla decisione della Congregazione del Concilio, riferita dal Garzia, in cui si dichiara: « *Habentes breviarium ante ducentos annos institutum, non satisfacere recitando etiam extra chorum juxta formam breviarii novi Pii V, si hoc in sua ecclesia non fuerit receptum de consensu Episcopi et Capituli.* »

Chi possiede due benefizii in diverse chiese, le quali fanno uso di breviario diverso, qual officio debba recitare, lo definisce chiaramente S. Tommaso, nel *Quadr. 1, q. 7, art. 13*, ove dopo aver deciso, che non è tenuto a recitare due officii, ma uno solo, soggiunge tosto :

• Quanto poi alla elezione dell' officio sembra cosa ragionevole, che
 • debba dire l' officio di quella chiesa, in cui ha un grado maggiore;
 • come se in una chiesa è decano, e nell' altra semplice canonico,
 • deve dire l' officio della chiesa, in cui è decano. Che se poi in ambe
 • le chiese è semplice canonico; deve recitare l' officio della chiesa
 • più degna, benchè forse nella chiesa men degna goda una preben-
 • da più ricca; perchè il temporale non è di alcun momento in con-
 • fronto dello spirituale. Ma se ambe le chiese sono di dignità uguale,
 • può se trovasi assente da tutte e due le chiese, scegliere e recitare
 • l' officio dell' una o dell' altra a suo piacimento; il che non può fare
 • se in alcuna di esse è presente, mentre in tal caso deve uniformarsi
 • a quelli, fra quali si trova. » Fin qui il santo Dottore.

Della recita dell' uffizio pubblica.

Detto abbiamo fin da principio, che l' obbligo dell' officio nasce da tre titoli o cagioni, cioè di ordine sacro, di benefizio, e di stato religioso. Non tutti però quei che per alcuno di siffatti titoli tenuti sono alla recita delle Ore canoniche, sono altresì obbligati a recitarlo pubblicamente in coro, ma ciò è imposto per precetto ad alcuni ecclesiastici solamente. Obbliga questo precetto per legge della Chiesa, *cap. Dolentes de celeb. miss.* e *Clementina 1, parimenti de celeb. miss.*, tutte le chiese cattedrali, collegiate, parrocchiali e regolari. Quantunque nondimeno tutte queste chiese in rigore di diritto tenute sieno alla recita dell' officio pubblica ed in comune, in forza però della consuetudine, che ha modificato un tal precetto, alcune chiese collegiate e parrocchiali a questo peso sono sottoposte o le sole feste di precetto, o le domeniche sole, oppur anche ne sono del tutto esenti, come lo confessano tutti i teologi e la pratica lo dimostra. Non solo i regolari tutti, ma anche le monache tenute sono alla recita dell' officio pubblica in coro. Tanto gli uni quanto le altre hanno quest' ob-

bligò, primamente per prescritto della regola, la quale a ciascun ordine comanda la pubblica recita dell'offizio in coro; ed in secondo luogo in vigore di una antichissima ed universale consuetudine, che ha forza di legge. Quindi tutti i teologi di comune consentimento insegnano, che i regolari hanno obbligo di dire l'offizio in coro sotto peccato mortale.

Ma cercasi qui dai teologi, se questo precetto della recita pubblica dell'ecclesiastico officio obblighi semplicemente la comunità, oppure anche ciascun religioso particolare spettante alla medesima. La più comune opinione sostiene, che spetti questo peso alla comunità tutta, ossia a tutti i religiosi in comune, ma non già a ciascuno in particolare; e che soltanto a cagione dell'offizio stringa più particolarmente il superiore, il quale pecca mortalmente, se per sua negligenza anche un giorno solo si manchi di recitare l'offizio in coro; e nel caso solamente che il prelado non faccia il suo dovere, pensano e credono appartenere a ciascun religioso particolare il rimediare al disordine, e dar opera, che non si ometta la recita dell'offizio in coro. Per altro, prescindendo da questo caso, sono di parere, che i religiosi particolari non abbiano obbligo sotto peccato mortale d'intervenire al coro e frequentarlo, se ciò non è espressamente nella regola contenuto. Ma questa sentenza, sebbene, come già dissi, più comune fra teologi, non mi par vera, e vera mi sembra, o certamente di gran lunga più probabile la opposta del Cuniliati e del Continuatore della Moral Pattuzziana, cioè che questo precetto riguardi eziandio i religiosi in particolare in guisa, che se mancano notabilmente senza ragionevole motivo e giusta dispensa peccano mortalmente. La ragione è perchè è falso, che i religiosi sieno tenuti al coro in forza unicamente della loro regola o Costituzioni, come suppongono gli autori di quella opinione; mentre anzi gli statuti e le Costituzioni degli ordini regolari piuttosto suppongono quest'obbligo di quello che lo impongano, e però versano per lo più intorno al rito, tempo, ordine, con cui debbono prestare questo osequio, e non già intorno la sostanza della recita in coro. No, quest'obbligo di frequentare il coro non istrigne i religiosi solamente, nè principalmente in forza delle loro Costituzioni, ma bensì in virtù dello stato assunto

da ciascuno, il quale stato è di religioso addetto al coro, dal che vengono chiamati col nome di coristi a differenza dei frati laici, i quali ancor essi sono veramente regolari e religiosi, ma non coristi, e tenuti sono all'osservanza delle altre regole e Costituzioni, ma non al coro ed all'uffizio divino. Si aggiunga a questa efficacissima ragione lo scandalo che danno i religiosi, che non frequentano il coro ai loro confratelli; ed il disordine, che ne nasce dalle loro frequenti e notabili mancanze, cioè che il coro languisca, ed il servizio e culto di Dio non si faccia a dovere, e colla conveniente maestà e decenza.

Possono i superiori dispensare dal coro i religiosi loro sudditi per giusti motivi; ma debbon aver sempre innanzi agli occhi il Decreto di Clemente VIII confermato da Urbano VIII del seguente tenore: « *Nullus omnino praetextu cujusvis privilegii, vel superioratus vel generalatus a servitio chori censeatur immunis, nisi pro tempore, quo quis in proprii officii munere actu fuerit occupatus. Cum lectoribus autem et praedicatoribus superiores iis tantum diebus, quibus eos legere, aut concionari contigerit, dispensare possint. Id quoque praestari valet cum aegrotis, et studiorum causa legitime impeditis. In eos vero, qui negligentes fuerint, salutari poenitentia superiores animadvertant ad praescriptum regulae et constitutionum, alimenti etiam, si opus, fuerit, subtractione.* » Il decreto è chiaro, e non ha bisogno di commenti. Solamente avverto, che comandando il Pontefice, debbano punirsi i negligenti a tenore delle regole e costituzioni, *ad praescriptum regulae et constitutionum,* ne siegue, che tutte abbiano luogo quelle dispense, le quali concesse vengono dalla regola e costituzioni di ciascun ordine.

Tutti quei che recitano l'uffizio in coro debbono dire i versetti con tal chiarezza e distinzione, che possano essere intesi dall'altra parte del coro; il che per altro debbe intendersi di tutta una parte del coro collettivamente, e non già di tutti e di ognuno separatamente. Basta che ciascuno dal canto suo dica chiaramente e distintamente i salmi, i versetti, gl'inni, e che tutti insieme pronunzino le parole con voce alta e chiara, onde dagli altri situati nell'opposta parte del coro vengano intesi. Quindi se una parte del coro o pronunzia sì precipitosamente, o con voce sì sommessa, che non può

essere dall' altra intesa, questa non soddisfa mentre non recita nè ode dell' officio una intera metà; siccome nemmeno soddisfarebbe chi non attendesse alla recita dell' opposta parte del coro, ma frattanto divertisse la mente in altri oggetti; perchè ancor questi in tal caso reciterebbe soltanto la metà dell' officio. Chi poi entra in coro dopo che l' officio è incominciato, è tenuto supplire alla parte già recitata; perchè ciascuno è tenuto anche in particolare a tutto l' officio. Deve adunque, terminato il coro, supplire alla parte omissa. Così pure deve ognuno recitar sotto voce quei versetti o antifone che si suonano col l' organo, quando però non ci sia chi le reciti frattanto ad alta voce, mentre in allora basta ascoltarle.

I canonici e tutti i benefiziati delle chiese cattedrali e collegiate tenuti sono alla recita pubblica dell' officio sì per legge della Chiesa, e sì ancora per giustizia; mentre per questo appunto partecipano dei frutti e delle rendite della Chiesa, affinchè attendano ai divini uffizii ed alla pubblica uffiziatura della rispettiva loro chiesa o cattedrale o collegiata. Il che si raccoglie dal *cap. fin. dist. 92*, dal Concilio di Trento, *sess. 74 de Reform.*, e dal Concilio lateranese sotto Innocenzo III, ove si stabilisce, che i canonici e prebendati «*debent in choro divinum officium nocturnum pariter et diurnum, quantum eis dederit Deus, studiose celebrare.*» Anzi sono al coro tenuti più strettamente dei regolari. Quindi, se mancano dal coro oltre al tempo dalla legge permesso, senza dubbio peccano mortalmente con obbligo di restituire le distribuzioni, se le hanno ricevute; perchè loro vengono dati tali frutti con obbligo e patto che i prebendati recitino l' officio pubblicamente. Perciò hanno anche l' obbligo della residenza personale, come insegna il Fagnano, nel *cap. Conquerentes Ext. de Clericis non residentibus*, e ciò quand' anco la rendita del beneficio sia tenue. Dice egli adunque: «*Textus optime probat, beneficium quantumvis tenue de jure communi obligare ad personalem residentiam ... Ideo quantumcumque minimum, puta viginti solidorum, ex quo habetur pro titulo, de jure communi personalem residentiam requirit, adeo ut non residens beneficio privari debeat.*»

Non basta però che i benefiziati, di cui si tratta, e risiedano nel luogo e assistano o intervengano al coro; ma debbono pur anche

recitare e cantare cogli altri le divine lodi. La ragione è, perchè il beneficio, cui godono, è stato fondato a questo fine, come lo insegna il Concilio di Trento, nella *sess. 24, cap. 12*, dicendo, che la milizia dei benefiziati è stata istituita, «*ut in choro ad psallendum instituto, hymnis et canticis Dei nomen reverenter, distincte, devoteque laudent.*» Quindi, se tralasciano notabilmente di recitare e cantare ad alta voce, prescindendo da qualche legittimo impedimento, peccano mortalmente. Di ciò in adesso non si può più dubitare dopo le due celebri Costituzioni del sapientissimo Pontefice Benedetto XIV, colle quali ha posto questo punto fuori d' ogni controversia. Nella prima *Quum semper*, diretta ai Patriarchi, Arcivescovi e Vescovi d' Italia, al §. 24, dichiara che l' opinione di quei canonici, i quali sostengono di fare il loro dovere e di adempiere le loro parti ognora che presenti sono nel coro, sebbene stieno in silenzio senza aprir bocca, e senza unirsi agli altri nel cantare e salmeggiare, è stata dalla sacra Congregazione del Concilio rigettata e riprovata. Nella seconda poi diretta al Patriarca d' Aquileja Daniel Delfino l' anno 1748, che incomincia *Praeclara decora*, pone a questa materia l' ultima mano, confermando non solo ciocchè detto aveva nella lodata Costituzione, ma eziandio togliendo di mezzo ogni ambiguità, e chiudendo l' adito a qualunque scappata, dice adunque: «*Porro nolumus, inter tot tantaque privilegia eidem capitulo et canonicis (di Verona) concessa numerandum esse illud, quod quemadmodum tibi aequae ac nobis notum est, antiqua traditione contra sacrorum canonum sanctiones, ac nostram praesertim Constitutionem, cujus initium est: Quum super oblata, invecum ab ipsis canonicis, non modo contenditur, sed etiam servatur, interessendi dumtaxat choro, et cum caeteris mansionariis, capellanis, acolytis, et clericis canentibus, psallentibusve adsistendi, numquam vero cum iisdem canendi, psallendive, et si nonnullos eorumdem esse accepimus, qui aliter sentientes a conscientiae angoribus agitantur ex eo quod ea propter se non fecisse fructus suos existiment. Itaque a te, dilecte Fili noster, poscimus et flagitamus, ut non solum hujusmodi ABUSUM et CORRUPTELAM ab ecclesiastica disciplina absonam, et canonicis ordinationibus, ac nostrae quoque Constitutioni contrariam penitus evellere et eradicari adnitaris; verum etiam ipsos suaviter, fortiterque admoneas et hortaris,*

ut in posterum ea qua decet, ac tenentur reverentia choro intersint, adstantque, necnon pari pietate attentione ac vigilantia OMNINO CANTARE vel PSALLERE cum caeteris studeant et contendant. Deinde eisdem edicas et notum facias, nos, quemadmodum per hasce nostras in forma Brevis litteras tibi declaramus et injungimus, discernere et statuere, sicut in eadem Constitutione nostra innuimus, ipsos suosque successores Canonicos choro quidem interessentes, adsistentesque, minime vero canentes psallentesve, NULLO PACTO ex praebendis et distributionibus facere fructus suos, atque adeo RESTITUTIONI obnoxios esse ac fore.»

Anche alla recita dell' uffizio pubblica è necessaria per soddisfare all' obbligo del coro l' attenzione interna. La ragione è perchè viene comandata in coro non già qualsivoglia recita, ma una recita dell' uffizio divota: « *Distincte praecipientes* (così nel cap. *Dolentes de celeb. miss.*) *in virtute obedientiae, ut officium divinum, nocturnum pariter et diurnum, quantum eis Deus dederit, studiose celebrent pariter et DEVOTE.* » Ed oltracciò quando la Chiesa comanda la preghiera, ossia privata ossia pubblica, qual è appunto l' uffizio corale, non intende per verun modo di prescrivere quella recita, che consiste puramente nell' esterno proferimento delle parole, ma intende una recita, che sia umana e religiosa, congiunta coll' interna attenzion della mente, e con affetto di divozione. Il precetto della Chiesa è di una recita dell' uffizio in coro, che dia culto a Dio, non di quella che a Dio rechi ingiuria: la recita senza la debita attenzione della mente è a Dio ingiuriosa, non già religiosa e pia. Chi adunque dice in coro l' uffizio in questa guisa, non adempie il precetto, non soddisfa all' obbligo del coro, ed è lo stesso come se lo ommettesse. Quindi chi in coro non dice l' ufficio divotamente e con attenzione interna pecca mortalmente, e non fa suoi i frutti, cui deve conseguentemente restituire. Ma della restituzione parleremo più sotto.

Ove c' è l' obbligo di coro, deve in coro recitarsi l' uffizio tutto intero. Quindi, secondo la comune sentenza, gravemente peccerebbero que' prelati e superiori, i quali permettessero si ommettesse in coro qualche notevole parte dell' uffizio. Notabile parte si è un' Ora intera; perchè, tralasciandola, si diminuirebbe notabilmente il culto

pubblico a Dio dovuto. Anzi aggiungono alcuni dotti autori, essere peccato mortale anche la omissione in coro di una parte non già notevole per la sua quantità, ma bensì per la sua dignità, come sarebbe quella del cantico *Magnificat* pel grave disordine che ne risulterebbe alla corale uffiziatura, e non senza scandalo del popolo o dei circostanti. Per altro, se per errore o inavvertenza con buona fede in coro venga alcuna cosa ommessa, o cangiata, nè in allora sul fatto, nè dopo si deve o ripetere o supplire; perchè ciò non serve ad altro che a far nascere degli sconcerti, dei disturbi e delle confusioni. Quando si è recitato l' uffizio in coro nell' ordine e maniera, che con buona fede era creduta congrua e giusta, il precetto del coro è adempiuto. Privatamente faccia ognuno quello gli piace. Chi poi in coro prepara ciocchè si deve cantare, o suona l' organo, o fa altre cose per servizio del coro, se frattanto ha ommesso di recitare ciocchè cantano gli altri, è tenuto a supplire privatamente, se le cose ommesse formano una parte notevole; ma non già se si tratta di pochi versetti, che non possono facilmente riassumersi: «*Si aliquem versum omittat (dice Innocenzo IV, cap. 9, de celeb. miss.) non peecat: nec etiam a capite Psalmi propter hoc revertendum est.*» Chi poi non ben intende chi legge o le lezioni o altre cose a cagione della tenuità della voce di chi legge, o della struttura del coro troppo risonante o rimbombante, purchè dal canto suo non manchi di usar diligenza per capir tutto, non è tenuto a ripetere, nè a supplir nulla. Così insegna espressamente S. Antonino, *part. 2, tit. 9, cap. 12, §. 5*, soggiugnendo, che soltanto è colpevole chi non intende ciocchè vien letto a cagione di una volontaria distrazione.

Il luogo, ove debbon recitarsi i pubblici divini uffizii, è la chiesa o quella parte della chiesa che coro appellasi, o ch' è destinata alla recita del divin uffizio, da cui il popolo possa ascoltarlo, ed unirsi alle comuni preghiere. C' è quest' obbligo di recitare l' uffizio pubblicamente in coro nelle cattedrali, nelle collegiate e nelle chiese dei regolari. I canonici sono a ciò strettamente tenuti; ne può il Vescovo loro accordare che uffizino in sacrestia. Così ha definito la sacra Congregazione dei Vescovi, in *Segnina* 12 gennaio 1604. Può nondimeno il Vescovo per qualche giusta cagione, come per il gran freddo, loro

concedere di recitare l'ufficio in sacrestia nei giorni feriali, e non già nei festivi, nei quali deve essere onninamente recitato in coro, come ha determinato la sacra Congregazione dei riti ai 5 di marzo del 1635. Non poche Chiese in tempo d'inverno uffiziano nelle contigue sacrestie. Crederei che in tal punto potessero osservarsi le consuetudini delle Chiese, purchè sieno ragionevoli.

Il tempo proprio della recita pubblica delle Ore canoniche esser dovrebbe appunto quello della loro primitiva istituzione, quello, cioè, che viene significato dal nome stesso delle ore, ed indicato negl' Inni rispettivi, vale a dire il Mattutino circa la mezza notte, le Laudi verso l'aurora, Prima al levar del sole, Terza nel tempo di mezzo fra il levar del sole ed il meriggio, Sesta nel mezzo giorno, Nona nel tempo di mezzo fra il meriggio ed il tramontar del sole, Vespero verso il tramontar del sole, Compieta circa il crepuscolo notturno. Almeno certamente debbono osservarsi su questo punto gli ecclesiastici stabilimenti, e le legittime introdotte consuetudini. Dai regolari hanno ad osservarsi le proprie Costituzioni, e le ordinazioni del loro capitoli generali o provinciali, che possono essere diverse per giuste cagioni. Ove c'è il lodevolissimo uso di dire il Mattutino verso la mezza notte, deve conservarsi. È ristretto in adesso a pochi monasterii di regolari e di monache; ma questi, ove per anco è in vigore questa santa consuetudine, debbono diligentemente conservarla, perch'è una forte base della regolar disciplina. Veggiamo diffatti che tutti quei monasterii, nei quali si vive esattamente a norma della loro regola e Costituzioni, si osserva altresì questo punto di disciplina. L'uso però di presente più comune si è che si dica il Mattutino la mattina assai per tempo, e le ore prima del mezzo giorno distribuite in varii tempi della mattina; il Vespero dopo il meriggio, e la sera Compieta. L'allontanarsi da questa consuetudine, o congiungendo insieme più Ore, o prevenendo o posponendo notabilmente il tempo senza motivo giusto non è esente da colpa, e massimamente rispetto ai superiori regolari, i quali tenuti sono in coscienza a far celebrare l'ufficio divino a tenor della regola e Costituzioni.

Deve anche in coro osservarsi esattamente l'ordine e la serie delle Ore. Queste debbono succedersi ordinatamente, come è stato

dalla Chiesa stabilito; nè è lecito dir le Ore prima del Mattutino, o il Vespero e la Compieta prima delle Ore; e di queste, secondo la diversità dei tempi, altre hanno a recitarsi prima della messa corale, ed altre dopo. E sebbene l'inversione dell'ordine non sia comunemente nella recita privata che peccato veniale: se però facciasi pubblicamente in coro senza motivo assai grave, è un grave peccato; perchè è certamente cosa più grave il pervertire l'ordine delle Ore, che il prevenirne o differirne la recita. Parlasi però della inversione d'ordine nel coro. Quindi non commette veruna colpa chi, entrando in coro senza aver detta la prima Ora, recita cogli altri Terza, o anche Sesta, e poi dica Prima; mentre ciò fa per servire il coro, e unirsi cogli altri.

Almeno quattro religiosi richieggonsi a formare il coro e a soddisfare al precetto della pubblica corale uffiziatura, come sostiene la più comune opinione dei teologi; opinione al certo ragionevolissima, mentre con un minor numero non si può fare, come è manifesto, colla dovuta proprietà e decenza la pubblica uffiziatura, e la recita delle Ore canoniche a due cori. In caso però di necessità, cioè di picciol numero di religiosi esistenti nel monastero, o a cagione dei legittimamente impediti, d'infermi, di assenti, ecc., può bastare anche un minor numero. Quindi nei conventi e monasterii collegiati, quand'anco i religiosi, che possono concorrere al coro, non fossero più di tre, tenuti sarebbero ad uffiziare il coro nel miglior modo che possono. Che anche i novizii non professi possano soddisfare al coro non solo in unione cogli altri religiosi, ma pur anco soli, o in compagnia di un solo sacerdote, che presieda, e faccia le veci di Eddomadario, ella è opinione la più comune fra gli Autori. La loro ragione si è questa, perchè i novizii non professi nelle cose favorevoli vanno del pari coi professi, e sono come professi considerati, cosicchè dir si possono parti e membri della comunità, e conseguentemente possono soddisfare all'obbligo del coro: ed oltracciò, siccome godono i privilegi dei professi, così possono concorrere a portare i loro pesi e ad adempiere i loro obblighi; mentre non perciò possono dirsi sottoposti ai pesi dei professi, ma unicamente poter essi adempierli in luogo dei professi. Si accorda, che il precetto della corale uffiziatura obbliga i

professi (che è la ragione degli Autori della contraria sentenza); e quindi che i novizii non professi non sono obbligati a sottostare a questo peso; ma ciò non prova nè punto nè poco che non possano supplire e soddisfare pei professi in loro mancanza. Altro è che tenuti non sieno a pagar questo debito, ed altro che non possano pagarlo, volendolo fare. Neppure sono tenuti di andare in coro cogli altri pesi della religione, in cui sono, eppure e vanno in coro; e ne portano gli altri pesi. Conchiuderò adunque col Donato, nel *tom. 4, prax. Reg., tract. 18, q. 50*; e dirò, che la sentenza negativa è la più sicura, perchè alla fin fine il servizio del coro è un peso personale dei professi, che riguarda essi medesimi, e non già i novizii non professi; ma ciò non toglie, possa essere altresì adempito per qualche necessità o giusta causa dai non professi per la ragione sopraaccennata.

In tutte quelle chiese, nelle quali si è la lodevole consuetudine di recitare l'uffizio piccolo della beata Vergine oltre l'uffizio divino, deve essere ancor questo in coro recitato. La ragione è, perchè San Pio V nella sua Bolla ha bensì dispensato quei che servonsi del Breviario Romano, dal recitare l'uffizio piccolo della beata Vergine, dei Morti ed i Salmi penitenziali; ma ha nel tempo stesso eccettuato le chiese indicate, soggiungendo: «*Hoc autem concedimus sine praejudicio sanctae consuetudinis illarum ecclesiarum, in quibus officium parvum B. Mariae Virginis in coro dici consueverat; ita ut in praedictis ecclesiis servetur ipsa laudabilis et sancta consuetudo celebrandi more solita praedictum officium.*» Questa obbligazione però strigne la comunità, e non già i privati fuori di coro; purchè non ci sia una legge particolare che ciò comandi, come si è nell'ordine dei predicatori, in cui sotto il maestro generale Antonino Cloche è stato dichiarato essere tenuti tutti i religiosi dell'ordine a recitare questo uffizio anche privatamente e fuori di coro. L'orazione *Sacrosanctae et individuae Trinitati* composta da S. Bonaventura col *Pater* ed *Ave* che suol recitarsi dopo l'uffizio, non è di obbligo nemmeno in coro; è però cosa ottima il recitarla, perchè col mezzo di essa, per concessione di Leone X, si consegue la remissione delle colpe per umana fragilità commesse nella recita dell'uffizio.

Delle cagioni, che scusano dalla recita dell'uffizio.

L'impotenza fisica, l'impotenza morale, la giusta e legittima dispensa sono quei titoli che scusano dalla recita dell'uffizio. Che la impotenza ossia fisica ossia morale scusi dall'adempimento di questa obbligazione non si può dubitarne, perchè delle cose impossibili non ci è legge, obbligo o precetto. Questa impotenza può esserci per molte cagioni. Chi per infermità o per impedimento di lingua non ha l'uso della favella non è tenuto a leggere o scorrere mentalmente le Ore canoniche, mentre il precetto è di recita vocale: come pure nemmeno è obbligato ad ascoltar chi le recita, perchè il precetto è di recitarle. Farà molto bene a recitarle mentalmente o ad ascoltarle, ma a ciò fare non è tenuto. Il sordo poi non è scusato, perchè può leggere e può proferir le parole, e quindi può le Ore canoniche recitare: e s'è canonico, non è perciò dispensato per verun modo dal coro, ma è tenuto ad intervenire.

Il cieco, se sa l'uffizio a memoria, è tenuto a recitarlo, come pure chi si trova senza breviario. Può questi adempiere comodamente il precetto: adunque è tenuto a farlo. Quanti non ci sono, i quali veggono perfettamente, e nondimeno dicono l'uffizio a memoria? Non è già necessario il leggere le canoniche preci, ma bensì il pronunziarle o recitarle. Il cieco quindi è tenuto per quanto lo assiste la memoria, e fin ove questa si estende. Se non tiene a memoria l'uffizio proprio di questo giorno, ch'è di feria, o proprio di un santo particolare, ma tiene quello di comune, deve questo recitare. La ragione n'è chiara; perchè quando concorrono due precetti, se non si può osservarli tutti e due, ma un solo, si deve adempiere questo solo. Il precetto di recitare l'uffizio divino è il principale e spetta alla sostanza, ed il precetto di quell'uffizio particolare in quel tal giorno è un precetto distinto, secondario e meno principale. Adunque se questo secondo non può osservarsi, l'altro deve esserlo, giacchè può essere osservato. Niuno però è obbligato ad imparare l'uffizio a memoria; mentre la Chiesa non obbliga ad una straordinaria e troppo difficile diligenza.

Molti ci sono, i quali non possono dire l'uffizio soli, ma possono recitarlo con un compagno, come i ciechi, i cagionevoli ed infermi, quei che hanno la vista pregiudicata ed offuscata, ed altri di simil fatta. Questi, secondo la più comune e più probabile opinione, se non possono avere un compagno se non con pagamento, tenuti non sono a procacciarselo con tanto peso. Quindi recitando da sé quella porzione, che possono, soddisfanno al lor dovere. Ma se possono averlo comodamente, tenuti sono a prevalersene e recitare con esso le Ore canoniche. La ragione è perchè i precetti della Chiesa debbono adempersi nel miglior modo a sé possibile, e si deve far uso dei mezzi ordinarii per eseguirli; nè dir si possono impotenti ad osservarli quei che con mezzi ovvii e comuni possono adempierli. Adunque chi ha in pronto un compagno, che lo aiuta, e può prevalersene senza incomodo e senza spesa, è tenuto a prevalersene e recitare con esso il divino uffizio; poichè non può per verun modo considerarsi come assolutamente impotente a recitarlo. Così la sentenza comunissima fra i dottori. Chi poi non ha il comodo del compagno, dica quello che può o sa a memoria, e soddisfa all'obbligo suo. Trattandosi però di un cieco o troppo pregiudicato nella vista, meglio questi farebbe ad impetrare dalla sacra Congregazione la commutazione delle Ore canoniche in altre preci.

Se l'ecclesiastico cieco è canonico non ha obbligo alcuno d'intervenire al coro. Veramente il padre Suarez con molti altri ha insegnato tutto l'opposto, appoggiato ad alcune dichiarazioni della Congregazione del Concilio. Ma Benedetto XIV, avendo esaminato questo punto nella *Istit.* 107, §. 8, n. 45, fa vedere con altri Decreti della sacra Congregazione, che n'è dispensato. Ecco le sue parole: « Fra » gl'infermi senza dubbio deve annoverarsi il povero cieco, e varii » sono a pro del cieco i Decreti della sacra Congregazione. « Non te- » neri, essa rispose, *Horis canonicis intervenire* (parlasi del cieco) *nec » in choro eam officii partem, quam memoriter tenet, recitare, et nihilo- » minus lucrari distributiones quotidianas, perinde ac si interesset:* » ed » essendo nata controversia, se si dovevano le distribuzioni dal gior- » ni in cui diventò cieco, o dal giorno in cui dichiarò che voleva » essere ammesso come presente, la sacra Congregazione ai 29 di

• gennaio 1661, al *lib. 22* dei Decreti rispose che si doveva dal di
• che diventò cieco. »

Chi senza sua colpa trovasi privo di breviario, è scusato della recita, purchè dica quella parte delle Ore canoniche, che tiene a memoria; perchè all' impossibile niuno è tenuto. Esce di casa un ecclesiastico, e punto non gli sovviene di seco portare il breviario; oppure crede ritrovarlo ivi ove si porta. Se l' obblivione o la persuasione è incolpevole, non pecca, non recitando se non ciò che sa a memoria, perchè il precetto non obbliga oltre le forze. Chi poi n' è privo per propria colpa, o l' ha gittato in mare, o se n' è privato col pravo fine di rendersi impotente a recitare l' uffizio, non solo pecca gravemente in quell'azione con cui si priva di Breviario; ma pecca altresì fin a tanto persiste nella sua pessima deliberazione di non recitarlo. Ma subito che cangia volontà, e si pente dell' azione sua malvagia, cessa di peccare ed è scusato della recita, perchè impotente ad effettuarla. È però tenuto ad usare ogni possibile diligenza per provvederselo quanto prima, e frattanto deve recitare quello può e la memoria gli suggerisce, perchè deve ognuno soddisfare all' obbligo suo nella miglior maniera a sè possibile, e se è tenuto ciò fare chi incolpevolmente lo ha perduto o n' è privo, molto più certamente dovrà farlo chi se ne è privato a bella posta.

I viaggiatori non sono scusati dalla recita dell' uffizio, mentre possono dirlo viaggiando a piedi, a cavallo, o in cocchio. Il viaggiare in qualunque maniera non impedisce il pregare e lodar Dio. S. Gregorio Nisseno, nel viaggio che fece coi suoi compagni verso l' Arabia, mai tralasciò di recitare, com' egli stesso attesta, le Ore consuete, come se stato fosse nel suo manastero: « *Vehiculum, scrive, nobis pro ecclesia et monasterio erat omnibus per totam viam psallentibus.* » Può anche chi fa viaggio giornaliero recitare il Mattutino la sera innanzi, o la mattina prima di partire, quindi con poco o niun incomodo recitare in viaggiando le Ore, e giunto la sera al termine o all' albergo pagare il rimanente del suo tributo. In somma chi viaggia non è scusato dal recitare l' uffizio, perchè può in una maniera o nell' altra adempiere questo suo dovere.

Scusa l' infermità, se però è tale e tanta, che senza notabile

nocumento il malato non possa recitare l'uffizio: che s'è leggiera non esenta almeno da tutto. Il male, che impedisce l'infermo dal recitare, p. e., il solo Mattutino, non lo scusa dalla recita delle altre Ore; e l'infermo, che non può recitare l'uffizio nel tempo debito, e lo può in altro tempo, avanti, o dopo, senza pericolo di notevole nocumento, è tenuto a recitarlo. Quindi chi è travagliato dalla febbre terzana o quartana non è assolutamente esente dal peso dell'uffizio, purchè le febbri non avessero reso il corpo sì debole, ed il capo sì infermo, che senza notevole danno o incomodo non potesse recitarlo. Finalmente se dubita l'infermo sia o no tenuto alla recita dell'uffizio deve stare al parere d'un medico perito e probo, o d'altra persona savia e intendente. Se non può avere la decisione di questi, faccia egli stesso qualche esperimento. Se recitandolo non prova veruno scapito o accrescimento di male, paghi a Dio con confidenza questo tributo. Nel caso però di dubbio il miglior partito per liberarsi da ogni angustia e perplessità si è il chiedere la dispensa al superiore, al quale massimamente in queste circostanze compete la facoltà di dispensare.

Che talvolta l'occupazione esteriore scusar possa dalla recita dell'uffizio, è cosa certa. Ma affinchè giunga ad esentare dall'osservanza di questo precetto, deve essere grave, onesta e tale che non possa nè omettersi nè differirsi senza grave scandalo, o grave danno spirituale o proprio o del prossimo. In corto dire, ci vuole in concorrenza un precetto maggiore per far cessare il precetto delle Ore canoniche. Quindi chi predica ogni giorno in tempo di quaresima, non è esente dall'obbligo dell'uffizio; primamente perchè la esperienza dimostra, che predicare nella quaresima cotidianamente, e dire nel tempo stesso l'uffizio ogni giorno sono due cose che possono molto bene unirsi insieme. Tutti i predicatori timorati, e sono moltissimi, mai a cagione delle prediche anche quaresimali e cotidiane tralasciano di dire l'uffizio, e sanno trovare il tempo e per istudiare la predica e per recitare le Ore canoniche. Non è adunque la cotidiana predicazione un impedimento, o una causa legittima, ch'esi dalla recita dell'uffizio. Inoltre questa è un'opera non necessaria, ma può anche liberamente lasciarsi. Adunque chi non può insieme comporre queste due cose, tralasci di predicare. Ma si dirà, che la carità verso il prossimo

prevaler deve alla recita dell'uffizio. Verissimo. Ma chi sarà quel predicatore, che abbia il coraggio di asserire, aver il prossimo delle sue prediche tal bisogno, che debba predicare anche col dispendio dell'uffizio divino? In qualche caso repentino, in qualche particolare circostanza potrà il predicatore essere scusato dal soddisfare questo tributo. Un incomodo sopraggiunto, un grave dolor di capo, uno sconcerto affittivo di stomaco, per cui non può in tal giorno insieme e predicare e dir l'uffizio, può essere un giusta ragione di ometterne la recita, onde poter predicare. Ma in virtù di tale quotidiano ministero niuno è esente dall'obbligo dell'uffizio.

Se non esime dall'obbligo dell'uffizio la cotidiana quaresimale predicazione, ella è cosa chiara, che nemmeno potrà esimere la meditazione delle cose divine. La ragione è quella stessa poc' anzi accennata; cioè perchè siffatta meditazione, sebbene ottima in sé stessa, è però libera, e liberamente intrapresa; nè mai un'azione libera ed arbitraria, per quanto pia e buona ella siasi, ha ad impedire un'opera comandata; anzi se ciò si facesse a bello studio per questo fine, più non sarebbe una meditazione pia, ma un illecito impedimento di un'opera di precetto e di un'orazione comandata. Lo stesso dicasi della pellegrinazione, la quale sebbene sia un'opera parimente pia e religiosa, nè deve essere ai precetti preferita, nè impedire il loro adempimento. Molto meno poi scuserà la censura, da cui taluno trovasi vincolato, come la sospensione, la scomunica, l'interdetto e simile; perchè gli scomunicati se non possono concorrere alla recita pubblica, non sono però esenti dalla privata, giacchè niuno deve riportar vantaggio dalla propria iniquità.

Quanto ai confessori, se veramente in tempo di giubbileo o in altra occasione sono occupati tutto il giorno nell'ascoltare le confessioni in guisa, che loro manchi il tempo di recitare il Breviario, sono dispensati dall'obbligo di recitarlo. In tal caso deve trasandarsi il precetto dell'uffizio per adempiere il precetto della carità, che a quello dell'uffizio onninamente dee prevalere. Ma è necessario avvertire, che siffatti casi avvengono ben di rado. Quindi è, che non può ammettersi per regola universale, essere lecito, per aver esercitato tutto il giorno il ministero di ascoltare le confessioni, o per aver assistito anche tutta la notte

o più notti ai moribondi, tralasciare di recitare l'uffizio; ma si deve por mente nei casi particolari alle circostanze, alla necessità, alla difficoltà, alla fatica, alla stanchezza, e ad altre cose: e se mai dopo averle tutte considerate rimane pur anche alcuna dubitazione, dovrà ricercarsi al superiore la dispensa o la commutazione in altre orazioni più facili e più brevi.

Scusa certamente dalla recita dell'uffizio, o, a meglio dire, dalla colpa della omissione di recitarlo la incolpevole dimenticanza, ossia obblivione, e sì pure l'invincibile inavvertenza. Egli è però vero, che chi sa d'esser soggetto a dimenticarsi di recitare qualche Ora canonica, massimamente quando non la recita all'ora consueta, è tenuto a far uso dei rimedii adattati a risvegliarne la reminiscenza col mettere qualche segno patente, per cui venga a tempo del suo obbligo ammonito, oppur anche prevenire il tempo, onde ischivare il pericolo di dimenticarsi. Che se mai, ad onta del segno posto, e delle praticate convenienti diligenze, nasca nondimeno la inavvertenza, la obblivione, la dimenticanza di qualche parte di uffizio, non dovrà ciò ascriversi a colpa almeno grave.

Chi per qualsivoglia giusto titolo o ragione è esente dall'obbligo di recitare una parte dell'uffizio, quand'anco fosse la principale, non è perciò dispensato dal rimanente, ma è tenuto a recitare le altre, o altra parte. Ciò è manifesto dalla proposizione 64, dannata da Innocenzo XI, che diceva: « *Qui non potest recitare Matutinum et Laudes, potest autem reliquas Horas, ad nihil tenetur, quia major pars trahit ad se minorem.* » Taluno per debolezza di capo o di vista è impedito dal leggere il Mattutino e le lezioni; ma non lo è per recitare le altre Ore, cui senza difficoltà può dire. A recitar queste egli è obbligato. Lo stesso dicasi di un malato di non grave infermità. Se non può dir tutto, è tenuto a dire quella parte che può. Se poi la infermità è grave, questa esenta l'infermo assolutamente dal debito dell'uffizio, e quindi a niuna parte è tenuto. In caso di dubbio ha a ricorrersi al superiore per la dispensa, come si è detto.

Chi non ha nè può avere alla mano un breviario del proprio rito, ma uno ne ha d'altro rito, p. e., in luogo del Breviario Romano un breviario benedettino, domenicano, ecc., oppure in luogo del bene-

dettino o domenicano il romano, è tenuto a recitare l'uffizio. La ragione è, perchè ci sono qui due precetti, uno generale e comune, che obbliga tutti gli ecclesiastici alla recita delle Ore canoniche, e l'altro più particolare di recitarlo secondo il tale o tale rito. Il primo è sostanziale e principale, ed il secondo è accessorio e meno principale. Chi adunque non può adempiere ambi i precetti, è tenuto ad osservare quello può; tanto più che quello che può adempiere è il sostanziale, come dissi, e principale. Ma ammettiamo se così si vuole, la ipotesi dei difensori della opposta sentenza, cioè che sia un precetto solo prescrivente e l'una e l'altra cosa, cioè la recita dell'uffizio nel tale o tale rito. E che perciò? Anche il precetto imponente la recita intera dell'uffizio divino è un precetto solo; e nondimeno, perchè nell'uffizio divino la materia comandata è divisibile, chi non può recitarlo tutto, è tenuto a dire la parte che può. Adunque per parità di ragione, benchè fosse un unico precetto prescrivente insieme la recita e la forma dell'uffizio da recitarsi, pure contenendo in sé due parti separabili, ne siegue che debbasi adempierne una almeno quando non si possono amendue. Nè osta punto ciocchè aggiungono, cioè aver S. Pio V definito: « *Teneri quoscumque ad Horas canonicas, tenentur ad dicendum ex praescripto hujus breviarii, et neminem ex his nisi hac sola formula satisfacere posse.* » Se adunque non soddisfa chi fa uso di altra forma o di altro rito, egli è chiaro, che nemmeno è tenuto a servirsi di breviario d'altro rito. Ma, sia detto con loro buona pace, è cosa evidente, che il precetto di S. Pio riguarda unicamente la volontaria mutazione di rito, la quale a chicchessia è vietata, e non già la necessaria per adempiere il precetto principale o la parte del precetto principale. Chi ha comodo di proprio breviario e dice l'uffizio con breviario d'altro rito non adempie il precetto. Ecco il senso delle parole del S. Pontefice ovvio e chiaro. Ma chi non potendo avere breviario proprio recita l'uffizio con breviario di altro rito, adempie ottimamente il precetto; e chi in tal caso ricusa di servirsene e tralascia di dire l'uffizio colla scusa di non aver alle mani il breviario del proprio rito, manca al suo dovere, e pecca di ommissione. Imperciocchè s'è dannata la proposizione, la quale esentava dalla recita della parte minore dell'uffizio chi non poteva

recitare la maggiore, a più forte ragione ha a rigettarsi la sentenza, che libera assolutamente da tutto l'ufficio chi può recitarlo tutto con un breviario di altro rito, il che è una cosa accidentale in ordine alla sostanza del canonico ufficio. Chi adunque trovasi privo del breviario del suo rito, è tenuto a recitarlo con breviario di altro rito nella miglior maniera che può, aggiugnendo però o tralasciando, se vuole, quelle cose che più si allontanano dal suo rito e lo cangiano.

La dispensa dell'ufficio può per giusta cagione concedersi dal Sommo Pontefice anche ai benefiziati; perchè il peso delle Ore canoniche è di diritto ecclesiastico, in cui il Papa può dispensare. E quand'anco si concedesse ciò essere riguardo ai benefiziati in qualche maniera di diritto naturale, come lo è l'osservanza delle feste, dei digiuni e d'altre cose; siccome però siffatte obbligazioni sono di diritto ecclesiastico quanto alla determinazione, così il Sommo Pontefice può dispensare in tutte queste cose in quanto cadono tutte sotto un precetto di diritto positivo. Perocchè dobbiam distinguere il diritto naturale, che vieta alcuna cosa perchè cattiva, da cui niuno può dispensare, dal diritto naturale precipiente un qualche bene indefinitamente, e soggetto alla determinazione del diritto positivo. Da questa legge in quanto positiva può il Papa dispensare. Dissi però *per giusta cagione*; perchè la dispensa senza giusta causa secondo la più probabile e vera sentenza non solo è illecita, ma anche invalida; perchè in tal caso non sarebbe una dispensa ragionevole e legittima, ma piuttosto una vera dissipazione. La suprema podestà è stata al Sommo Pontefice, conceduta non già per la dissipazione, ma per la edificazione, per la utilità della Chiesa, non già pel comodo privato di chichessia; e massimamente con danno del terzo, come avviene nei benefiziati, cioè dei fondatori, la di cui pia volontà nella fondazione dei beni rimane delusa, e le loro anime delle dovute preghiere defraudate, e Dio Signore privato delle debite lodi.

I Vescovi non possono dare ai loro chierici dell'ufficio un' assoluta e perpetua dispensa; come neppure i prelati regolari ai loro soggetti. La ragione è perchè un inferiore non ha podestà sopra una legge fatta dal superiore: e la legge che impone a tutti i chierici la recita dell'ufficio viene da una podestà superiore, qual è la Chiesa.

Nei casi però occorrenti possono i Vescovi a misura delle esigenze e circostanze e per giusta cagione dispensare o da tutto o da parte dell'uffizio i proprii chierici, sì per consenso del supremo Capo della Chiesa ragionevolmente presunto, e sì ancora in forza di consuetudine già introdotta. Lo possono altresì i prelati regolari rispetto ai religiosi loro soggetti, massimamente in tempo d'infermità, e di convalescenza, come pure ne' casi dubbii; perchè sono dessi come Vescovi relativamente a tali religiosi. Lo possono anche in tali casi in virtù dei loro privilegi, e finalmente anche per una consuetudine già introdotta. E possono accordare tali dispense per giusta cagione nelle circostanze già accennate non solo i generali e provinciali, ma anche i superiori conventuali e locali.

Dell'obbligo dei benefiziati di restituire i frutti per la omissione dell'uffizio.

Agli ecclesiastici benefiziati, che tralasciano di recitare l'uffizio viene imposta dal Concilio Lateranese sotto Leone X, *can. 9*, confermato e dichiarato da S. Pio V, la restituzione dei frutti del loro benefizio. Ecco il decreto del Concilio, tradotto nell'italiana favella:

« Decretiamo, ed ordiniamo, che ciascuno avente qualche benefizio o con cura, o senza cura, se dopo sei mesi dell'ottenuto benefizio non recita l'uffizio divino; toltone il caso di legittimo impedimento, non faccia suoi i frutti *pro rata* della omissione dell'uffizio, e del tempo; ma debba impiegare siffatti frutti come ingiustamente ricevuti nelle fabbriche di essi benefizii, o in limosina ai poverelli. Che se mai oltre al detto spazio di tempo persevera contumacemente in tale negligenza, premessa una legittima ammonizione, venga spogliato del benefizio stesso mentre il benefizio vien dato per l'uffizio. S'intenda poi esserci l'omissione sufficiente, onde possa essere spogliato del benefizio, se entro quindici giorni due volte almeno il benefiziato non recita l'uffizio. » Così il Concilio. S. Pio V poi confermò e dichiarò il decreto del Concilio nella sua Costituzione *Ex proxima*, in cui premesso il decreto di esso Concilio, così si esprime: « Ma molti rimangono sospesi per non sapere come abbia ad

» intendersi quel *pro rata omissionis*. Noi pertanto volendo a questa
 » cosa provvedere più chiaramente e più espressamente, decretiamo,
 » che quel beneficiato, il quale avrà tralasciato uno o più giorni di
 » recitare le Ore canoniche, perda tutti que' frutti del beneficio o be-
 » nefizii, che corrispondono a quel giorno, o a quei giorni, se coti-
 » dianamente si dividessero; e chi ommette il solo Mattutino perda la
 » metà; chi le altre Ore tutte, l'altra metà; e chi finalmente un' Ora
 » sola la sesta parte de' frutti del giorno stesso. Che se taluno addetto
 » al coro, ommessa la recita di tutte le Ore canoniche, assista cogli
 » altri al coro colla sola sua presenza, e pretenda di avere con ciò
 » lucrati i frutti e le distribuzioni come assegnate secondo gli statuti,
 » consuetudine, fondazione, o altro per la sola presenza, questi altresì
 » oltre alla perdita dei frutti e delle distribuzioni, sappia, che ha com-
 » messo un grave peccato. Quegli parimenti, il quale entro lo spazio
 » dei primi sei mesi non ha detto l'uffizio, se non è scusato a cagione
 » di qualche legittimo impedimento, sappia, che ha commesso un
 » grave peccato, dichiarando, essere parimenti compresi in questa
 » legge cogli anzidetti tutti quei, che posseggono prestimonii, porzioni
 » prestimoniali, e qualsivoglia altro beneficio quantunque non porti
 » seco nè richiegga veruna sorta di servizio. Ma chiunque in qualità
 » di chierico gode pensioni, frutti, od altri beni ecclesiastici lo di-
 » chiariamo nel predetto modo obbligato a recitare l'uffizio piccolo
 » della B. Vergine, e soggetto ancor esso alla perdita delle pensioni,
 » de' frutti, e de' beni stessi. » Fin qui il santo pontefice.

Il decreto è assai chiaro, nè abbisogna di commenti. Soltanto dispu-
 tano i teologi ed i canonisti, se tenuti sieno a restituire que' benefi-
 ziatì, i quali han ommesso di recitare l'uffizio nei primi sei mesi. La
 ragione di dubitare nasce dal vedere per una parte che S. Pio V,
 dice apertamente, che peccano mortalmente quei che ommettono la
 recita dell'uffizio nei primi sei mesi, ma per l'altra che nulla dice
 della restituzione, anzi sembra voglia da tale obbligo esentarli, men-
 tre inculca siffatto peso soltanto dopo i sei mesi. Quindi è, che pa-
 recchi teologi dei più recenti gli assolvono interamente e franca-
 mente da questa obbligazione. Ma altri molti teologi e canonisti si
 antichi che moderni sostengono, che sebbene tenuti non sieno a resti-

tuire in forza di essa Costituzione, sono però tenuti per precetto di diritto naturale. La ragione è, perchè, dicono, il diritto naturale richiede, che ciò ch'è stato dato per qualche azione, non possa ritenersi ma debba restituirsi, se l'azione non è posta. Il beneficio si dà per l'ufficio « *Beneficium datur pro officio.* » Adunque il diritto naturale richiede, che o si reciti l'ufficio, o non si ricevano i frutti, e si restituiscono i già ricevuti. E per verità la collazione dei beneficii (come confessano anche i moderni teologi) racchiude il contratto *do ut facias*. Ora in tal fatta di contratti quando una parte dà dal canto suo ciò di cui è convenuta, anche l'altra parte è tenuta a corrispondere ciò a cui si è impegnata, altramente è obbligata senza meno alla restituzione. Egli è chiaro e manifesto, che un ecclesiastico beneficiato, il quale omette volontariamente nei primi sei mesi di recitare l'ufficio pecca mortalmente, e commette un grave peccato contro la giustizia, cui viola col non adempiere il patto. Adunque è tenuto alla restituzione. E questa è l'opinione più probabile e più sicura, da cui in pratica niuno deve allontanarsi.

Questa restituzione da farsi dal beneficiato a tenore del decreto e dichiarazione di S. Pio V obbliga in coscienza eziandio prima d'ogni sentenza del giudice. Così ha chiaramente definito Alessandro VII condannando la tesi n. 20, che diceva: « *Restitutio a Pio V imposta beneficiatis non recitantibus, non debetur in conscientia ante sententiam declaratoriam iudicis.* » Nè a questo debito può soddisfare colle limosine fatte prima della omissione dell'ufficio; perchè così appunto ha dichiarato lo stesso Pontefice colla condanna della 57 proposizione, che asseriva: « *Restitutio fructuum ob omissionem Horarum suppleri potest per quascumque eleemosynas, quas ante beneficiarius de fructibus sui beneficii fecerat.* »

Egli è poi assai probabile, che soddisfi il beneficiato al debito di restituzione colle limosine posteriori alla omissione, quantunque fatte non con intenzione di soddisfare, perchè a ciò egli non avverte; poichè ha a credersi onninamente aver lui avuto l'intenzione generale e virtuale di soddisfare pei debiti se ne ha. Ogni uomo prudente, che fa limosina, credesi avere questa generale implicita intenzione di soddisfare prima di tutto ai debiti suoi indeterminati, posto che ne

abbia. Molto più adunque deve supporsi e credersi in un beneficiato. Quando adunque non vi sia nel beneficiato, conscio del suo debito, una positiva contraria intenzione, e quando le limosine non sieno fatte puramente col superfluo al proprio sostentamento, mentre queste sono altronde ai poveri dovute, e purchè queste limosine alla sua omissione posteriori sieno uguali al debito, sembra che ciò basti per soddisfare.

Dalle parole già allegate del Concilio Lateranense e della Costituzione di S. Pio V, chiaro apparisce a chi debba farsi la restituzione dei frutti per l'ommissione dell'uffizio. Debbono cioè essere impiegati o nella fabbrica del beneficio, o in sollievo dei poverelli: «*Quicumque . . . eos tamquam injuste perceptos in fabricam ipsorum beneficiorum, vel pauperum eleemosynas erogare teneatur.*» Sta pertanto in libertà del beneficiato, che ha ommesso l'uffizio, il dare i frutti del beneficio soggetti alla restituzione o alla fabbrica del beneficio, o ai poveri. Nè è uopo, che gl'impieghi precisamente nell'ornato o vantaggio della Chiesa; ma può anche spenderli ed applicarli o al ristoro della fabbrica o casa, in cui sogliono abitare i beneficiati, o nella riparazione e cultura dei fondi e dei campi; perchè la Costituzione non dice, *fabricae Ecclesiae beneficium*, ma solamente *fabricae beneficium*, e sotto il nome di fabbrica del beneficio vengono tutte le cose da noi indicate.

Ma potrà egli, il beneficiato, s'è povero, applicarli a sè medesimo, e compiere così all'obbligo di restituire? Quantunque da non pochi teologi venga ciò accordato al beneficiato povero, ella è tuttavia una cosa, che seco porta delle non piccole difficoltà. E primamente egli è certo, che e il Concilio e S. Pio V, colla privazione dei frutti hanno voluto punire i beneficiati negligenti e privarli della mercede, cui non hanno guadagnato. Ora quando lor si conceda di applicarli a sè medesimi per qualsivoglia titolo, e ritenerseli, ecco resa frustranea e vana la mente del Concilio e del Pontefice. In secondo luogo egli è parimenti certo, che niuno esser può buon giudice nella propria causa; ed è cosa troppo pericolosa il lasciare al beneficiato il giudizio della sua propria povertà: perocchè è facilissimo ch'ei s'inganni nel credere di trovarsi in quel dato grado di povertà, in cui

veramente non è. Quindi giudico del tutto necessario, che il beneficiato non faccia mai di proprio arbitrio a sè stesso l'applicazione di tali cose, ma debba prima consultarsi con qualche uomo prudente e dotto, e starsene al di lui giudizio. Ed oltracciò nel caso di un giudizio favorevole non potrà mai applicare a sè medesimo se non quel tanto che basti a sollevare la presente sua povertà: e siccome non distribuirebbe ad un sol povero tutti i frutti se sono pingui e abbondanti; così non può nè deve applicarli tutti a sè medesimo, ma quei solamente che sono necessari e sufficienti a sollevare la presente sua indigenza, distribuendo poi il rimanente ad altri poveri.

Tenuti sono alla restituzione dei frutti non solo quei beneficiati che non recitano l'uffizio, ma eziandio quei che non lo recitano colla debita attenzione. Così noi non la sentiamo coi dottissimi Suarez, Silvio, Navarro, Soto ed altri molti contro alcuni troppo benigni teologi, i quali liberano siffatti beneficiati dall'obbligo della restituzione; perchè dicono, la restituzione viene imposta ai beneficiati che omettono di recitare l'uffizio, ma non già a quei che lo recitano distrattamente. Non si può inventare ragione più vana e men soda. Il precetto della Chiesa a che obbliga i beneficiati? ad una recita delle Ore canoniche puramente vocale e materiale? No certamente. Gli obbliga ad una recita religiosa e pia, che dia culto a Dio, non già che a Dio rechi ingiuria. La recita dell'uffizio divino senza la dovuta attenzione della mente, non è religiosa, non pia, ed è ingiuriosa a Dio. Adunque chi volontariamente recita l'uffizio senza attenzione, non adempie il precetto, ed è lo stesso come se l'omettesse. Può dirsi bensì, che chi recita l'uffizio distrattamente posto abbia il materiale dell'opera, ma non può mai dirsi che vi abbia posto la forma, lo spirito e l'anima dell'orazione e della lode di Dio; e per altro gli è certo, che la Chiesa comanda quella recita, che sia vera orazione e vera lode di Dio. Adunque quei beneficiati che dicono l'uffizio senza attenzione e peccano mortalmente e debbono restituire.

Debbono parimenti restituire quei prebendati, che non salmeggiano in coro e non cantano ad alta voce cogli altri beneficiati. Questo è un punto in adesso fuori d'ogni controversia, perchè definito chiaramente dal sapientissimo pontefice Benedetto XIV, nella sua

Costituzione dell'anno 1748 *Praeclara decora*, in cui, dopo aver detto, che i canonici non soddisfanno colla sua presenza al coro, ma tenuti sono a salmeggiare e cantar cogli altri benefiziati, soggiunge: « *Deinde eisdem edicas* (parla al Patriarca d'Aquileja, a cui la Costituzione è diretta) *et notum facias, nos, quemadmodum per hasce nostras in forma brevis litteras tibi declaramus, et injungimus, decernere et statuere, sicut in eadem Constitutione nostra* (che incomincia *Quum semper*, diretta ai Vescovi dell'Italia) *innuimus, ipsos suosque successores canonicos choro quidem interessentes adsistentesque, minime vero canentes, psallentesque. NULLO PACTO ex praebendis et distributionibus FACERE FRUCTUS SUOS, atque adeo RESTITUTIONI obnoxius esse ac fore.* » La cosa dunque è decisa. I canonici, che non cantano e non salmeggiano in coro, non fanno suoi i frutti del beneficio, e tenuti sono a restituirli; nè l'opposta sentenza si può sostenere. Veggansi i §§. 3 e 13 della *Istituzione 107* di esso gran Pontefice, nei quali tratta questo punto, e con vasta erudizione, copia di argomenti e ragioni affatto convincenti difende questa stessa dottrina.

Quegli ecclesiastici che posseggono un beneficio curato, stando alla Costituzione Piana confermativa e dichiarativa del Decreto del Concilio Lateranense, tenuti sono, se ommettono di dire l'uffizio, a restituire tutti i frutti del beneficio, non solo corrispondenti alla recita dell'uffizio stesso, ma pur anco agli altri ministerii. Così la sentono fondati su di essa Costituzione insigni teologi e canonisti. Pare anche a me, che ciò infatti da essa manifestamente si raccolga e si conchiuda. Dice il S. Pontefice: « *Ex proximo Lateranensi Concilio emanavit, ut quicumque habens beneficium ecclesiasticum CUM CURA et SINE CURA animarum, si post sex menses quam illud obtinuerit, divinum officium . . . non dixerit, beneficiorum suorum fructus pro rata omissionis officii et temporis suos non faciat.* » Dichiarò adunque il santo Padre di decretare intorno ai benefizii semplici e curati. Dichiarò egli poscia cosa debba intendersi per quel *pro rata omissionis*, e così definisce: « *Statuimus, ut qui Horas omnes canonicas uno vel pluribus diebus intermiserit, OMNES beneficii, seu beneficiorum suorum fructus, qui illi vel illis diebus responderent, quotidie dividerentur, amittat.* » Tutti adunque i benefiziati perdono per la sola ommissione dell'uffi-

zio tutti i frutti dei loro benefizii o sieno semplici o sieno curati. Senza fare un' aperta violenza alle parole della Costituzione, ed al di lei senso ovvio e naturale non si può dire altrimenti. Ella è dunque cosa evidente, che S. Pio V, non solo ha privato i benefiziati, che non recitano l' uffizio degli emolumenti e dei frutti alla recita dovuti; ma di più ha voluto punirli col privarli eziandio di quei frutti, ai quali avevano qualche diritto a cagione degli altri ecclesiastici ministerii ricercati dal loro benefizio. Nè sia di ciò maraviglia; mentre lo stesso santo Pontefice in seguito stabilisce nella stessa Costituzione, che il benefiziato, quantunque assista al coro colla sua presenza, e sebbene gli si debbano i frutti e le distribuzioni anche per la sola presenza, venga nondimeno di essi privato, e tenuto sia a restituirli se ommette di recitare l' uffizio: eppure sembra una cosa contraria al diritto di natura, che allo stesso modo privato venga chi presta alcuna cosa, come fa il nostro benefiziato, il quale va in coro, e chi non presta affatto nulla, come fa quel benefiziato, il quale, non solo non dice l' uffizio, ma nemmeno va in coro nè al coro assiste colla sua presenza. È adunque una pena tanto nell' uno quanto nell' altro caso la privazione di ogni frutto, con cui il santo Padre ha voluto punire la negligenza di quei benefiziati, che ommettono volontariamente e colpevolmente di recitare l' uffizio.

Dice S. Pio V, nella sua Costituzione: « *Declaramus, praestimonia, praestimoniales portiones et qualiacumque alia beneficia etiam nullum servitium omnino habentia obtinentes cum predictis pariter contineri.* » Poscia soggiunge: « *At quicumque pensiones, fructus, aut alias res ecclesiasticas ut clericus percipit, eundem modo praedicto ad dicendum officium B. Mariae Virginis decernimus obligatum et pensionum, fructuum, rerumque ipsarum amissionis obnoxium.* » Il prestimonio, ossia porzione prestimoniale altra cosa non è se non uno stipendio, che tratto dalle rendite ecclesiastiche si dà ai chierici in sussidio della vita e loro sostentamento. I prestimonii conferiti in titolo perpetuo di benefizio, sebbene per loro istituzione non sogliano seco portare nella Chiesa il peso di verun servizio, hanno però annessa l' obbligazione spirituale di recitare le Ore canoniche. Ora di questi prestimonii parla il santo Padre, nella testè riferita sua dichiarazione; e vuole che quell' eccle-

siastico, il quale alcuno ne gode, mancando di dire l'uffizio, tenuto sia nulla meno degli altri beneficiati a restituire *pro rata* dell'ommissione. Il che giustissimamente ha egli decretato; perchè i prestimonii di tal fatta sono ancor essi veri beneficii: e ciò a differenza dei prestimonii, che si danno soltanto per un tempo determinato, i quali non sono propriamente beneficii, perchè di ragione di beneficio propriamente tale si è il diritto perpetuo di percepire i frutti dai beni di Chiesa.

Parla poi il santo Padre di quelle persone che godono pensioni chiericali, e le dichiara obbligate a recitare l'uffizio piccolo della beata Vergine, e sottoposte ancor esse alla perdita di esse pensioni o frutti nel caso che manchino di recitarlo. Dissi pensioni *chiericali*, cioè quelle che conferiscono ad un chierico come chierico, ed esigono in chi le riceve qualche Ordine, o almeno la tonsura. Queste portano seco, per decreto di S. Pio, l'obbligo non già delle Ore canoniche, ma bensì dell'uffizio picciolo della beata Vergine sotto pena della restituzione dei frutti della pensione; e non già le pensioni semplicemente laicali, che si danno per mercede a chi presta servizio alla Chiesa o con toccar l'organo, o con suonar le campane, o con aprire le porte, o in altre simili cose; mentre pensioni di tal fatta si danno anche ai secolari, e sono esenti da ogni obbligo di qualsivoglia uffizio o preghiera. È giustissimo l'obbligo da S. Pio imposto dell'uffizio Mariano a quei che godono pensioni chiericali; mentre anche siffatte pensioni per una parte pagansi dei beni di Chiesa, e per l'altra chi le gode non è aggravato da verun altro peso fuorchè da questo assai leggiero. Se però chi gode tali pensioni dica per altro titolo le Ore canoniche sembra non sia tenuto a recitare altresì l'uffizio Mariano; perchè pare sia stata la mente di S. Pio, che il pensionario reciti l'uffizio della beata Vergine nel caso che sia esente dal recitare le Ore canoniche. Quindi il pensionario o deve recitare l'uffizio divino, o l'uffizio piccolo della beata Vergine, e non già insieme l'uno e l'altro, come insegna il Suarez con molti altri.

Quei che godono o beneficio ecclesiastico, o porzione prestimoniale, o pensione chiericale, se omettono per causa legittima la recita dell'uffizio, non sono tenuti a restituire nè per diritto di natura,

nè per diritto ecclesiastico. Perchè sebbene il beneficio contenga il contratto, *do ut facias*, pur nondimeno questo contratto, secondo la mente pia e benefica dei fondatori, si ha giustamente per fatto in guisa, che se non venga l'uffizio colpevolmente ommesso, non se ne perda dal beneficiato il frutto; il che è stato dichiarato dalla Chiesa col definire, che perder debba i frutti solamente chi senza legittimo impedimento, *legittimo impedimento cessante*, tralascia di recitare le Ore canoniche. Lo stesso dicasi dei prestimoniati e dei pensionarii; mentre corre la stessa ragione. Quindi l'obbligo di restituire i frutti dei beneficii, le porzioni prestimoniali e le pensioni chiericali, eziandio secondo il diritto di natura, suppone la colpa in chi ommette la recita dell'uffizio; e se questa non ha luogo, cessa l'obbligo di restituire. Così insegnano molti dottissimi teologi, ai quali io di buon grado mi unisco.

Ma ove non iscusata dalla recita qualche legittimo impedimento, c'è obbligo di restituire *pro rata*, anche per la omissione dell'uffizio di un sol giorno. Ciò consta manifestamente dalla Costituzione di San Pio V, in cui ha chiaramente definito: «*Qui uno, vel pluribus diebus omnes Horas canonicas intermiserit, omnes fructus omittat, qui illi vel illis diebus responderent, si quotidie dividerentur.*» Anzi è tenuto a restituire *pro rata* eziandio chi ommette di recitare un' Ora sola. Così ha dichiarato lo stesso santissimo Pontefice, soggiungendo: «*Qui vero Matutinum tantum, dimidiam, qui ceteras Horas, alteram dimidiam, qui harum singulas sextam partem fructuum ejusdem diei amittat.*»

Quanto ai pratici Casi, ved: OFFIZIO, BENEFIZIATI e CANONICI.

ORNAMENTI SACERDOTALI



Origine delle vesti che opportune si rendono pel divino servizio.

Sebbene i misterii sacrosanti della cattolica Chiesa, infinitamente di per sè stessi grandiosi, d'uopo non abbiano d'ingrandimento esteriore, ma soltanto della purità di coscienza e della mondezza del

cuore, tuttavolta, onde scuotere i fedeli ed eccitarli alla riflessione della loro invisibile sublimità, faceano eziandio di mestieri i segni esteriori e sensibili. Quindi è che la Chiesa medesima considerando le ordinazioni da Dio fatte nell' antica Legge a Mosè, *Levitic., cap. 10, 21, Ezech., cap. 44, 20*, giudicò che se convenienti erano particolari ornamenti e vesti singolari per l' offerta degli olocausti e delle ostie pacifiche, molto più dovevano esserlo per la celebrazione di quei misteri che venivano in quelle semplicemente adombrati. Però quando s' introduceva una tal costumanza è ciò, a cui sono dirette le nostre indagini.

Convengono gli scrittori comunemente che allora quando Gesù Cristo istituì il divin sacrificio, non altre vesti si usarono che le giornaliera e ordinarie. « *Vestes enim sacerdotales* (dice Walfrido) *per incrementa ad eum, qui nunc habetur, auctae sunt ornatum: nam primis temporibus communi indumento vestiti missas agebant.* » Walfrido Strab. *de Rebus ecclesiast., cap. 24*. Non andò guari però, dietro le conghietture del dottissimo cardinal Bona, che gli Apostoli stessi per tal circostanza cominciarono a presceglierle particolari e distinte, *l. 1 Rerum liturgicarum, cap. 24*.

Ciò che non ammette questione si è che nel secolo quarto s' introdussero delle vestimenta magnifiche, senza delle quali sacerdote venivano ardiva di celebrare. Le ricchezze della Chiesa, pei larghi donativi dei Principi convertiti giornalmente accrescevasi: ma la medesima, ravvisando che quanto al mondo vi è di grandioso, tutto è di Dio, secondo il dire di Aggeo, *cap. 2, vers. 9*: « *Implebo domum istam gloria . . . meum est argentum, meum est aurum, dicit Dominus exercituum,* » negli Ornamenti e nelle vesti sacre pensò a lui consacrarle. E quindi questo è il motivo per cui veggonsi templi così sontuosi e ricchissime suppellettili nelle cerimonie ecclesiastiche.

Lo stesso imperator Costantino donò a Macario vescovo gerosolimitano, secondo il riferire di Teodoreto, *Histor., eccles., c. 2*, un preziosissimo drappo intessuto di oro, onde se ne servisse nell' amministrazione del battesimo; oltre di che inviò in altro tempo, come narra Ottato Milevitano, ornamenti singolari e vesti superbe ad alcune Chiese da esso giustamente appellate *Casa di Dio*, *Optat. Milevit, lib. 2*.

Nella dedicazione della famosa chiesa di Tiro, nel principiar del secolo quarto, Eusebio vescovo di Cesarea, nella sua Omelia che recitò in tal circostanza, parla delle sacre vesti di cui erano adornati i Vescovi assistenti, esclamando in greco idioma: « Oh! amici, oh! Pontefici del Signore, vieppiù venerabili pegli abiti santificati, che voi vestite, » ecc., considerando le vesti che al ministero sacro servivano, degne di essere conservate e gelosamente custodite, *Euseb., Hist. Eccles., lib. 10, cap. 4.* Nepeziano di fatti, per natura sua alieno dalle pompe vane del secolo, pregiava in sì fatta guisa la propria tonaca che indossava nell' offerire il divin sacrificio, che come singolar retaggio lasciolla per testamento a S. Girolamo, dal quale fu conservata con somma venerazione. *Hieronym., Epitaph. Nepotiani ad Heliodor.* Anche il Nazianzeno descrive ed esalta gli Ornamenti ecclesiastici, ed il Grisostomo, nel principio della sua Liturgia, determina le orazioni che dai sacerdoti greci si dovevano recitare ogni qual volta indossavano le sacre vestimenta. L' uso delle vesti distinte nel sacrificio rilevasi ancora dalla Liturgia di S. Basilio e dall' antecedente Decreto di Stefano I, il quale così si esprime: « *Qualia debent esse vestimenta, quibus Domino ministratur, et cultus celebratur divinus? Ut sint sacra et honesta, quibus in aliis quam usibus ecclesiasticis non utantur.* » Carranzan., *Summ. Concil. et Pontif., edit. Lugdun. 1570, pag. 25.* Anche il Concilio IV di Cartagine, fa menzione delle vesti dei diaconi in tempo della obblazione: « *Ut diaconus tempore oblationis . . . Alba utatur.* »

Per il corso di qualche tempo, per venerazione somma e rispetto ai sacrosanti misteri, si osservò nella messa una distinzione di abiti più pregievoli degli ordinarii, ma senza uniformità nel taglio e senza una regola determinata. Vedi il cardinal Baronio, anno 260, n. 6. In progresso dai Sommi Pontefici, e da varii Concilii, ma particolarmente nel secolo VII dal Bracarense sotto di Onorio I venne ordinato che non si celebrasse il divin sacrificio che con vesti a tale azione unicamente dedicate, proibendo di fare altro uso di esse sotto rigorosissime pene, e decretando che fossero prima dal Vescovo benedette, siccome antecedentemente avevano prescritto i papi Eusebio e Silvestro, riguardo alle tele degli altari, su di cui far si dovevano i

sacrosanti misteri. Eusebio, sommo pontefice nel secolo IV, così decretò in ordine al sacrificio della messa: «*Statuimus sacrificium altaris non in serico panno aut tincto quisquam celebrare praesumat, sed in puro lineo ab Episcopo consecrato. Sic corpus Domini N. J. C. in sindone munda sepultum fuit.*» E S. Silvestro nel secolo stesso egualmente decretò: «*Ut sacrificium altaris non in serico, nec in panno tincto consecraretur, nisi tantum in lineo ex terra procreato, sicut corpus Domini N. J. C. in sindone lineo et munda sepultum fuit.*» Cavranz., *loc. cit.*, pag. 34 e 37.

Delle vesti in particolare.

Le vesti che usar si debbono nell' ecclesiastico ministero, già stabilite e confermate nella metà del secolo IX da Leone IV sommo pontefice, sono l' amitto, il camice, il cingolo, il manipolo, la stola e la pianeta: «*Nullus missam cantet sine amictu, alba, stola, fanone et casula.*» *Hom. ad Presbyt., Conc., tit. 8, col. 34*; Sebbene negli antichi sacramentarii poste si trovino con ordine diverso, noi, tenendo dietro alla pratica attuale della Chiesa latina, prenderemo a considerare per la prima l' amitto.

In un ordine romano, scritto al tempo di Carlo Magno, l' amitto non è notato che dopo il camice ed il cingolo. Un tal uso è ritenuto nelle chiese di Milano e di Lione, *Missale Lugdun., an. 1210*; ed in un sacramentario manoscritto della diocesi di Orvieto trovasi che il manipolo è collocato dopo la pianeta.

Avendo fino al secolo VIII i sacerdoti celebranti tenuto il collo del tutto nudo, introdotto fu l' amitto, così chiamato dalla latina voce *amicire*, che significa in nostra lingua *coprire*. Sebbene questo formato non sia siccome l' Ephod dell' antica legge, ha tuttavolta con esso una qualche analogia. Nel secolo IX in alcune chiese formavasi a guisa di celata da collocarsi prima sul capo e da calarsi in appresso, il che osservasi tutt' ora in Narbona, in Auxerre dopo la festa di tutti i Santi fino a Pasqua, inoltre dai Domenicani, dai Francescani, ecc. L' antico messale MS. della Chiesa reale di S. Quintino, che conservasi nell' archivio di Greffe, il quale vanta circa cinque secoli,

nota l'orazione che recitavano nel farlo scendere d'attorno al collo. Si usa a guisa di scudo per respingere gli assalti dell'infernale aggressore, giusta l'insegnamento dell'Apostolo a quelli di Efeso: « *Induite vos armaturam Dei . . . et galeam salutis assumite,* » ad *Ephes.*, cap. 6, v. 11. Corrisponde l'orazione che noi diciamo di presente: « *Impone, Domine, capiti meo galeam salutis, ad expugnandos diabolicos incursum.* » L'amitto nei varii secoli con diversi nomi, al riferire del cardinale Bona, è stato appellato: ora fu detto *socrumerale*, ora *ambolagio*, ora finalmente *anabolario*.

Secondo Fortunato Amalario, il fine per cui stabilito viene l'amitto si è di avvertire chi se lo impone di non aprire ad altro la bocca che per il divin sacrificio. Per maggior chiarezza quivi riporteremo le precise parole dello scrittore. « *Amictus, dic' egli, est primum vestimentum nostrum, quo collum undique cingimus: in collo namque est vox; ideoque per collum loquendi usus exprimitur. Per amictum intelligimus custodiam vocis: Amictus vero dicitur, quia circumjicitur. In isto primo indumento admonetur castigatio vocis,* » lib. 2, de *Ecclesiastic. Officiis*, cap. 17. Da un antico messale illirico raccogliasi che l'amitto fu sostituito al sacco di penitenza; poichè nello spogliarsi il sacerdote delle vesti comuni, che i Santi consideravano come oggetti di umiliazione e di penitenza, perchè date all'uomo dopo il peccato, a somiglianza dei Vescovi che, nel togliersi la mozzetta, dicono: « *Exue me, Domine, veterem hominem* » diceva pur egli: « *Conscinde, Domine, saccum meum, et circumda me laetitia salutari;* » orazione dedotta dal *Sal.* 29.

All'amitto segue il camice, il quale dal color candido *alba* diceasi dai Latini. Era una tal veste di pregio sommo al tempo dell'impero romano, in guisa che da altri indossar non potevasi che dalle persone qualificate. Quindi è che S. Girolamo giudicò non potervi essere convenienza maggiore per l'onore di Dio. « *Quam si Episcopus aut presbyter et reliquus ordo ecclesiasticus in administratione sacrificiorum cum candida veste processerint,* » *Advers. Palag.*, lib. 1. Nel secolo IV fece menzione di questa pur anche S. Gregorio Nazianzeno allorchè fu inaugurato vescovo. « *Me Pontificem (dice nella terza orazione) ungis et podere cingis capitiq; cidarim imponis, atque holocausti spiritualis altari admoves et initiationis vitulum mactas, manusque*

spiritui consecras. • Da altro S. Gregorio vescovo di Nazianzo in Capadocia e da una santissima femmina chiamata Nonna ebbe i natali questo celebre ed illustre dottore della Chiesa greca. Creato Vescovo contro il proprio volere da S. Basilio, governò varie chiese, e fu anche coadiutore del padre, accettando tale incarico colla condizione di non dovere al medesimo succedere. Vedi il cardinal Bona, *de Instit. Cleric.*, lib. 6.

La mistica significazione del camice rilevasi da Innocenzio III, nel cap. 36, ove leggesi: «*Alba lineum vestimentum, longissime distans a tunicis pelliceis, quae de mortuis animalibus fiunt, quibus Adam vestitus est post peccatum, novitatem vitae significat, quam Christus et habuit et docuit et tribuit in baptismo.*» Denota inoltre quella veste con cui il medesimo Cristo fu da Erode vestito per derisione. Fa di questo parola il Canone XLI del Concilio IV di Cartagine celebrato nel IV secolo, sotto Anastasio.

La fune, con cui il mansuetissimo Redentore avvinto fu dagli empj Giudei nel Getsemani, viene rappresentata nel Cingolo, con cui si stringe il sacerdote prossimo a celebrare, che è il terzo fra gli ornamenti di cui si parla. «*Sequitur Zona (dice Alcuino), quae GINGULUM dicitur, qua restringitur poderis: ne laxae per pedes diffluat.*» Non per sola necessità, dice il citato Innocenzo, viene questo prescritto, ma per ammonire il sacerdote di conservare illibata la castità. «*Debet igitur alba circa lumbos zona praecingi, ut castitas sacerdotis nullis incentivorum stimulis dissolvatur; in lumbis enim luxuria dominatur;*» lib. 1 *Myster. missae*, cap. 52.

Il manipolo è il quarto vestimento del sacerdote. Presso gli antichi, e precisamente nelle chiese di Alemagna, appellasi *fanon*, che significa salvietta distesa, *mappula* dicesi dai Latini, *mantile* e *sudario* in Inghilterra ed in Francia. Raban., lib. 1, cap. *Sacramentar. Trec. Martyrolog.*, et lib. 2, cap. 24 *de Sudario*. Da Beda, dall' Ordine antico romano dell' VIII secolo, e finalmente da Amalario è nella guisa stessa addimandato, cioè pannolino per tergere il sudor della faccia. Per testimonianza d' Ivone di Chartres nel secolo X ed XI, questa salvietta, quantunque dai piedi adorna serviva per asciugare il volto e per tergere gli occhi. *Serm. de Signific. Indument. sacerdot.* Concorda

Stefano di Autun creato vescovo nel 1113, nella sua opera *de Sacro altari*, ove dice: «*Mappula, qua solent siccari stillicidia oculorum, excitat nos ad vigilandum.*» Conferma un tal uso Ugone da S. Vittore, *de Offic. Eccles., lib. 1, cap. 51.*

Allorchè il manipolo passò ad essere adornato di frange d'oro e di ricami, non potendo altrimenti servire per assorbire il sudore, fu nel secolo XII sostituito altro asciugatoio, quale dovea tenersi durante il sacrificio presso il messale. Ciò apparisce da diversi antichi monumenti, e particolarmente dal messale dei domenicani del 1280, e dal Sinodo provinciale convocato nel 1200 da Odone Vescovo di Parigi.

A noi il nome pervenne di manipolo dal luogo ove soleva portarsi, onde è che in un vetusto vocabolario vieu detto: *ornamento della mano, manipulus est ornamentum manus. Brit. vill. vocabul.* San Tommaso ravvisa in esso simboleggiato il legame con cui furono avvinte le delicate mani di Gesù Cristo e l'astensione delle piccole macchie dell'anima, in 4, *sentent. quaest. 5, art. 3.* Portasi nella mano sinistra per denotare il tedio della vita temporale tendente alla diletta-zione della carne. Amalario, *lib. 11, de offic. eccles., cap. 24.* Dannosi in oltre al medesimo altre significazioni, come la vigilanza nelle buone opere, affinchè non resti il sacerdote compreso dal torpore; la compunzione del cuore che deve recare all'altare, e somiglianti che si ommettono per brevità. Innocenzo III, *lib. 1 de myster. miss., cap. 59.* Vedasi inoltre Natale Alessandro, *De sacrif. Eucar., cap. 7, de caeremon. miss., art. 3.*

La *stola*, che appellasi ancora *oraria*, non solo è rammentata dall'antico ordine romano nel titolo della consecrazione dei sacerdoti con le seguenti parole: «*Hic reflettat orarium super humerum ejus dexterum, dicens.*» ecc.; ma diffusamente dal Concilio Bracarense del 675, *Canon. 3.* Questo ornamento, che formasi di pannolino, riguardavasi con somma venerazione, ned alcuno osava servirsene per tergere la faccia. Da diverse antiche pitture rilevasi che nel secolo sesto dopo l'impero di Giustiniano nella Chiesa greca e latina cominciò a formarsi di drappo di seta nella forma poco diversa dal presente. Si consultino il Cardinal Bona, Le-Brun, Cardon ed i Continuatori del Tournely. Nella Chiesa un tale ornamento dinota giurisdizione, o

però di continuo portato viene dal Sommo Pontefice. Egli è questo un onorifico segnalato per le persone che debbono in pubblico perorare, onde destinato fu per i Vescovi, per i sacerdoti e per i diaconi, ed altamente inibito al clero inferiore ed ai monachi: «*Monaco uti orario in monasterio non liceat.*» *Concit. Aurelianens. I. an. 521, can. 20.* Considerata la stola nel senso mistico, rappresenta quel crudo legame con cui fu stretto alla colonna Gesù Nazareno. Indica moralmente la costante fermezza del sacerdote, tanto negli eventi prosperi che nei contrarii: finalmente l'innocenza e l'immortalità già una volta perduta da Adamo, per cui a Dio ne domanda la restituzione. Corrisponde l'orazione che recitiamo ancor di presente: «*Redde mihi, Domine, stolam immortalitatis, quam perdidisti in prevaricatione,*» ecc.

Era la pianeta antica uno spazioso manto rotondo, da ogni banda serrato, meno che nella sommità, ove doveva passare la testa pendente persino a terra, dalla di cui forma appellata fu *casula* dai Latini, quasi piccola casa. Di tale antica figura a noi rimane soltanto questo vestigio, che elevando il sacerdote l'ostia consacrata, il servente ossia il ministro solleva alquanto la pianeta medesima, cosa che allora facevasi per necessità, attesa la sua latitudine e la sua lunghezza. Nei primi sette secoli era questa la veste ordinaria di chi indossava l'abito talare: tralasciò allora di usarla il popolo, ed ai soli sacerdoti fu rilasciata, quindi nel nono secolo fu dichiarato ornamento loro proprio per offerire il divin sacrificio. Veggasi il Sacramentario di S. Gregorio ed altri molti citati da Le-Brun. Molte sono le significazioni misteriose e morali che si danno alla medesima dai sacri scrittori. Rappresenta il giogo di Cristo che devesi pazientemente portare. La porpora di cui fu il medesimo ricoperto; e finalmente, per lasciare le altre, dinota la carità verso Dio e verso il prossimo, la quale sopra tutte le altre virtù signoreggia e risplende: «*Casula, dice Alcuino, quae super omnia indumenta ponitur, significat charitatem, quae alias virtutes excedit.*» *De divinis officiis, cap. Quid significant vestimenta.*

Le vesti sacre non possono convertirsi in usi profani, nè in altro uso da quello a cui sono dedicate, *cap. Semel 51, De Reg. juris in 6,*

concordano il cap. *Quae semel* 4, *quaest.* 3, il cap. *Vestimenta* 42, ed il cap. *Ad nuptiarum* 43 *De consecrat.* Allora che le ha la lunghezza del tempo consuete, debbonsi ridurre per mezzo del fuoco in cenere da collocarsi nel sacrario, cap. *Alteris.* 37, *De consecrat. distinct.* 1.

Alle indicate vesti molte altre se ne potrebbero aggiungere che nell' antica disciplina proprie erano soltanto di alcuni ministri della Chiesa. Per non prolungarci però di troppo, accenneremo unicamente quelle particolari dei diaconi.

Nei secoli primitivi la stola di essi non era dissimile da quella dei sacerdoti, perciocchè formavasi con una striscia assai lunga di pannolino finissimo, la quale per costituzione di Zosimo Papa dalla spalla sinistra scendeva a basso volante a simiglianza dei principali assistenti alle mense dei Romani, i quali sulla stessa spalla tenevano una salvietta d'onore. Onof. Panvin, *De triumph. Roman.* S. Giovanni Grisostomo in dette due estremità ravvisa le ale degli Angeli sempre indefessi nel divino servizio, *Hom. De filio prodig.* Il che egualmente fa Simone di Tessalonica, *lib. De Templo.* Il Concilio Quarto di Toledo, celebrato nel 633, comandò ai diaconi di portare un solo orario nella sinistra spalla, e proibì di apporvi qualunque ornamento. La fervidezza dello zelo per l' onore di Dio vinse una tal proibizione, mentre nel progresso del tempo si videro riccamente guarniti. I Greci, per impedire ai diaconi l' imbarazzo lo fecero passare nel tempo della comunione tanto nell' uno quanto nell' altro omero, incrociando quindi dinanzi al petto, al contrario dei Latini, i quali hanno conservato l' antico sistema. Ciò che è variato in ordine all' uso si è, che allora collocavasi al di sopra della dalmatica, ed ora si pone al di sotto.

La *dalmatica*, che è l' altra veste particolare, in tal guisa si appellò per aver avuto l' origine nella Dalmazia, provincia della Grecia: Concilio Bracar: II, an. 653, fu introdotta in Roma nel secolo II. La latitudine delle sue maniche era adattata all' esercizio continuo in cui stavano i diaconi; passò questa in progresso in uso ancora dei Vescovi, come ben si scorgeva nel martirio di S. Cipriano, il quale consegnò il manto ai manigoldi e la dalmatica ai diaconi: «*Et cum se dalmatica expoliasset, et diaconibus tradidisset, in lineis stetit.*»

Ciprino, *Act. S.* Ilario diacono scrittore del secolo IV, testimonia che questa veste era propria dei Vescovi e dei diaconi. S. Isidoro nel secolo VI la descrive di color bianco adorna di liste di porpora. *De Orig., lib. 19, cap. 22.* Chiunque su di ciò bramasse erudizioni più estese veda Le-Brun, Natale Alessandro, ecc.

Dei sacri vasi e delle altre cose opportune per la celebrazione.

Da Gesù Cristo, siccome ne fa testimonianza il Vangelo, ebbe il suo principio l'uso del calice per offerire il divin sacrificio: e poichè per di lui precetto il pane ed il vino doveasi in questo mai sempre consacrare, ne viene per conseguenza che gli Apostoli, non solo, ma dopo di loro i padri tutti usarono il calice che dovea contenerlo. Fu opinione degli antichi scrittori che fosse questo di legno, sul riflesso della somma penuria e mendicizia, sotto di cui gemevano i primitivi cristiani. Sostengono anche che susseguentemente all'età degli Apostoli non rare volte usavasi di legno dai sacerdoti. Ciò rilevavano essi dalle espressioni del Concilio Triburiense, le di cui parole sono le seguenti: « *Vasa quibus sacrosancta conficiuntur mysteria, calices sunt et patenae de quibus Bonifacius martyr et Episcopus interrogatus, si liceret in vasculis ligneis sacramenta conficere, respondit: Quondam sacerdotes aurei ligneis calicibus utebantur, nunc, e contra, lignei sacerdotes aureis utuntur calicibus.* » Quindi gli indicati padri, onde diminuito non restasse il decoro della Chiesa, ma anzi vieppiù si accrescesse ed ampliasse stabilirono e decretarono: « *Ut deinceps nullus sacerdotum sacrum mysterium corporis et sanguinis D. N. J. C. in ligneis vasculis ullo modo conficere praesumant.* » Dunque avanti il secolo IX, in cui questo Sinodo provinciale fu convocato, si usavano talvolta i calici di legno.

Il dottissimo Cardinale Bona tiene l'opposto sentimento, congetturando, non essere verisimile che gli Apostoli non avessero con le offerte dei fedeli provveduti dei vasi ricchi per il sacrosanto mistero. Il celebre Jueuin, nè l'una nè l'altra opinione rigettando, crede vieppiù probabile che i medesimi Apostoli di vasi si servissero i più usati di qualunque materia fossero essi composti; imperciocchè

dovendo eglino scorrere presso che tutto il mondo, è inverisimile che ovunque portar potessero calici di prezioso metallo. In fatti al tempo di Tertulliano sovente consacravasi nel calice di vetro. Allude a questo l' antico padre, allorchè nel suo *lib. 1, de Pudicitia*, dice: « *At ego pastoris ejus picturam haurio, quae non potest frangi*, cioè: *Non terreni calicis in quo Christus sub pastoris specie dipingitur, quique quod vitreus sit facile frangi potest sed cum ambio, qui coelestis est ac immortalis.* » Anzi di questo si servivano i padri molto a Tertulliano posteriori, del che ne fa fede S. Girolamo nella sua lettera diretta a Rustico.

Con tutto questo peraltro non è verisimile, considerando la reverenza somma dei primitivi cristiani verso il prezioso sangue di Cristo, che al tempo eziandio degli Apostoli, almeno in qualche luogo non si trovassero dei calici di prezioso metallo, Juenin, *diss. 5, de Euchar. sacrif., quaest. 8, de Rit. sacr., cap. 4, art. 1, p. 217*, tralasciando nullameno le congetture possiamo con certezza asserire che nel secolo III abbondava la Chiesa di vasi sacri di oro e di argento. Sono questi descritti da S. Agostino negli atti proconsolari contro Cresconio, *lib. 3, cap. 29*, di questi parla Ottato Milevitano, *lib. 4, de Mensurio Episcopo Carthaginensi*, e contro Parmeniano, e ragionando ai Donatisti, *lib. 6*: finalmente con maggior chiarezza Ormisda Pontefice successore di Simmaco, *Epist. 73*.

La patena, dopo il calice, è l' altro vaso che richiedesi nel sacrificio. Diversi sono i nomi con cui fu questa appellata. Altri la dissero *patena*, ed altri *patina*, quasi piccolo piatto capace delle oblazioni che si facevano. Il disco grande addimandavasi ancora *patella* e *patina*, e dagli ecclesiastici scrittori *patena* dal verbo *pateo* che indica aperto. Non essendo in uso nei primi tempi le pissidi, le patene trovavansi assai più grandi, come osserva Le Brun, di quel che sono di presente.

Tanto nelle chiese Orientali, che Occidentali in ogni secolo si usò la patena. Ciò ben si rileva dal decreto di Zefirino che regnò nel secolo III, in cui prescrisse: « *Ut patenas vitreas ministri ante sacerdotes portarent, dum Episcopus missam celebraret.* Che se non si volesse prestare al medesimo l' intiera credenza per dubbiezza di autenticità, può ciò raccogliersi dal Concilio IV di Cartagine canone 5; nei

secoli posteriori, dall' autore dell' Ordine Romano, *tit. Qualiter celebrandum sit offic. missae*, e presso dei Greci, dalla liturgia scritta sotto il nome di Giacomo, finalmente dal libro 6 dell' istoria scritta da Evagrio, *lib. 6, cap. 10*.

Ciò che detto abbiamo in ordine ai calici, dee dirsi riguardo alla materia di cui formavansi le patene. Siccome giusta le circostanze dei tempi si usarono i primi ora di legno, ora di vetro, ora di stagno, ora di oro ed ora di argento, così egualmente a forma della penuria, o dell' abbondanza, nella quale trovavansi i fedeli vi usavano le seconde.

Oltre le tovaglie sopra le quali debbonsi posare i vasi sacri, a scanso di inconvenienti e per maggior proprietà, stendesi sull' altare un panno lino che addimandasi *corporale*, perciocchè è destinato a toccare il corpo di Gesù Cristo. Il sacramentario di Albi del secolo XI, il messale di Tolosa del 1490, di Nimes, di Narbona notano un' orazione che recitavasi nell' atto che si stendeva. Vedi Le-Brun *tom. 1, pag. 129*. Era questo un rito ambrosiano appellato *sindone*, con cui avvolto fu e seppellito il sacro corpo di Gesù Cristo. Con tal nome addimandavasi in fatti anche negli antichi ordini romani, nel sacramentario di S. Gregorio, nella penultima Epistola di S. Isidoro, finalmente nei capitolari dei re di Francia. Capitolare dell' anno 801, *lib. 7, num. 431*. Vedasi pure Amalario all' anno 820, *lib. 3, cap. 19*.

Non dobbiamo per ultimo omettere di far menzione della *palla* che per coprire il calice usasi nel sacrificio. Dalla voce *pallium* ha la derivazione un tal nome. Gregorio di Tours fa di essa parola nel capo 2, della *Gloria dei martiri*. I Cartusiani ancor di presente mentre celebrano, non hanno del tutto abbandonata l' antica disciplina, secondo la quale la palla era grandissima, imperciocchè coprono il calice con un corporale assai grande. Che se intorno a queste cose taluno amasse cognizioni maggiori può vedere il Cardinal Bona, Albino Flacco o Alcuino, come viene da altri chiamato *De officiis divinis*, ed altri.

Molti di questi ornamenti di necessità si devono consacrare dal Vescovo, come sono l' *amito*, l' *alba*, il *cingolo*, la *stola*, il *manipolo*, le *tovaglie* ed il *corporale*, non potendo verun altro, senza licenza di lui consacrarli, ove non abbia un qualche privilegio, come lo hanno

molti superiori di ordini regolari, per quanto si aspetti all' uso dei loro monasteri o conventi; ovvero secondo la consuetudine passata in uso.

Nei casi di questo titolo osserveremo 1. Se sia lecito porre gli stemmi gentilizi nei piviali, casule ed ornamenti dell' altare. 2. Se in qualche caso si possano usare questi ornamenti per cose profane. 3. Se senza peccare si possano usar cose profane per ornamenti sacri. 4. Se si possa celebrare mancando una qualche veste sacra.

C A S O 1.º

Paolo trovandosi in una chiesa di campagna, e dovendo fare le divine funzioni, gli furono offerte delle vesti non ancor consacrate, e specialmente un camice non ancora adoperato. Sendo il giorno di Pentecoste, e dovendo celebrare messa non essendovi altre vesti, e l' ora sendo tarda per inviare ad un' altra villa a prenderne ad prestito, stimò di poter celebrare con questo camice. Poteva egli ciò fare senza aggravarsi di peccato?

Paolo senza commettere grave peccato non poteva celebrare con questo camice non consacrato. Imperciocchè, siccome dice un antico canone. *Vestimenta* 42, de consacrat. dist. 1: «*Vestimenta ecclesiastica, quibus Domino ministratur, et sacrata debent esse et honesta.*» La benedizione delle vesti sacerdotali non solo è comandata siccome cosa conveniente, ma anche come cosa di necessità di precetto, come insegna S. Antonino, 3 part. Sum. Teolog. tit. 13, cap. 6. §. 5: «*Secundum Petrum, dice egli, de Pulude specialiter ista sex requiruntur (ad missam celebrandam) scilicet stola, manipulus, alba, amictus, cingulum et casula id est planeta. Ista enim benedicuntur ut sacrantur. Unde videntur esse de necessitate praecepti.*» Il Silvio, nella 3, part. Sum. S. Thom., quaest. 85, art. 6, §. 4. pag. 488, col. 2, insegna la medesima cosa, appoggiato al canone ora riferito. Il Rinaldo parimenti dice, *Prax. fori poenitent. lib. 29, cap. 9, tom. 2, pag. 584: Cum tali vestimento nondum benedicto celebrare perinde mortale est, atque omisso eodem vestimenti genere: quoniam ex Ecclesiae institutione necessarium est, ejus generis vestimenta consecrata esse.*» Il Silvio,

nella 3 part. Sum. S. Thomae, quaest. 83, art. 6, quaestio 3, 2. 6, difende la stessa opinione, dicendo: «*Absque sacris his vestibus celebrare grave foret peccatum mortale, partim propter praecepti ecclesiastici transgressionem in re notabili, partim propter magnam irreverentiam, quae contra tantum sacramentum committeretur. Unde ne quidem, ut populus die festo missam audiat, vel ut infirmus, alioquin sine viatico moriturus, communicetur, liceret sine illis vestibus celebrare.*»

La quale decisione può essere confermata col seguente raziocinio di S. Tommaso, 3 part., Sum. 83, quaest. 3 in Argum. Sed contra et in corp. «*Ea quae ab ecclesia statuuntur, dice S. Tommaso, ab ipso Christo ordinantur ... In his quae circumstant hoc sacramento duo considerantur, quorum . . . aliud pertinet ad reverentiam hujus sacramenti, in quo Christus secundum veritatem continetur. Unde et consecrationes adhibentur his rebus, quae veniunt in usum hujus sacramenti, tum propter sacramenti reverentiam, tum ad repraesentandum affectum sacramenti, qui ex passione Christi provenit.*» Alle quali cose soggiunge, *ibid.* ad 8. «*Peccat . . . graviter ritum Ecclesiae non servans.*»

Del resto se si potesse celebrare col camice non consecrato, perchè non lo si potrebbe parimenti con la pianeta? locchè non pensiamo che alcuno abbia osato di asseverare; poichè questo sarebbe un sovvertire le Leggi e l'uso universale della Chiesa. Adunque conviene conchiudere o che Paolo abbia peccato non usando maggior diligenza nel provvedersi delle vesti consacrate per la celebrazione della messa, ovvero che il precetto di ascoltar messa per causa di una tal cosa non obbligava in cotal giorno. SILVIO.

C A S O 2.º

Aristobolo aveva una pianeta doppia, di cui una parte era rossa, un'altra bianca. Egli ne la dissece e vi aggiunse alla parte levata dal nuovo panno onde in questa guisa potesse servire per due giorni di diverso colore. Senza peccare poteva forse Aristobolo usar di questo ornamento, che non si curò di far benedire?

Poteva servirsi senza peccare, poichè la pianeta non aveva perduta la sua benedizione. Imperciocchè essendo duplice la pianeta fu

da ambe le parti benedetta, e separate le parti ognuna ritenne la benedizione. Lo stesso si può dire della stola e del manipolo.

È questa la decisione di Sant'Antonino, 3 part., *Sum. Theolog.*, tit. 13, cap. 6, §. 5, ove dice: « *Cum casula est duplicata, cum possit esse simpla, super qualibet parte fit benedictio. Unde in celebrando certi potest ex utraque parte, et si una pars amoveatur ab alia remanet benedicta, et potest in ea celebrari, et similiter de dupla stola.* »

S. ANTONINO.

C A S O 3.º

Nicasio parroco di una certa povera chiesa di villa, avendo gli apparamenti sdrusciti si prese cura di ripararli governandoli. Domandasi se gl' incomba necessità di farli benedire di nuovo prima di usarli.

Io riferirò qui la risposta del grande arcivescovo Sant'Antonino e del Silvio. Sant'Antonino, 3 part. *Sum. Theolog.*, tit. 13, cap. 6, §. 5, cit. dice: « *Quando vestimenta propter paupertatem reparantur videtur distinguendum, quia aut tanta pars amota fuit, quod sine illa non benediceretur, vel celebraretur, ut tota manica, vel pars superior, et tunc desinit esse benedicta . . . si autem modica particula, cujus defectus nec benedictionem impediret nec celebrationem; tunc licet celebrare.* » Il Silvio segue la decisione di questo santo dicendo, in 3 part., S. Tommaso, 2, quaest. 83, art. 6, quaesito 3: « *Istae vestes tamdiu manent benedictae, quamdiu non ita franguntur, ut desinant esse aptae ad usum ad quem sunt destinatae, neque amittant priorem figuram. Unde alba vel casula non indiget nova benedictione, si ad eas reficiendas addantur aliqua quorum additione remanet prior figura, etiamsi quae adduntur non sint benedicta. E converso autem alba desinit esse benedicta, si ex ea praescindatur manica, quamvis illa reipsa post modum ei assuatur, et eget nova benedictione, quia per manicae abscissionem desit esse ipsa apta usui, ad quem erat destinata, nec priorem figuram retinuit.* »

S. ANTONINO E SILVIO.

C A S O 4.º

Bartolammeo, parroco di S. Benigno, avendo alcuni camici così attriti da non poter più servire all' uso ecclesiastico li diede ad una sorella, affinché delle parti buone ne facesse alcuni fazzoletti. Poteva diportarsi così senza peccare?

Non già, che i sacri Canoni prescrivono che i sacri apparamenti, allorquando non si possono più adoperare si deggiono in cenere ridurre e nel sacrario le ceneri collocare; mentre la religione e la pietà ricercano che le cose sacre in uso profano non si tramutino. « *Altaris palla*, dice l'antico Canone, *Altaris 19 de Consecrat., dist. 1, Altaris palla*, cioè come ha la Glossa, *Altaris vestimenta; si fuerint vetustate consumpta incendio dentur; quia non licet ea, quae in sacrario fuerint, male tractari, sed incendio universa tradantur. Cineres quoque eorum in baptisterium inferantur ubi nullum transitum habeat aut in pariete, aut in fossis pavimentorum jactentur, ne introeuntium pedibus inquinentur.* » Di questi pure non si può far uso nella sepoltura dei defunti, siccome da un altro Canone si raccoglie, *can. Nemo 40 ead., dist. 1*, ed insegna Silvestro Mazolino, *v. Benedictio, quaest. 8*. Si può aggiungere per conferma di questa decisione la dottrina ancora dell'Angelico 3, *part. 83, art. 3, ad. 3.* PONTAS.

C A S O 5.º

Cristina, avendo data al parroco di S. Fulberto un'antica coperta da letto di panno prezioso, affinché facesse un qualche ornamento di chiesa; il parroco fece una pianeta ed un piviale, di cui se ne servi per due anni. Poteva far ciò senza contaminarsi di colpa?

L' uso di caugiare cose profane in sacre non è recente; imperciocché si può provarlo colla autorità di Alessandro VI dell'anno 1504, di Giulio II anno 1506, di Leone IX anno 1517, i quali approvarono o confermarono potersi usare di una pianeta di panno d'oro formata dalla veste nuziale di Giovanna figlia di Lodovico XI di Francia, di cui fece dono ad un monistero di quel regno.

A dunque, che che ne dicano i varii Scrittori, dei quali alcuni tengono l' affermativa, altri sostengono la negativa opinione, si può conchiudere che la coperta preziosa di cui la nobile Cristina fece dono alla Chiesa di S. Fulberto, da quel parroco poteva venir cangiata in una pianeta ed in un piviale, e che quel parroco di questa poteva servirsene dopo fatto benedire.

PONTAS.

C A S O 6.º

Doroteo, signore della parrocchia di S. Frione, ordinò un apparamento per la chiesa e volle che vi fossero tessute le insegne gentilizie del suo casato. Il parroco per una tale ragione rifiutava di riceverle. Domandasi se le insegne gentilizie possano essere collocate nei sacri apparamenti?

A questa domanda rispondiamo che se la parrocchia di S. Frione si trova in una diocesi in cui sia il costume di non apporvi armi gentilizie negli apparamenti sacri, il parroco deve starsi a quella consuetudine, e non usare degli ornamenti dati alla chiesa da Doroteo. Ma se una tale proibizione in quella diocesi non ha luogo, e nelle armi non trovasi alcuna figura poco decente, e finalmente se sono collocate solamente nella estremità della pianeta, il parroco deve ricevere pella sua chiesa il dono di Doroteo, e specialmente guardare di non irritarlo per uno ostinato rifiuto, poichè sovente da simili cose ne insorsero gravi litigi.

PONTAS.

C A S O 7.º

Giacomo trovandosi in una certa chiesa di campagna, volendo celebrare, non trovò esservi il cingolo. In questo caso può egli usare una stola invece di cingolo, ed un grande manipolo in luogo della stola, specialmente trovandosi nella necessità di celebrare. essendo giorno festivo?

Sant'Antonino, 3 part., *Sum. Theolog.*, tit. 15, c. 6, §. 5, tratta questo caso e dice che un tale sacerdote senza commettere peccato in una urgente necessità può della stola servirsi per cingolo, e del manipolo invece della stola. Ecco le sue parole. « *Videtur quod de*

longo manipulo liceat facere stolam; et, è converso, de brevi stola manipulum vel cingulum; quia omnia haec vera benedictione consecrantur.»

Il Silvio, che loda la sentenza di Sant'Antonino, in 3 part., quaest. 83, art. 6, quaesit. 3, loda del pari tre autori che insegnano egualmente, cui si può aggiungere Silvestro de Prierio, v. *Benedictio*, quaest. 6, in fine.

S. ANTONINO.

ORNAMENTI MULIEBRI



Intorno al lecito ornamento delle donne.

L'ornato ossia l'Ornamento muliebre si può definire una adattata disposizione delle vesti ed una estrinseca coltura delle parti del corpo aggiunta per dar maggior grazia alla persona o per minorare ed anche occultare i difetti. «*Ornatus vero*, dice l'Angelico, in 4 ad *Tim. 2, lect. 2, consistit in debita ordinatione et dispositione.*» La stessa sacra Scrittura concede alle donne un moderato ornamento. Imperciocchè sappiamo che il servo di Abramo sospese alle orecchie di Rebecca i pendenti, e le diede braccialetti per abbellirla, e l'adornò di splendide vesti, di vasi d'oro e d'argento, *Gen. 25*. Nell'ornamento del tabernacolo le donne offrirono il giacinto, la porpora, il bisso gli anelli ed i braccialetti, come si sa dall'*Esod. 35*. Noemi santa donna, obbedendo a Rut, si lavò e si unse con preziosi unguenti, e si vestì di splendide vesti, *Ruth. 3*. Della celebre Giuditta, specchio delle vedove, si legge: «*Lavit corpus suum, et unxit se myro optimo, et discriminavit crinem capitis sui, et imposuit mitram super caput suum, et induit se vestimentis jucunditatis suae, induitque sandalia pedibus suis, assumpsitque dextraliola, et lilia, et inaures, et annulos et omnibus ornamentis suis ornavit se.*» *Judith. 10*. Finalmente l'apostolo S. Paolo concede alle donne un moderato ornamento. «*Volo viros orare in omni loco, levantes puras manus sine ira et disceptatione: similiter et mulieres in habitu ornato, cum verecundia; et sobrietate ornantes se.*» *1 Tim. 2*. Si arroge inoltre l'autorità di tutti i Padri e Teologi. San

Tommaso, 2, 2, *quaest.* 169, *art.* 2, *ad.* 4, chiaramente dice: « *Mulieres licite se possunt ornare, vel ut conseruent decentiam sui status, vel aliquid superaddere, ut placeant viris.* » E veramente gli ornamenti del corpo non solo furono instituiti per soccorrere la natura, e proteggerla dalla instabilità delle stagioni, ma sì bene ancora per coprire le parti pudiche, e dimostrare la diversità dello stato e del sesso. E siccome nel fisico corpo haui una distinzione di membra, ed una congrua disposizione di parti, così addiuene anche nel corpo politico, il quale è necessario che abbia le sue membra distinte con segni di ornamenti proprii affinchè dalla varietà delle parti, e dell'ottima disposizione apparisca la bellezza del corpo intero. Le membra che sopra ogni altra cosa sono eminenti, e presiedono tanto nel fisico quanto nel corpo politico sono più ornate e più splendide delle altre cose inferiori. Perlocchè i nobili personaggi, ed i magistrati usano di vesti più splendide, affine di manifestare la dignità del loro stato ed uffizio, siccome dice l'Angelico, 2, 2, *quaest.* 169, *art.* 1 *ad.* 2. « *Illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam caeteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandum excellentiam sui ministerii, vel cultus diuini.* » L'Angelico concede vesti preziose ai sacerdoti mentre sono nel ministero dell'altare affinchè lo splendore della loro dignità sia manifesto. Quando poi esercitano l'uffizio di dottori e di apostoli, e diffondono il lume della verità, e predicano la penitenza, egli vuole che usino vesti più umili: « *Praecipue, egli dice, autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios et verbo et exemplo ad poenitentiam hortantur; sicut fecerunt Prophetae de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quaedam Glossa dicit, Matth. 3: Qui poenitentiam praedicat, habitum poenitentiae praetendit.* »

Inoltre le donne, oltre gli annoverati titoli di coprire il corpo, di distinguersi con questo mezzo secondo il loro stato e nobiltà dalle donne comuni, possono anche usar di ornamenti onde piacere ai proprii mariti, o per attrarre altri a prenderle in ispose. La bellezza infatti delle donne è la prima dote, e la prerogativa che sopra tutte le altre riluce: siccome negli uomini risplendono precipuamente la forza e la gravità. La propagazione dell'uman genere è il fine per cui fu formata la donna, la quale si distingue non pelle lettere, la

perizia nelle armi, la sublimità dell'ingegno, ma pella sola venustà, con cui si studia di piacere agli uomini, ed eccitare il loro amore pello adempimento dell' uffizio matrimoniale. La qual dottrina è dell' apostolo S. Paolo, 1 ad Corint. 7: « *Quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi quomodo placeat viro.* » Infatti colla sola bellezza, il nitido ornamento e la soave conversazione possono vincere gli uomini ed infiammare il loro cuore. Simile sorta di ornamenti si possono permettere anche a quelle donne che amano contrar matrimonio: non così a quelle che spose non sono, ned, aspirano a divenirlo. Ciò tutto è comune, ned, incontrasi dissidio fra teologi, mentre trattasi del conveniente Ornamento muliebre.

La divina Scrittura riprova e proibisce lo smoderato Ornamento delle donne.

Sono veementi ed acerrime le declamazioni contro il superfluo ornamento delle donne. Isaia minaccia gravi supplizii alle donne che si adornano superfluamente, e describe la vanità di un tale Ornamento e profetizza castighi che coglier doveano perciò la nazione degli Ebrei, cap. 3. « *Et dixit Dominus: Pro eo quod elevatae sunt filiae Sion et ambulaverunt extento collo, et natibus oculorum ibant, et plaudabant, ambulabant pedibus suis, et composito gradu incedebant; decalvabit Dominus verticem filiarum Sion, et Dominus crinem earum nudabit. In die illa auferet Dominus ornamentum calceamentorum, et lunulas, et torques, et monilia, et armillas, et mitras, et discriminalia, et periscalidas et murenulas, et olfactoriola, et inaures, et annulos, et gemmas in fronte pendentes, et mutatoria, et palliola, et linteamina, et acus, et specula, et sindones, et vittas, et theristra. Et erit pro suavi odore foetor, et pro zona funiculus, et pro crispanti crine calvitium, et pro fascia pectorali cilicium.* » Da una donna bellettata doversi togliere gli occhi ne avverte l' Ecclesiastico, cap. 9: « *Averte faciem tuam a muliere compta, et ne circumspicias speciem alienam. Propter speciem mulieris multi perierunt. Et ex hoc concupiscentia quasi ignis exardescit. . . . Speciem mulieris alienae multi admirati, reprobi facti sunt: colloquium enim illius, quasi ignis exardescit.* » Similmente inculca, nel cap. 42:

« *In medio mulierum noli commorari. De vestimentis enim procedit tinea, et a muliere iniquitas viri. Melior est iniquitas viri quam mulier benefaciens, et mulier confundens in opprobrium.* » Salomone chiama meretricio il superfluo ornamento muliebre, *Prov. 7*: « *Et ecce occurrit illi mulier ornata meretricio praeparata ad decipiendas animas, garrula et vaga.* » Parimenti nel *lib. 4* dei *Re* al *cap. 9*, l' autor divino scrive: « *Porro Jezabel, introitu ejus audito, depinxit oculos suos stibio, et ornavit caput suum et respexit per fenestram.* » Davidde pure riprende il troppo ornamento delle donne dicendo, *Ps. 143*: « *Filiae eorum compositae, circumornatae ut similitudo templi.* » Con queste poche parole paragona il regio Vate lo smoderato ornamento delle donne allo splendore del tempio, ed è come se dicesse: « *Quemadmodum splendido apparatu instruitur templum Dei, ut fideles alliciantur in Dei cultum: sic mulieres ut templum Veneris appareant, atque in sui amorem accendant amasios suos, anulis, monilibus, ac pretiosis vestibus sese induunt. Quae sane exquisita ornamenta superbiae, impudicitiaeque argumenta sunt, ut regina Esther Deum alloquens testatur his verbis, c. 14*: « *Tu scis necessitatem meam, quod abominer signum superbiae, et gloriae meae, quod est super caput meum in diebus ostentationis meae, et de- tester illud quasi pannum menstruatae, et non portem in diebus silentii mei.* » Ester abbatina il solo ornamento esteriore non macchiato da un pravo desiderio dell' animo esterno. Locchè conferma Ezechiele profeta al *cap. 7*: « *Ornamentum monilium suorum in superbiam posuerunt.* » E la stessa cosa ripete al *cap. 23*: « *Circumlinisti stibio oculos tuos, et ornata es mundo muliebri.* » Finalmente S. Pietro il superfluo ornamento muliebre, con le seguenti parole impugna, *Epist. 1*, *cap. 3*: « *Quarum non sit extrinsecus capillatura aut circumdatio auri, et indumenti vestimentorum cultus.* » Simili cose insegna il dottor delle genti S. Paolo nella prima sua lettera a Timoteo, *cap. 2*: « *Volo vos similiter et mulieres in habitu ornato cum verecundia et sobrietate ornantes se; non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, vel veste pretiosa, sed quod decet mulieres promittentes pietatem.* » Molte cose dice l'Angelico, nella interpretazione di questo testo di San Paolo, *lect. 2*. « *Duo sunt, sono parole dell' Angelico, duo sunt consideranda in Ornatu mulierum, scilicet simplex Ornatus et fucatus. Simplex*

Ornatus puta in veste, et auro, et hujusmodi, quod potest fieri cum peccato tribus modis, scilicet prava intentione, ut si intendant commotionem concupiscentiae, ostentationem, vel inanem gloriam, Prov. 7. PRAEPARATA AD CAPIENDAS ANIMAS. Secundo, si fiat praeter consuetudinem patriae, quod fit diversimode: quod enim excedit modum consuetum patriae, hoc ex levitate animi est. Tertio, si conditionem sui status excedit. Sed, servata recta intentione, consuetudine patriae et conditione status, non est peccatum. De fucato autem semper est peccatum. Mulieribus enim non permittitur ornari nisi propter viros. et viri nolunt decipi, ut fucatae eis appareant. Sit ergo non talis ornatus, sed qualis decet mulieres promittentes pietatem. Exteriora enim opera hominis sunt quasi quaedam professio interioris hominis, sicut religiosi ad hoc habent habitum, et clerici similiter . . . Vel dico, quod debent se ornare non exterius, sed secundum quod decet eas promittentes, idest quae promittere debent pietatem per opera bona.»

*I santi Padri di comune consenso esecrano il superfluo
Ornamento muliebre.*

I Padri della Chiesa scrissero interi libri contro lo smodato Ornamento muliebre, fra quali, onde non dilungarmi di troppo, alcuni luoghi solamente porgerò al lettore. Tertulliano, *lib. de Cultu foeminarum, cap. 2*, scrive così: «*Perfectae autem, idest christianae pudicitiae appetitionem sui non tantum appetendam, sed etiam execrandam vobis sciatis. Primo quod non de integra conscientia venit studium placendi per decorem, quem naturaliter invitatorem libidinis scimus. Quid igitur excitas in te malum istud? Quid invitas cujus te profiteris extraneam? Tum quod tentationibus viam aperire non debemus, quae nonnumquam (quod Deus a suis abigat) instando perficiunt, certo vel spiritum scandalo permovent. Debemus quidem ita sancte, et tota fidei substantia incedere, ut confisae, et securae simus de conscientia nostra, optantes perseverare id in nobis, non tamen praesumentes. Nam qui praesumit minus jam veretur; qui minus veretur, minus praecaret; qui minus praecaret plus periclitatur. Timor fundamentum salutis est: praesumptio impedimentum timoris . . . Quid autem alteri periculo sumus?*»

Quid alteri concupiscentiam importamus? Quam si Deus non ampliando legem, a facta stupri non discernat in poena, nescio an impune habeat, quae alicui fuerit causa perditionis. Perit enim ille simul ut tuam formam concupierit, et facta es tu gladius illi: ut etsi a culpa vaces, ab invidia non libereris. Ut cum in alicujus agro latrocinium gestum est, crimen quidem Dominum non contingat: dum vas tamen ignorantia notatur, ipse quoque in familia aspergitur... Cum igitur et nostra, et aliorum causa versetur in studio periculosissimi decoris, jam non tantum confictae, et laboratae pulchritudinis suggestum recusandum a vobis sciat, sed etiam naturalis spcciositatis obliterandum dissimulatione, et incuria ut perinde oculorum incuribus molestum. Nam etsi accusandus decor non est ut felicitas corporis, ut divinae plasticæ accessio, ut animae aliqua vestis bona; timendus tamen est propter injuriam et violentiam spectatorum, quam etiam pater fidei Abraham in uxoris suae specie pertimuit, et sororem mentitus Saram, salutem contumelia redemit.»

Poscia al cap. 9 soggiunge: «*Hae pompae quam e proximo curent luxuriae negotium, dignoscere in facili est, quod gratiam decoris cultus societate prostituunt. Adeo si desint irritam et ingratham reddunt, velut exarmatam et naufragam. Contra si forma defecit, adminiculum nitoris quasi de suo gratiam supplet. Aetates denique requietas jam et in portum modestiae subductas splendor et dignitas cultus avocant, et severitatem appetitionibus inquietant, compensantibus scilicet habitus irritamentum pro frigore aetatis.»*

Indi al cap. 11, parla del seguente tenore. «*Propter ipsum enim conventum, et mutuam videre, ac videri omnes pompae in publicum proferantur ut aut luxuria negotietur, aut gloria insolenscat. Vobis autem nulla procedendi causa non tetrica. Aut imbecillis aliquis ex fratribus visitandus, aut sacrificium offertur, aut Dei verbum administratur. Quodvis horum gravitatis et sanctitatis negotium est, cui opus non sit habitu extraordinario, et composito et soluto. Ac si necessitas amicitiarum, officiorumque gentilium vos vocat; cum non vestris armis indutae proceditis, tanto magis, quanto ad extraneas fidei? ut sit inter ancillas diaboli, et Dei discrimen, ut exemplo sitis illis, ut aedificentur, in vobis, ut, quomodo ait Apostolus, **MAGNIFICETUR DEUS IN CORPORE VESTRO.** Magnificetur autem per pudicitiam, utique et per habitum pudicitiae competentem. Sed enim dicitur a quibusdam:*

*Ne blasphemetur nomen in nobis, si quid de pristino habitu et cultu detrahamus. Non auferamus ergo vobis et vitia pristina, simul et moribus iisdem, si et superficie eadem: et tunc vere non blasphemabunt nationes. Grandis blasphemia si qua dicatur: Ex quo facta est christiana, pauperius incedit. Timebit pauperior videri, ex quo locupletior facta est; et sordidior, ex quo mundior? Secundum Gentilium, an secundum Dei placitum incidere christianos oportet?**

Sant'Agostino nel 3 lib. della dottrina cristiana al cap. 12, così favella: «*Sicut talares et manicatas tunicas habere apud Romanos veteres flagitium erat ... sic animadvertendum est in caetero quoque casu rerum abesse oportere libidinem. Quae non solum ipsa eorum inter quos vicit, consuetudine nequiter abulitur, sed etiam saepe fines ejus egressa, foeditatem suam, quae inter claustra morum solemniium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat.*» E con più chiarezza dispiega la sua mente il S. Dottore nella lettera 75 ora 245: «*Nolo, dice, tamen de ornamentis auri vel vestis praeproperam habeas in prohibenda sententiam, nisi in eos qui neque conjugati, neque conjugari cupientes cogitare debeant quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quae sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis, nisi quod capillos nudare foeminas (quas etiam velare caput Apostolus jubet) nec maritatus decet. Fucari autem pigmentis, quo vel rubicundior, vel candidior appareat, adulterina fallacia est, qua non dubito etiam maritos se nolle decipi, quibus solis permittendae sunt feminae ornari secundum veniam, non secundum imperium.*»

S. Gregorio Magno nella 40 Omelia sopra gli Evangelii fra le altre cose inveisce contro i vani Ornamenti muliebri, dicendo: «*Sunt nonnulli, qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum. Quod si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilantiter exprimeret, quod dives qui torquebatur apud inferos, bysso et purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa nisi ad inanem gloriam quaerit, videlicet ut honorabilior caeteris videatur. Nam quia pro sola inani gloria vestimentum pretiosius quaeritur res ipsa testatur quod nemo vult ibi pretiosis vestibus indui ubi ab aliis non possit videri.*»

Peccano le donne adulterandosi il volto con il belletto affine di mostrare quella bellezza che non posseggono, od accrescere quella che hanno.

Fino al presente abbiamo veduto quanto dalla Scrittura sia abborrito e condannato lo smodato Ornamento muliebre, e come i Padri di egual modo si diportarono. Ora è di necessità che richiamiamo ad esame il modo usato dalle donne di dipingersi il volto con colori, la quale invenzione dal celebre Tertulliano è chiamata invenzione diabolica, *lib. de cult. foemin., cap. 5*, dove primamente ammonisce le donne a non lasciarsi trascinare da cotal modo di operazione: « *Haec utique, cioè quelle cose dette di sopra, così Tertulliano prosegue, non ad crudam in totum, et ferinam habitudinem insinuandam vobis suggeruntur, nec de bono squaloris et pudoris suademus; sed de modo et carne, et justitia corporis excolendi.* » Poi prosegue nel modo seguente: « *Non supergradiendum ultra quam simplices et sufficientes munditiae concupiscunt, ultra quam Deo placet. In illum etiam delinquant quae cutem medicaminibus ungent, genas rubore maculant, oculos fuligine colliniunt. Displicet illis nimirum, plastica Dei in ipsis redarguunt, et reprehendunt artificem omnium: reprehendunt enim, cum emendant, cum adjiciunt, utique ab adversario artifice sumentes additamenta ista, idest diabolo. Nam quis corpus monstraret mutare, nisi qui et hominis spiritum malitia transfiguravit? Ille indubitate hujusmodi ingenia concinnavit, ut in nobis quodammodo manus Deo inferret. Quod nascitur, opus Dei est. Ergo quod fingitur, diaboli negotium est. Divino operi Satanae ingenia superducere, quam scelestum est? Servi nostri ab inimicis nostris nihil mutuuntur, milites ab hoste Imperatoris sui nihil concupiscunt. De adversario enim ejus in cujus manu sis, aliquid usui postulare, transgressio est. Christianus a malo illo adjuvabitur? Nescio an ei nomen perseveret. Erit enim ejus de cujus doctrinis instrui concupiscit. Quantum autem a nostris disciplinis et professionibus aliena sunt, quam indigna nomine christiano faciem fictam gestare, quibus simplicitas omnis indicitur? Effigie mentiri quibus lingua non licet? Appetere quod datum non sit, quibus alieni abstinentia traditur? Adulterium in*

specie exercere, quibus studium pudicitiae sit? Edicite benedictae: quomodo praecepta Dei custodietis, lineamenta non custodientes?

*Video quasdam et capillum croco vertere. Pudet eas etiam nationis suae, quod non Germanae, non Gallae sint procreatae: ita patriam capillo transferunt . . . Crocum capiti suo mulier christiana ingerit, ut in aram. Quodcumque enim immundo spiritui exeremari solet, id, nisi probis et necessariis et salubribus usibus adhibeatur, ad quod creatura Dei est prospecta, sacrificium videri potest. Sed enim Dominus ait: **QUIS VESTRUM POTEST CAPILLUM ATRUM EX ALBO JACERE, AUT ALBUM EX ATRO?** Haec quae revincunt Deum, Ecce, inquit, pro albo vel atro flavum facimus gratiae faciliorem: quamvis et atrum ex albo facere conantur, quas posnituit ad senectam usque vixisse, Proh temeritatem! Erubescit aetas exoptata votis, furtum confitetur, adolescentia in qua deliquimus, suspiratur, occasio gravitatis interpallatur. Absit a sapientiae filiabus stultitia tanta. Senectus, cum plus occultari student, plus detegetur. Haec est aeternitas nostra de capitis juventute ... Quid enim tanta ornandi capitis onerositas ad salutem subministrat? Quid crinibus vestris quiescere non licet, modo substrictis, modo relaxatis, modo suscitatis, modo elisis? Aliae gestiunt in cincinnis coercere, aliae ut vagi, et volucres elabantur non bona simplicitate. Affigitis praeterea nescio quas enormitates sutilium, atque textilium capillamentorum, nunc in galeri modum, quasi vaginam capitis, et operculum verticis, nunc in cervicem retro suggestum. Mirum quod contra Domini praecepta contenditur. Ad mensuram neminem sibi adjicere posse pronuntiatum est. Vos plane adjicitis ad pondus collyridas quasdam scutorum umbilicos cervicibus adstruendo. Si non pudet enormitatis, pudeat inquinamenti; ne exuvias alieni capitis, forsitan immundi, forsitan nocentis, et gehennae destinati, sancto et christiano capiti supparetis. Immo hanc ornatus servitutem a libero capite propellite. Frustra laboratis ornatae videri; frustra peritissimos quoque structores capillaturae adhibetis. Deus vos velari jubet: credo, ne quarumdam capita videantur. Atque utinam miserimus ego, in illo die christianae exultationis, vel inter calcanea vestra caput elevans videre, an cum cerussa, et purpurisso, et croco, et in illo ambitu capitis resurgatis. An taliter expictum Angeli in nebula sublevabunt obviam Christo. Si nunc bona, et Dei*

sunt, tunc quoque occurent resurgentibus corporibus, et sua loca agnoscent, » ecc.

Non in un modo diverso da Tertulliano parla S. Cipriano nel lib. *De habitu virginum*: «*Dicit Deus, sono parole di lui, FACIAMUS HOMINEM AD IMAGINEM ET SIMILITUDINEM NOSTRAM. Et audet quisquam mutare et convertere quod Deus fecit? Manus Deo inferunt quando id, quod ille formavit, reformare et transfigurare contendunt nescientes quod opus Dei est omne quod nascitur; diaboli, quodcumque mutatur. Si quis pingendi artifex vultum alicujus, et speciem, et corporis qualitatem aemulo colore signasset, et signato jam, consummatoque simulacro, manus alius inferret ut jam formata, jam picta, quasi peritior reformaret: gravis prioris artificis injuria, et justa indignatio videretur. Tu te existimas impune laturam tam improbae temeritatis audaciam, Dei artificis offensam? Ut enim impudica circa homines et incesta facis lenocinantibus non sis, corruptis, violatisque quae Dei sunt, pejor adultera detineris. Quod ornari te putas, quod putas comi, impugnatio est ista divini operis, praevaricatio est veritatis. Monentis Apostoli vox est: «*EXPURGATE VETUS FERMENTUM, UT SITIS NOVA CONSPERSIO, SICUT ESTIS AZYMI. NAM ET PASCHA NOSTRUM IMMOLATUS EST CHRISTUS. ITAQUE FESTA CELEBRAMUS, NON IN FERMENTO VETERE, NEQUE IN FERMENTO MALITIE, ET NEQUITIAE, SED IN AZYMIS SINCERITATIS ET VERITATIS.*» Nam sinceritas perseverat, et veritas, quando, quae sincera sunt, polluuntur; colorum adulteriis, et adulterinis medicaminum fucis in mendacium vera mutantur? Dominus tuus dicit: «*NON POTES FACERE CAPILLUM TUUM ALBUM AUT NIGRUM.*» Et tu ad vincendam Domini tui vocem, vis te efficere potiozem? Audaci conatu, et sacrilego contemptu crines tuos inficis, malo praesagio futurorum capillos jam tibi flammecos aspicias, et peccas, proh nefas! capite, idest corporis parte melior. Et cum scriptum sit de Domino: «*CAPUT AUTEM EJUS ET CAPILLI ERANT ALBI VELUT LANA AUT NIX:*» tu execraris canitiem, detestaris alborem, qui sit ad Domini caput similis? Non meruis, oro, quae talis es, ne cum resurrectionis dies advenerit, artifex tuus te non recognoscat, ad sua praemia, et promissa venientem removeat, et exclu-*

dat: increpans vigore censoris et iudicis dicat: Opus hoc meum non est, nec imago nostra est? Cutem falso medicamine polluisti, crimem adultero colore mutasti: expugnata est mendacio facies, figura corrupta est, vultus alienus est. Deum videre non poteris, quando oculi tui non sunt quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit. Illum tu sectata es, rutilos, atque depictos oculos serpentis imitata es, de inimico tuo compta, cum illo pariter et arsura . . . Viderint quid sibi nuptae per placendi studium de conjugum solatio blandiantur; quos, dum in excusationem suam proferunt, ad societatem criminosaе consensionis adsciscunt.»

S. Ambrogio, nel lib. 1 de *Virg.*, cap. 6, con la somma fluidezza dell' eloquenza, e colla forza del suo argomentare, ribatte così il futile pretesto delle spose, e lo rivolge contro di esse stesse: «*Hinc illa nascuntur incentiva vitiorum, ut quaesitis coloribus ora depingant dum viris displicere formidant, et de adulterio vultus meditantur adulterium castitatis. Quanta hic amentia, effigiem mutare, naturae picturam quaerere, et, dum verentur maritale iudicium, prodere mundo. Prior enim de se pronuntiant, quod cupit mutare quod nata est. Item dum aliis studet placere, prius sibi ipsa displicet. Quem iudicem, mulier, veriore[m] requirimus deformitatis tuae quam te ipsam, quae videri times? Si pulchra es, quid absconderis? Si deformis, cur formosam te esse mentiris, nec tuae conscientiae, nec alieni gratiam erroris habitura? Ille enim alteram diligit: tu alteri vis placere? Et irascaris, si amet alienam, qui adulterare in te docetur? Mala magistra es injuriae tuae. Lenocinari enim refugit etiam quae passa lenonem est; ac licite vilis mulier, non alteri tamen, sed sibi peccat: tolerabilioraque propemodum in altero crimina sunt: ibi enim pudicitia, hic natura adulteratur.»*

Questa stessa dottrina conferma S. Girolamo nella lettera 23 a Marcella: «*Illae christianae oculos scandalizent potius quae purpurisso, et quibusdam fucis, ora, oculosque dipingunt, quarum facies gypseae, et nimio candore deformes, idola mentiuntur: quibus si forte improvidis lacrymarum stilla eruperit, sulco defluit: quas nec numerus annorum potest docere, quod vetulae sint, quae capillis alienis verticem struunt: et praeiteritam juventutem in rugis anilibus poliunt: quae denique aut nepotum gregem trementes virgunculae componuntur. Erubescat mulier christiana si naturae cogit decorem, si carnis curam facit ad concupi-*

scentiam, in qua qui sunt, secundum Apostolum, Christo placere non possunt. »

Finalmente, per omettere gli altri scrittori, conchiuderò questo punto recando alcuni versi dell' Epitalamio di S. Paolino, contro Giuliano e la moglie di lui.

*Absit ut idolici videatur filia templi,
Gentis apostolicae filia facta domo.
Non fucis male ficta cutem, neque lumina nigro
Pulvere, nec flavo tincta colore comam.
Purum naturae decus aspernata superbo
Crimine, divinum in se sibi damnat opus.
Frustra haec se mulier juctaverit esse pudicam,
Quae se tam variis ornat adulteriis.
Vos autem, juvenes Christi, fugite omnia quorum
In damno pretium est, usus in interitu.
Credite divinis verbis, de cultibus istis
Poenulam cupidis surgere materiam.*

*Quando il superfluo Ornamento muliebri debbasi riputare
peccato mortale, e quando veniale.*

Intorno ad una cosa di tanta importanza, io riferirò quanto sta scritto nel Concina, *Theolog. Dogmat. Moral. edit. 2, tom. 2, p. 156, Romae*. Egli scrive così: « *Ut materia adeo involuta et perdifficili extrema devitamus illud semper memoria repetendum est, ornatum scilicet muliebrem licitum esse, suaeque natura indifferentem. Quod autem absolute malum non est illius excessus, vel defectus numquam mortalis est, usquedum intra sui generis limites consistit; sed venialis tantum, ut optime Cajetanus, 2, 2, quaest. 169, art. 2, ostendit. Idque patet in quodlibet vel indifferentis usu, ut in appetitu honorum, divitiarum, cibi et potus. In his enim excessus, omni circumstantia extranea praecisa, non est mortalis, sed venialis, eo quod superfluus usus sit rei quae natura sua mala non est; sicuti non esse curam proprii corporis, pulchritudinem, muliebremque ornatum estensum est. Quare mulieres quae, ut viris suis placeant, in pretiosioribus vestibus, anulis, monilibusque*

excedunt, non nisi venialiter delinquunt, re absolute spectata inter genus ornamenti. Item dicendum de puellis nuptias anhelantibus, immo de mulieribus generatim, quae ob inanem quamdam jactantiam, vel ut inter caeteras pulchrae appareant nonnisi venialiter: quas delinquere dicendum videtur, docentque communiter theologi.

Advertendum tamen est, quod plurimae et frequentissimae occurrunt circumstantiae, vi quarum excessus istius ornamenti graviter criminosis evadit. Prima est pravus finis provocandi ad venerem. Secunda effectus qui inde passim sequuntur, injustitiae nimirum, furta, solutionis debitorum omissio, mercedis retentio, eleemosynarum neglectus, patrimonii cum filiorum damno dilapidatio. Tertia affectus impetens, atque ita paratus, ut nihil curet vel ipsum peccatum, dummodo suam expleat, satietque cupiditatem. Postrema, et omnium frequentissima, est scandalum proximi, qui ob inverecundum, fulgidumque ornatum ad libidinem illicitur. Hae circumstantiae aut conjunctim aut separatim, passim occurrunt. Idcirco mulieres, quae nulla cohibita modestiae, verecundiae ac temperantiae lege, hodiernae consuetudini, quae vulgo MODA nuncupatur, sese dedunt, quaeque nullum non movent lapidem, ut suo vano genio satisfaciant, vix culpam gravem evadunt.»

Non contento però di ciò, trascriverò quivi quanto dice intorno a tale argomento Sant'Antonino arcivescovo di Firenze. «Quantum ad ipsum ornatum in se duo possunt ibi vitia inveniri; scilicet superfluitas expensae, quae pertinet ad prodigalitatem; et incentivum, seu excitativum libidinis, ad quod illud inducit. Et quantum ad superfluitatem, quum non omnis prodigalitas sit mortale, sed aliquando, et frequentius veniale; ideo isto respectu non poterit illud judicari mortale, nisi fuerit valde evidens, et enormis excessus ... Quantum autem sit ille excessus quoad superfluitatem, seu prodigalitatem ornatus, quod faciat mortale, fateor me nescire dare regulam generalem, nec de facile posse dari; nec reperio aliquem dedisse. Unde prudentiae et arbitrio boni viri relinquendum est. In quantum vero ipse Ornatu mulieris est provocativus ad lasciviam, videtur ibi distinguendum de occasione data sufficienter, vel accepta Poterit autem esse tantus excessus, quod erit ibi occasio etiam data ex parte mulieris se ornantis. Qualis autem sit iste excessus, ut mortale valeat judicari, ad arbitrium boni viri videtur dimittendum.

Boni viri, dico, non solum in conscientia, sed in sufficienti peritia circa hujusmodi. Sed ex his, quae notat Alexander de Ales in suo II non de facili debent hujusmodi mulieres de mortali condemnari.»

Le donne che si fregiano di un superfluo Ornamento porgono indizio di impudicizia.

Il provare una tale asserzione non torna certamente difficile, che i padri ne porgono le ragioni valide e convincenti.

S. Giovanni Grisostomo infatti colla solita sua eloquenza conferma una tale asserzione nella ottava Omelia, sopra la prima lettera di S. Paolo a Timoteo, c. 2: «*Per exteriorem cultum, dic'egli, et habitum-plures post se trahunt amatorum greges; atque hinc plurimae pessima saepius suspitione non carent: nihilque prorsus ejusmodi lucrantur ornatu, immo et plurimis ex ea opinione nocuerunt. Nam quemadmodum impudica, etiamsi pudica videatur, nihil ex hujusmodi opinione lucratur, quum Judex ille noster occulta omnia tunc in medium producturus sit, ita ne pudica quidem, si per habitum studeat adulterii opinione notari, quicquam ex pudicitiae opinione lucrata est. Plurimos enim et ipsa ex hac opinione violavit. Verum quid agam, inquires, si alius de me pessime suspicetur? Tu huic suspitioni per habitum, per incessum, atque aspectum, et omnem corporis motum fomenta ministras.*»

Tertulliano, nel *lib. de cult. femin.*, cap. 9, favella così: «*Hae pompae, quam de proximo curent luxuriae negotium, et obstrepant pudicitiae disciplinis, dignoscere in facili est, quod gratiam decoris cultus societate prostituunt.*» Indi più diffusamente, al cap. 11, dice: «*Lenocinia formae numquam non prostituto corpori conjuncta, et debita etiam Scripturae suggerunt. Illa civitas valida, quae super septem montes, et plurimas aquas praesidet, quum prostitutae a Domino appellationem meruisset, quali habitu, appellationi suae comparata est? Sedet certe in purpura cum coccino et auro, et lapide pretioso, quae maledicta sunt, sine quibus non potuit maledicta et prostituta describi. Thamar illa, quia se expinzerat, et ornaverat, idcirco Judae suspitione visa est quaestui sedere; adeo quia sub velamento latebat, habitus qualitate quaestuariam mentientem, fecit ut quaestuariam, et voluit, et compellavit et passus est. Unde addiscimus adversus congressus etiam, et suspiciones impudicas*

providendum omnimodo esse. Quid enim castae mentis integritas in alterius suspitione maculatur? Quid speratur in me quod aversor? Cur non mores meos habitus pronuntiat?

Finalmente rigetta la scusa di quelle donne che vantano una interiore castità fra la pompa incontaminata, cap. 13: « *Aliqua forsan dicet: Non est necessarium hominibus probari: nec enim humanum testimonium requiro. Deus conspexitor cordis est. Scimus omnes, quum tamen quid idem per Apostolum dixerit, recordamur. PROBUM VESTRUM CORAM HOMINIBUS APPAREAT. Ad quid, nisi ut malitia ad res accessum omnino non habeat, et ut malis et exemplo, et testimonio sitis? Aut quid est LUCEANT OPERA VESTRA? Aut quid nos Dominus LUMEN TERRÆ vocavit; quid CIVITATI SUPRA MONTEM CONSTITUTÆ comparavit; si non relucemus inter tenebras, et extamus inter demersos? Pudicitiae christianae satis non est esse verum et videri. Tanta enim debet esse plenitudo ejus, ut emanet ab animo in habitum, et eructet a conscientia in superficiem, ut et foris inspiciat quasi suppellectilem suam, ut conveniat fidei continendae in perpetuum. Discutiendae enim sunt deliciae, quarum mollitiae et fluxu fidei virtus effeminari potest. Ceterum nescio an manus spathalio circumdari solita, in duritia catenae stupescere sustineat. Nescio an crus de periscelio in nervum se patiatur arctari. Timeo cervicem, ne margaritarum, et smaragdorū laqueis occupata locum spathae non det. Quare, benedictae, meditemur duriora, et non sentiemus Ne dilexeritis aurum, in quo prima delicta populi Israelis denotantur. Odisse debetis quod Judaeos perdidit, quod, derelinqentes Deum, adoraverunt. Jam tunc aurum ignis est esca. Ceterum tempora christianorum semper, et nunc, et maxime, non auro, sed ferro transiguntur: stolae martyriorum praeparantur . . . Proдите vos jam medicamentis et ornamentis extractae Apostolorum, sumentes de simplicitate candorem, de pudicitia ruborem, depictae oculos verecundia, et os taciturnitates, inserentes in aures sermonem Dei, annectentes cervicibus jugum Christi. Caput maritis subjicite, et satis ornatae eritis. Manus lanae occupate, pedes domi figite, et plusquam in auro placebunt. Vestite vos serico prohibitis, byssino sanctitatis, purpura pudicitiae. Taliter pigmentatae Deum habebitis amatorem. »*

Il Serafico di Siena S. Bernardino, nel *Serm.* 44, art. 2, cap. 1, sopra tale argomento parla così: «*Sunt et aliae plures, quae ad excusandas excusationes in peccatis dicunt se hoc agere, ut placeant viris suis, ne in alia detestabilia ruant, ut quasi quodam rete, vanitate utantur ad proprios retinendos viros, ne ab aliis cupiditatibus capiantur. Sed quaeso, responde mihi, o mulier, habitaculum vanitatis: quare hoc rete tibi expandis, ubi non est vir tuus? Cur potius te exornas, cum in publicum prodis, quam cum a viro tuo in secreto thalamo de propinquo videris? Ibi quasi quaedam regina compares; hic vero quasi quoddam carnis monstrum appares. Ibi nequaquam licet velle alteri viro placere; hic vero licitum est cum moderamine honestatis ob legitimam causam mariti gratiam quaerere. Sed similis es quibusdam, quae dum se fingunt silvestres columbas, et aves capere velle, domesticis, ut eas capiant, insidias ponunt Sunt etiam aliae plures, quae dicunt: Sic vult, sic praecipit conjux meus; parere necesse est. Quibus rationibus respondetur, quod si hoc placet, o mulier, viro tuo; non placet tamen hoc Domino tuo: Audi beatum Petrum, qui, Act. 5, dicit: **OPORTET MAGIS PLACERE DEO QUAM HOMINIBUS.** Sed audi et tu, vir vanus et excors; si vis conjugem tuam non esse meretricem, cur vis illam meretricem videri? Si forte autem illam amittere cupis, placeat Deo tuo, quod jam illam non amiseris; cum certum sit, quod ex hoc illius et tuam, et aliorum multorum animas perdis, sicut Ezech., cap. 13, scriptum est. **VIDENT VANA ET DEVIANT**, scilicet a tramite honestatis.»*

Di simil modo aveva prima di lui parlato Tertulliano, *lib. cit.*, c. 4: «*Quasi gentilibus dicam gentilibus, et communi praecepto alloquens vos: solis maritis vestris placere debetis. In tantum autem placebitis eis, in quantum alteri placere non curaveritis. Securae estote benedictae. Uxor nulla deformis est marito suo. Satis placuit, cum electa est, seu moribus, seu forma commendata. Ne quae vestrum putent, si temperaverint a compositione sui, odium et aversionem maritorum prosecuturas. Omnis maritus castitatis exactor est. Formam vero fidelis non expectat quia non iisdem bonis, quae gentiles putant, capimur. Infidelis contra, etiam suspectum habet, vel propter illam sceleratam in nos opinionem gentilium. Cui ergo pulchritudinem tuam nutris? Si fideli, non exigit; si gentili, simplicem non credit.»*

L' Ornamento non moderato delle donne, che attrae la lussuria, è peccato mortale.

Il Gaetano in un modo peculiare prende a disamina un tale argomento, nella 2, 2, quaest. 169, ad quintum dubium, e parla nel modo seguente: *Quoniam ars imitatur naturam, et mulier pulchra sua- ple natura est provocativa ad sui concupiscentiam, seu lasciviam, pro quanto scilicet facit ad mulieris pulchritudinem apparentem. Verum quia natura superat artem, et multo magis mulieris pulchritudo naturalis, quam artificialis provocativa est ad concupiscentiam mulieris; ideo sicut inculpabilis est omnis pulchritudo naturalis mulieris, ita inculpabilis secundum se est omnis pulchritudo artificialis; ita quod neutri secundum se imputandum est ad concupiscentiam mulieris. Et propterea in littera utrumque explicatur, et quod ornatus muliebria est provocativus virorum ad lasciviam, et quod esse provocativum non imputatur ornatus ad culpam, nisi ex alia culpa, puta ex intentione provocandi.*

Ad primum igitur dubium dicitur quod esse provocativum ad concupiscentiam quandoque est nomen vitii, quandoque est nomen conditionis naturalis. Mulier namque pulchra est naturaliter provocativa ad concupiscentiam sui, et impudica est vitiose provocativa ad concupiscentiam sui. Et quia Ornatus muliebris secundum se non est provocativus ad lasciviam, nisi sicut pulchritudo, ideo non est in specie vitii provocativi ad concupiscentiam secundum se, sicut nec pulchritudo naturalis, sed ex intentione utentis ornatu, seu pulchritudine ad provocandum. Et propterea nullus Ornatus mulieris ex hac ratione, quia provocativus est ad lasciviam, est secundum se peccatum mortale.

Ad objectionem autem in oppositum quod hujusmodi excessus, cum novitate praesertim, est contra dilectionem proximi, quia coguntur alii ad hujusmodi sumptus: respondetur, quod quum quilibet sequens malum exemplum novitatis, seu excessus, voluntarie inferat sibi ipsi hoc damnum novi sumptus, et hoc sit praeter intentionem primi ornantis se novo excessu ut sic: nulla injustitia committitur contra proximum, nullus actus fit contra charitatem proximi per se loquendo. Graviter tamen

peccant primi utentes novitatibus occasionaliter damnosis proximo, praeferentes suae vanitatis affectum proximorum necessitati. Quia tamen excusare se possunt dicendo: Non imitetur nos qui non potest, qui non vult: faciat unusquisque sumptus juxta suas facultates, et non sit stultus: ideo nec contra charitatem, nec contra justitiam actus iste est; valde tamen reprehensibilis propter multas deformitates, et graves quas habet, dum et consuetudo violatur, et occasio damni datur, et inanis gloria, ac stultitia non sine scandalo committitur.

Ad quintum dubium de imputatione ad culpam dicitur, quod quum unumquodque secundum propriam causam judicandum sit, et non secundum occasionem; propria autem causa sit voluntas concupiscentis viri; mulier autem ornans se vane, nec per se, nec per accidens volens se concupisci, non causa, sed occasio tantum sit ruinae alterius; non est mulieri imputandus casus viri concupiscentis. Et quamvis dat mulier operam rei illicitae, ex ejus tamen opere non causatur ruina alterius, sed ex mala voluntate virorum: et propterea eventus iste remotus et non intentus, non est ei imputandus, sicut nec pulcherrimae mulieri vane egredienti domo imputandum est peccatum concupiscentium eam, quam non concupiscerent, si domi fuisset. Et scias, quod haec omnia supra dicta, ut toties expressum est, intelliguntur de ornatu secundum se. »

Questa opinione del Gaetano fu abbracciata dal Lessio, *l. 4, c. 4, dub. 14*; dal Layman, *Theol. Moral., lib. 2, tract. 3, cap. 13*; dal Navarro, in *Sum., cap. 23, n. 29*; dal Castropalao, *tract. 6, disp. 6, punt. 7*; dal Sanchez, *lib. 1, in Decalog., cap. 6, n. 17*; dal Diana, *tract. 5, resolu. 9*. Il padre Alberto de Alberti, *de Orn. mul., disc. 1, cap. 7, §. 5*, contende niuno dei sumenzionati teologi contrariare allo stabilito principio, poichè dice: « *De ornatu leviter tantum ad venerem incitante loquentur.* » Ed oh fosse ciò vero! esclama il Concina, *dis. 9 de Scandalo*. Il Gaetano poi parla non solo del lieve, ma ancora del notevole eccesso nell'ornamento muliebre, che provoca alla libidine.

Adunque prosegue il Concina, *loc. cit.*, il Gaetano difende due cose, e che l'ornamento muliebre ecciti alla lascivia, e che l'eccesso anche notevole di un tale ornamento sia unicamente colpa lieve. Negli parla di quel solo grave eccesso di ornamento, che deriva da un prezzo smodato, ma parla unicamente di quel superfluo Ornamento,

il quale di sua natura, siccome la bellezza naturale delle donne, aggiunge stimoli alla lascivia. In questo modo pertanto la dottrina del Gaetano non può colla nostra convenire; ma le si può unicamente dare una benigna interpretazione, in quanto egli riguarda cioè l'Ornamento muliebri *secundum se* segregato da ogni circostanza, cioè dalla prava intenzione, dal disprezzo della salute del prossimo, dalla perdita delle anime che ne deriva. La quale spiegazione e limitazione egli stesso inculca e ripete. È questo pertanto, siccome io stimo, l'unico mezzo con cui in buon senso si può intendere la dottrina del Gaetano.

Ma le circostanze si aggiungano che lo smodato Ornamento muliebri continuamente accompagnano, si esaminino i danni cui altri con tal modo le donne espongono; non si vede forse a chiara luce esservi sempre in così fatta foggia di adornarsi la colpa mortale?

Lasciamo pertanto in non cale i moralisti, volgiamo ai padri della Chiesa lo sguardo, facilmente si scoprirà la verità della enunciata proposizione, ned alcuno avrà di che potervi obbiettare.

Colla autorità dei Padri e dei Teologi si prova l'Ornamento smoderato delle donne non andar privo di peccato mortale.

Tertulliano, prendendo ad esame la ragione tratta dalla bellezza naturale, di cui poi il Gaetano se ne servi per difendere l'Ornamento muliebri, totalmente la rigetta nel *lib. de cultu femin., cap. 2*: «*Cum igitur, dice egli, et nostra, et aliorum causa versetur in studio periculosissimi decoris, jam non tantum confictae et elaboratae pulchritudinis suggestum recusandum a vobis sciatis, sed etiam naturalis speciositatis obliterandum dissimulatione et incuria, ut proinde oculorum incurisibus molestum. Nam, etsi accusandus decor non est ut felicitas corporis, ut divinae plasticae accessio, ut animae aliqua vestis urbana; timendus tamen est vel propter injuriam, et violentiam spectatorum, quam etiam pater fidei Abraham in uxoris suae specie pertimuit, et sororem mentitus Saram, salutem contumelia redemit.*» Poi al *cap. 1 e 2* descrive le tentazioni che eccitano i scandali che arrecano, e convince

violare l'altissimo precetto della carità. « *Quota denique est, quae nec placere quidem extraneis concupiscat, quae non velit idcirco se expingere, ut neget appetitum? Quamquam et hoc gentili pudicitiae familiare sit non delinquere, attamen velle; vel etiam nolle, attamen non denegare . . . Non de integra conscientia venit studium placendi per decorem, quem naturaliter invitatorem libidinis scimus. Quid igitur in te excitas malum istud? Quid invitas cujus te profiteris extraneam? Tum quod tentationibus viam aperire non debemus; quae nonnumquam (quod Deus a suis abigat) instando proficiunt, certe vel spiritum scandalo permovent . . . Perit enim ille simul in tua forma, si concupierit, et admisit jam in animo quod concupivit, et facta tu es gladius illi . . . Expingamus nos, ut alteri pereant: ubi est ergo: **DILIGES PROXIMUM TUUM SICUT TE IPSUM?** Nolite vestra tantum curare, sed et alterius. »*

Da un altro triplice principio, cioè dell' ambizione, prostituzione e prodigalità, Tertulliano imprende ad esecrare l'Ornamento muliebre che dalla cultura distingue nel lib. de *Habitu muliebri*, c. 4: « *Habitus feminae duplicem speciem circumfert, cultum et ornatum. Cultum dicimus quem mundum muliebrem vocant; Ornatum, quem immundum muliebrem convenit dici. Ille in auro, et argento, et gemmis, et vestibus deputatur; iste in cura capilli, cutis, et earum partium corporis, quae oculos trahunt. Alteri ambitionis crimen intendimus, alteri prostitutionis.* » Ed al cap. 9, soggiunge: « *Brevissimis loculis patrimonium grande profertur. Uno lino decies sestertium inseritur. Sallus, et infulas tenera cervix fert. Graciles aurium cutes kalendarium expandunt, et sinistra per singulos digitos de sacris singulis ludit. Haec sunt vires ambitionis, tantarum usurarum substantiam uno muliebri corpusculo bajulare.* »

Finalmente, Tertulliano, quasi indovino di ciò che trassero in luce i Probabilisti tutte le loro obbiezioni si fa a confutare, ed essi essere subbietti degni di derisione conchiude. Così infatti nel l. cit., al c. 2. « *Haec qualia sint, interim jam ex doctorum suorum qualitate, et conditione pronuntiari potest, quod nihil ad integritatem peccatores, nihil ad castitatem adamatore, nihil ad timorem Dei desertores spiritus aut monstrare potuerunt, aut praestare. Si doctrinae dicendae sunt, mali magistri, male docuerint necesse esset. Si mercedes pro libidine; nullius*

*rei turpis merces decora est. Quid autem tanti fuit ista monstrare, si-
ve conferre? Utrum ne mulieres sine materiis splendoris, et sine inge-
niis decoris placere non possent hominibus, quae adhuc incultae et in-
compositae et, ut ita dixerim, crudae, ac rudes angelos moverunt? An
ne sordidi, et per gratuitum usum contumeliosi amatores viderentur, si
nihil foeminis in connubium allectis contulissent? . . . Si tanta in terris
moraretur fides quanta merces ejus expectatur in coelis, nulla omnino
vestrum, sorores dilectissimae, ex quo Deum vivum cognovisset, et de
sua, idest feminae conditione, didicisset, laetiores habitum, ne dicam
gloriosiorem, appetisset, ut non magis in sordibus ageret, et squallorem
potius affectaret, ipsam se circum ferens Evam lugentem, et poenitentem,
quo plentius id quod de Eva trahit (ignominiam dico primi delicti, et
invidiam perditionis humanae) omnis satisfactionis habitu expiaret. IN
DOLORIBUS, ET ANXIETATIBUS PARIES, MULIER. . . .
Et Evanile esse noscis? Vivit sententia Dei super sexum istum in hoc
saeculo: vivat et reatus necesse est. Tu es diaboli janua, tu es arboris
illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix, tu es quae eum
suasisti quem diabolus aggredi non valuit. Tu imaginem Dei, hominem,
tam facile elisisti. Propter tuum meritum, idest mortem, etiam filius
Dei mori habuit, et adornari tibi in mente est super pelliceas tuas tu-
nicas? »*

S. Giovanni Grisostomo, riprovando il modo di ornarsi sconvene-
vole, la scusa riprova che esse adducono di operare così per piacere
ai loro mariti. Così scriv' egli infatti intorno al Salm. 48: « *Ubinam
sunt hodiernae mulieres? Comparemus illas cum Sara. Num talia man-
data excipiunt talia opera? Profer mihi Ornatus cupidae mulieris. Ma-
num, eamque extrinsecus inauratam vides, intus autem quasi obsessam.
Quot, quaeso, pauperum praedam manus tua gestat? Profer manum
tuam, ostende illam. Quo induitur? rapina . . . Quid facis? Te comis
et ornas, mulier? Cui vis placere? Viro ne tuo? Malum studium, si
viro sic placitura es; si sic studes ipsi placere. Quomodo igitur place-
bo? Continentia. Sed qua ratione placebo? Modestia philosophica, man-
suetudine, charitate, concordia, consensu. Haec omnia ornamenta tua, mu-
lier. Hae virtutes tuae concordiam pariunt; illi vero Ornatus, ut placeas,
non efficiunt, verum id praestant ut viro oneris sis . . . Ut autem*

discas te viro non placere, domi illa deponis, et ecclesia illis circum ornaris. Si ut viro placeris, domi illa gestares. Verum, ut dixi, in ecclesiam ingrederis auratis manibus et collo. Si venerit Paulus, terribilis simul ille, et amabilis, terribilis peccatoribus, amabilis pie viventibus, clamabit, et sic dicet: MULIERES OPORTET ORNARE SE NON AURO, ET MARGARITIS, ET VESTE PRETIOSA Quid tibi utilitatis offert aurum, o mulier? Cur vestes sericas, et equos habes aureis fraenis, mulasque ornatu decoratas? Mula infra ornatur, aurum integumento tenetur. Pecunias mulae rationis expertes circumferunt, quas aurea frena habent; mulae rationis expertes ornantur; et pauper fame confectus pro foribus tuis sedet, Christusque fame necatur. O summam dementiam! Quae defensio!

In un altro Sermone più acutamente declama contro questo lusso muliebre, siccome consentanea a meretrici, e non a caste donne. « *Unde enim, dic mihi, poterimus postea talem virginem ordine illarum, et societate eximere, quando et ipsa idem facit quod illae? Quando scilicet, ut adolescentum corda advolent, superba incedit, et intemperans eadem pharmaca terit? Quando eosdem letales succos miscet, eundemque parat pulverem? Sed non dicit: Heus, adesto, amore implicemur: nec dicit: Aspersi cubitum meum myrrha, aloe et cinnamomo. Utinam accubitum et lectum et vestes, et corpus: illae enim domi escam occultant, tu ubique laqueum circumfers, et expandis voluptatis alas obambulans in foro. Sed non dixisti, nec contulisti verba illa meretricia: Heus, amore involvamur. Non locuta es ex lingua; sed locuta es gressu: non locuta es voce, sed locuta es oculis clarius quam voce. An ideo excusatam te putas, quod non vocaveris, non obtuleris te ipsam? Neque sic a peccato liberaris. Est enim et haec quaedam fornicationis species. Pura mansisti ab injuria corporis quidem, sed non animae; et completum a te peccatum, etiamsi non per coitum, sed per aspectum. Cujus enim gratia vocas praetereuntes? Cur accendis ignem? Quomodo te puram putas a peccato, cum totum illud opus operata sis?* »

S. Girolamo nella sua Lettera ad Eustochio scrive così: « *Si vir, vel mulier se ornaverit, et cultus hominum ad se provocaverit, etsi nullum inde sequatur damnatum, judicium tamen patietur aeternum: quia venenum attulit, si fuisset qui biberet.* »

S. Cipriano Martire, nel *lib. de discipl. et habit. virg.*, scrive: «*Si tu te sumptuosius comas; et per publicum notabiliter incedes, oculos in te juventutis illicias, et suspiria adolescentum. post te trahas, concupiscendi tibi dinem nutrias, suspirandi fomenta succendas, ut, etsi ipsa non pereas, alios tamen perdas, et veluti gladium te, et venenum videntibus praebeas: excusari non potes, quasi mente casta sis et pudica. Redarguit te cultus improbus, et impudicus Ornatus; nec computari jam potes inter puellas et virgines Christi, quae sic vivis, ut possis adamari. Locupletem te dicis et divitem. Sed jactare divitias suas virginem non decet... Divitem te sentiant pauperes, locupletem te sentiant indigentes. Patrimonium tuum Deo foenera; Christum ciba... Etsi ipsa non pereas, alios tamen perdas, ut veluti gladium te, et venenum videntibus praebeas; excusari non potes, quasi mente casta sis et pudica. Redarguit te cultus improbus, et impudicus Ornatus.*»

Che se sopra una tal materia interroghiamo l'Angelico, guida del coro dei Teologi, egli dirà, 2, 2, quaest. 169, art. 2: «*Si hac intentione se ornent, ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale.*» Indi, 2, 2, quaest. 43, art. 4, prosiegue: «*Scandalum autem activum, si sit per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale, puta quum aliquis vel actum venialis peccati, vel actum qui non est secundum se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretionem committit. Quandoque vero est peccatum mortale, sive quando committit actum peccati mortalis, sive quando contemnit salutem proximi, et si pro ea conservanda non praetermittat aliquid facere quod sibi libuerit.*»

C A S O 1.

Fredegonda, sposa, è consueta di ornarsi secondo il costume del tempo e del paese affine di piacere maggiormente al suo marito. Pecca ella forse così per un tal fine diportandosi?

Non pensiamo che pecehi Fredegonda in un tal caso. S. Tommaso infatti discorre così, 2, 2, quaest. 169, art. 2, ad 4: «*Quia ergo*

mulieres licite se possunt ornare; vel ut conservent decentiam sui status, vel aliquid etiam superaddere, ut placeant viris; consequens est, quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis: nisi forte inveniundo aliqua superflua et curiosa.

S. TOMMASO.

C A S O 2.°

Valentina, ricercata in isposa da Alessandro, si adorna splendidamente secondo il suo stato, affine di piacere al giovane. Devesi forse riprendere di peccato?

Questa ragazza, che si adornò non con intenzione di eccitare in Alessandro un impuro amore, ma soltanto per piacergli, affinchè la prenda in moglie, nè si rivolga ad amare un' altra, non devesi di peccato incolpare. Così la pensa S. Tommaso, il quale, in *cap. 3 Isaiae in fin.*, dopo aver detto non peccar quella donna, che si adorna secondo il proprio stato e la consuetudine generale del paese, soggiunge che non pecca parimenti quella giovane che si adorna per piacere al futuro marito: *• Similiter. dice, si faciat, ut placeat decenter viro suo, quem habet, vel quem accipere debet, et ut ab aliis mulieribus retrahatur (non peccat).*

S. TOMMASO.

C A S O 3.°

Fiorenza, vedova di un conte, non ha volontà di contrarre un secondo matrimonio; pure segue ad ornarsi nel modo stesso con cui faceva sendo vivo il suo marito. Pecca ella forse, oppure la scusa la sua nobiltà?

A questa interrogazione ne darà risposta l' Angelico, 2, 2, q. 169, art. 2, in corp.: *• Illae autem mulieres, dice S. Tommaso, quae viros non habent, nec volunt habere, et sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hac intentione se orment, ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam; non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale.* Lo che prova coll' autorità di S. Agostino, che scrive a Possidonio, di cui riferisce le seguenti parole: *• Nolo ut*

de Ornamentis auri, vel vestis praepoperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eis, qui neque conjugati sunt, neque conjugari cupientes cogitare debent quomodo placeant Deo. » Lo stesso Angelico Dottore, riferito il seguente luogo dell' Apostolo, 1 ad Timot., 2, 9: « *Similiter et mulieres in habitu ornato cum verecundia et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, vel veste pretiosa,* » conchiude nel modo che segue: « *Per quod datur intelligi, quod sobrius et moderatus Ornatus non prohibetur mulieribus; sed superfluus et inverecondus et impudicus.* »

S. TOMMASO.

OSSERVANZA. *Ved. PIETÀ.*



OSTIARIATO. *Ved. ORDINE SACRO.*



OSTINAZIONE



È questo un vizio che per eccesso si oppone alla costanza, per lo quale, immobilmente, ma contro ragione, si è attaccato alla propria opinione; ed anche con altro nome si addimanda *Pertinacia*, di cui si vedranno i pratici casi.

FINE DEL VOLUME QUINDICESIMO

