



## 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**

**10**



# 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,  
LAMBERTINI, SCARPAZZA, PATUZZI, PONTAS, ANTOINE, SANCHEZ,  
SUAREZ, FIRHING, EC. EC.

E DIRETTO DA

MONSIG. CAN. D.<sup>R</sup> LUIGI MONTAN

---

TOMO DECIMO

---

VENEZIA

NELL' I. R. PRIVILEGIATO STAB. NAZIONALE  
DI GIUSEPPE ANTONELLI ED.

---

1844





---

## GABELLE

---

**L**a Gabella altro non è che un tributo imposto dal principe al suddito pei bisogni dello stato. Se adunque i sudditi deggiono ai loro Re soggezione, obbedienza e sussidio, ben si vede non essere loro lecito defraudare il Principe degl' imposti tributi, o degl' imposti dazii o gabelle o sulle merci, o nelle vettovaglie, ossia in tutto ossia in parte: e così pure l' indurre merci vietate, e trasferirle altrove; perchè il Principe ha diritto d' imporre ai sudditi giuste contribuzioni e Gabelle, e riscuoterle per la conservazione sua e dello stato. Se in ciò i sudditi lo defraudano peccano gravemente a proporzione della gravità della materia, e tenuti sono alla restituzione. Peccano poi assai più gravemente, se corrompono col danaro o con altro i ministri e satelliti del Principe, e si prevalgono dal loro stesso ministero per non pagare i dazii e le Gabelle; poichè sono cagione eziandio del peccato da loro commesso. E quanto ai ministri, dessi peccano doppiamente, cioè contro la fedeltà al Principe dovuta, con i di cui stipendii vivono e si sostentano, e contro la giustizia, perchè recano danno allo stato, cui tenuti sono risarcire.

### C A S O 1.º

Antonio ricerca cosa propriamente s' intenda col nome di Gabelle, e da chi le Gabelle possano venir imposte. Che cosa se gli deve rispondere?

Il nome di Gabelle può prendersi generalmente, e particolarmente. Preso generalmente corrisponde alla voce latina *Vectigalia*, colla quale si dinota qualunque tributo e gravezza imposta dal Principe, e preso particolarmente esprime quelle gravezze che si pagano pel vino, pel sale ed altre cose venali. Siccome pertanto i latini alla voce

*Vectigalia* univano altro vocabolo, col quale indicavano la qualità del tributo; così col nome di Gabelle preso largamente s'intendono ancora *Vectigalia capitalia*, che sono i testatici, ossia l'imposta che paga ciascun uomo giunto ad una determinata età, e che non oltrepassa un certo anno di vita; *Vectigalia realia*, detti anche *tributa* ed eziandio *census*, che sono le imposizioni gettate sui fondi a proporzione del frutto che rendono; *Vectigalia guibagia*, ovvero *pedagia*, che sono i tributi imposti tanto pel sicuro passaggio delle persone, quanto pei trasporti delle merci. Ciò premesso, può definirsi la gabella, una pubblica pensione, che viene pagata dai sudditi al Principe per sostenere le spese dello stato.

Ma e da chi possono venir imposte le Gabelle? Dal solo Principe. «*Prima conditio*, dice il Cabassuzio, *Jur. Can. th. et pract., l. 6, c. 19, n. 2, est legitima potestas, quae debet esse suprema in statu politico, hoc est in Principibus, et rebus publicis superiorem non agnoscantibus.* » Che nei Principi vi sia questo potere d'impor le Gabelle, non se ne può nemmeno dubitare, poichè nella stessa Scrittura sacra troviamo i fondamenti, sui quali questo loro potere si appoggia. S. Paolo scrisse ai Romani, c. 13: «*Ideo enim tributa praestatis,*» cioè, come spiega S. Tommaso: «*Praestare debetis in signum subjectionis.*» E soggiunge l'Apostolo: «*Reddite ergo omnibus debita, cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal,*» a cui ripiglia l'Angelico: «*Principibus tributur pro generali regimine, quo patriam in pace et quiete conservent.*» Anche Gesù Cristo fu interrogato se si doveva pagare il tributo, ma che rispose? La sua risposta comprova pienamente quanto abbiamo detto. «*Reddite ergo, quae sunt Caesaris Caesari.*» *Matth. 22, 21.* I Principi devono amministrare e reggere lo stato, devono far le spese a ciò necessarie, devono sostenere il decoro del loro trono, e conservar in pace i sudditi col tener lontani i nemici. Hanno quindi bisogno dei sussidii dei sudditi per supplire a tutto questo, ed han perciò il diritto d'impor loro tributi e gravezze, dalle quali risultino le somme di denaro lor necessarie. Scrive perciò egregiamente il Pontas, *V. Vectigalia, Cas. 1*: «*Princeps superiorem non agnoscens in terra, gaudet potestate, a populo post Deum oriunda. Aequum est igitur, ut populus necessaria ad sortem et dignitatem sustentandam praebeat ... Quum*

*Pinceps emaneat ad protegendum populum, et amovendas miserias, et aerumnas, hic populus tenetur suppediāre necessaria tributo solvendo.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.°

Tarquinio, avendo utito che le leggi penali non obbligano in coscienza, defrauda il Principe più che pub. Cercasi se sia vero un tal principio, e se sia lecito di non pagare le Gabelle?

È falsissimo il principio di Tarquinio. Eccone come parla S. Paolo, *Rom. 13*: « *Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam. Ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes. Reddite ergo omnibus debita, cui tributum, etc.* » La stessa legge di natura ci convince, che tale, e non altrimenti, è la cosa. Scioglie mai ella un padrone dal pagar le mercedi a' suoi servi? Per la stessa ragione non può sciogliere i sudditi dal pagar le Gabelle ai Principi, i quali vigilano alla loro quiete, si affaticano pel loro comodo, ed incontrano per questi importantissimi oggetti gravissime spese. Udiamo S. Giustino: « *Vectigalia* scriv' egli all' Imperatore, *sane et collationes eis, qui a vobis sunt ordinati, exactoribus prae omnibus ubique inferre contendimus; quemadmodum ab eo, cioè da Cristo, sumus instituti. Illo namque tempore quidam percontati sunt ex illo an vectigalia Caesari pendere oporteat, qui responsum hoc ab eo retulere: dicite, inquit, mihi, cujus imaginem nummus habet? cui quum dixissent, Caesaris: reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo. Proinde non solum Deum adoramus, sed et vobis in rebus aliis laeti inservimus.* » Quindi Sant' Agostino in *Expos. quarumd. praeposit. Epist. ad Rom.* non dubitò di asserire: « *Si quis putat, quoniam christianus est, non sibi esse vectigal reddendum, aut tributum, etc. in magno errore versatur.* » Meritamente dunque la sacra facoltà di Parigi condannò la proposizione di Amadeo Guimenio, che diceva: « *Subditi possunt justa tributa non solvere,* » chiamandola sediziosa ed opposta alla dottrina di Gesù Cristo e degli Apostoli.

Ma ascoltiamo infine ciò che dice l' insigne teologo Alfonso de Castro, nel *lib. 1 de lege poenali*, ove scrive: « *Ex hac falsa doctrina, cioè, che le leggi penali non obbligano in coscienza, mihi constat*

*multos denegasse Regi Hispaniae tributa. Rem mihi notam narro, quam ego ipse vidi, et non quam ex aliorum relatione didici. Nam multi mercatores in variis Hispaniae locis me de hac re consuluerunt, quibus constanter, et eodem tenore semper respondebam, illos, qui talia tributa denegant, peccare mortaliter, et teneri ad restitutionem. Haec causa fuit, quae me ad hoc opus scribendum impulit, ut huic errori pestifero, quem sciebam multorum peccatorum fuisse causam, occurrerem. Timebam enim illud Isaiæ: Vae mihi quia tacui; et illud Leonis: Qui alios ab errore non revocat, seipsum errare demonstrat. Quis enim vir doctus, et catholicus tollerare potuisset tam pestiferam sententiam, quae docet furta sine peccato exerceri, et quae furto sublata sunt, sine peccato teneri? »*

Falso dunque essendo il principio su cui si appoggia Tarquinio, ne viene per conseguenza ch' egli è obbligato a pagar intieramente le gabelle, nè può scusarsi da peccato, nè dalla restituzione, sebbene si sottoponga al pericolo di pagare la pena imposta dalla legge. Che se i Principi talvolta, in luogo di esigere le Gabelle col mezzo de' lor ministri, le cedono per un dato prezzo ai gabellieri; siccome questi pel contratto che fanno acquistano un vero diritto di esigerle dai sudditi, così i sudditi hanno l'obbligo di coscienza di pagarle ad essi, e quindi chi non le paga pecca contro la giustizia commutativa, ed è tenuto alla restituzione.

SCARPAZZA.

### C A S O 3.°

Cercasi, se si debbano pagare le Gabelle anche quando si dubita se sieno giuste?

Se attendiamo il padre Ferrari, dobbiam dire che quando si dubita che l'imposte sieno giuste, non si devono pagare. Egli nella sua Biblioteca, V. *Gabella* n. 29, così scrive, dietro il Sanchez, il Diana ed altri probabilisti: « *Quando est dubium de justitia gabellarum, sive dubium sit negativum, dum scilicet dubitatur de tali justitia absque eo, quod sit aliqua ratio probabilis pro aut contra, sive dubium sit positivum, dum scilicet dubitatur de tali justitia ex ea quod pro utraque parte sint rationes probabiles, non datur in conscientia obligatio ea solvendi.* » Ma e chi non vede la falsità di questa dottrina? Nei dubbii intorno la giustizia non istà la presunzione per la parte del superiore,

a favore del quale sempre milita il poterè certo ed incontrastabile d'imporre le Gabelle ed i tributi? Nei dubbii anzi si dovrebbe conchiudere, che le Gabelle devono pagarsi. Ma v' ha di più, che dimostra la falsità della sentenza sovraesposta? Si domanda al padre Ferrari, se i sudditi siano i giudici dei Principi? Potrà ardire di tenere la parte affermativa? Natale Alessandro, *lib. 4, cap. 9, reg. 15*, risponde francamente: « *Leges et edicta Principum examinare non debent subditi, sed parere tenentur, et in dubio judicandum est in favorem Principis.* » E così pensa l' Habert con altri molti. I Principi diffatti sono rispondenti a Dio delle loro leggi e della giustizia od ingiustizia delle Gabelle che impongono, ma non sono soggetti all' esame dei sudditi, ai quali spessissimo sono ignote, od almeno poco note, e meno intese le cause per cui e pubblicano le leggi, e comandano le Gabelle. Come dunque può essere lecito ai sudditi di sottrarsi al pagamento dei tributi, qualora dubitano se giustamente sieno stati dal Principe imposti? Da ciò si vede parimenti la falsità della dottrina del Tamburino, *lib. 1, in Decal, c. 2, §. 3*, il quale al nostro quesito risponde: « *Teneri docent alii ... non teneri putant Villalobus ... aliique apud Caramuelem, quia possessio sit pro libertate subditorum. Caramuel ait, etc. Justitia tributi vel est certa vel probabilis. Si certa omnino debetur, si probabilis non debetur,* e conchiude: « *Omnes hae tres sententiae sunt probabiles, quia bonis fundamentis innituntur.* » Dunque tutte e tre l' esposte sentenze sono sicure. Può esser mai vero? Questo è propriamente un opporsi al principio di contraddizione, ed alla regola generale, stabilita dallo stesso Tamburino nel principio della sua opera, cioè che due contrarie sentenze non possono essere egualmente sicure.

SCARPAZZA.

GENITORI

*Uffizi dei Genitori verso i loro figliuoli.*

Il figliuolo, dice S. Tommaso nella 1, 2, *quaest. 100, art. 5, al 4*, è alcuna cosa del padre, ed i padri amano i figli, come porzione di sé

medesimi. Questo amore ha da estendersi sopra le due parti di cui i figli sono composti, cioè sopra il loro corpo e sopra la loro anima.

Deve questo amore darsi a conoscere fino dal momento, in cui i Genitori debbon usare ogni diligenza affinchè vengano concepiti i figliuoli, o nascano nel miglior modo possibile sani e senza difetti. Deve perciò il marito astenersi dell' accesso alla moglie nel tempo dei soliti mestrui purgamenti ; mentre la prole in allora concepita, come insegnano i medici, nasce inferma, debole e cagionevole, Quale peccato sia l' accesso in tal tempo, per cui nella legge vecchia era stabilita la pena di morte, lo diremo nella voce Matrimonio. Basti qui il sapere, che secondo tutti è almeno certamente un grande peccato veniale. Deve pure ben guardarsi il marito dall'affliggere, dal percuotere, dal contristare, o cruciare, in altra guisa la consorte gravida ; il che non può essere che con grave pericolo e danno della prole. Le madri poi sono tenute a custodire con tutta diligenza il feto, che han nell' utero, onde non gli avvenga qualche pericolo o nella vita, o nella salute. Debbono pertanto astenersi dal portar gravi pesi, da' lavori ed esercizi troppo laboriosi, dal saltare, dal ballare, dal correre o a piedi o per le poste, dal bere e mangiare soverchiamente, e cose nocive, dal portar vesti e busti troppo stretti, ed in corto dire da tutte quelle cose, le quali possono prudentemente prevedere e conoscere nocive o pregiudizievoli alla prole.

Venuta poi la prole alla luce, le madri tenute sono a nodrirla tosto col loro proprio latte, quando non sieno impedita da qualche fisico difetto o infermità. Quindi pecca certamente quella madre, la quale o per mollezza, o per isfuggire il peso, l' impiccio, e l' incomodo dell' allattamento della prole, che per altro è una conseguenza, ed uno dei pesi del matrimonio, dà ad allattare il bambino ad una donna estranea. Riclama contro tal foggia di operare la stessa natura. La terra non si dice già di tutto madre, e comune madre, perchè generi soltanto, ma altresì, e molto più, perchè nutrice quelle cose, cui ha generato ; nè v' ha vegetabile o pianta nata dalla terra, che non venga da essa col suo sugo alimentata. Parimenti non v' ha specie d' animali, che non alimenti i proprii parti : le giumente, i leoni, le vipere alimentano ed educano la rispettiva lor prole : e le sole donne

avranno a mandare lungi da sè i loro infanti ? A che fine mai diede loro le mammelle la provvida natura ? e diè loro il latte dopo il parto ? A che fine tutto questo, se non se affinché appunto nodriscano i già nati proprii pargoletti ? Non è ella forse una specie di vera crudeltà l' abbandonare ad una femmina estranea, forse non sana di corpo, nè d' ingenui costumi, che fa più stima del misero guadagno, che dell' altrui parto, un tenerello fanciullo appena staccato dall' utero materno, che colla sua infantile voce l' ajuto della madre implora, voce, che move a compassione, come suol dirsi, anche le fiere stesse ? Ma sia pure la nutrice di temperamento sano e robusto ; importa egli forse poco il far succhiare ad un tenero bambinello un licore non familiare, non consueto, non omogeneo, ed esporlo così al pericolo di mille gravissimi mali ? Quanti poi, quanti non ve n' ha soggetti ad epilessie, ad imbecillità, a sordità, a fratture di lombi, a distorsioni di membra, a infermità di cerebro, a debolezza di mente, non per altro se non perchè dalle nutrici sono stati mal governati ? Quanti anche non son periti per incuria, negligenza, poca custodia e meno vigilanza delle nutrici ? Si considerino tutte queste cose, e poi mi si dica, se sia, come taluno si pensa, soltanto un leggier peccato il far allattare da altra donna la propria prole senza cagione urgente e grave. Quindi è, che non solo ai SS. Padri, ma eziandio ai filosofi gentili è sembrata cosa turpe, disdicevole e aliena dal buon senso, che una madre dia il proprio figliuolo appena venuto alla luce, dopo averlo fino a quel punto nel suo utero alimentato, ad una donna estranea, affinché sia da esso governato, costudito ed allattato. Rimprovera tal fatta di madri presso Gellio il filosofo Favonio : « Il partorire » (ei dice) e poi tosto allontanare il parto, questo è un genere di » madre dimezzato, imperfetto e contro natura ; l' aver cioè alimen- » tato nell' utero col proprio sangue, ciocchè non vedeva nè conosce- » va, e poi non nodrire in adesso col suo latte ciocchè vede già vi- » vente, già uomo, e che sta implorando gli uffizii della madre. » Nè punto può scusare la nobiltà del sangue nella madre. Fra tante femmine nobilissime ed anche di regia stirpe, di cui nelle divine Scritture si fa menzione, di niuna si legge, che col proprio latte non abbia nodrito i proprii parti ; anzi si sa, che Sara allattò Isacco,



Rebecca Giacobbe, Anna Samuele, e la Ss. Vergine Maria il figliuol suo Gesù Cristo Signor nostro. E però S. Gregorio Magno, nel *lib. 11, q. 64*, riprova come malvagia quella consuetudine, « per cui le donne trascurano di nodrire i figliuoli, cui han generato, e li danno ad allattare ad altre femmine. » E S. Ambrogio ricorda alle nobili signore donne, non essere per loro un disonore, come pensa taluna, l'allattare colle proprie poppe la prole data alla luce, ma anzi un onor vero. Ecco le sue parole nel *lib. 3, di Abramo, c. 7*: « *Provocantur, coll' esempio cioè di Sara e dell'altre già accennate, foeminae meminisse dignitatis suae, et lactare filios suos: haec enim matrum gratia, hic honor, quo se propriis viris commendat.* »

Siccome però non già uno solo, ma molti ragionevoli e giusti motivi posson esservi che rendano lecito alle madri l'esimersi da tale incarco loro imposto dalla stessa natura, come se sieno prive di latte, se infermiccie, o altronde incapaci a portare il grave peso dell'allattamento, se il marito non lo acconsenta, e simili cose, sono tenute in tal caso a far scelta di un'ottima nutrice, sana e valente, nel che può darsi negligenza in guisa grave, che giunga a colpa mortale; perchè da una nutrice inferma, infetta, e cattiva ridondar possono nel tenerello fanciullo non leggieri, anzi assai gravi mali ed incomodi. Avvertano altresì le madri, essere cosa pericolosa l'allattamento simultaneo di due bambini, massimamente se uno sia proprio della nutrice, e l'altro no, e ciò a cagione del rischio, a cui la donna si espone di mancare ai doveri di balia; e quindi non essere secondo le regole della prudenza il consegnare il proprio parto a donna avente un suo bambino da alimentare; perchè è un esporlo, se non a perire, almeno ad incontrare non leggieri incomodi per iscarsenza di alimento, e per mancanza di buon governo. Possono nondimeno in pratica combinarsi circostanze tali, in cui la necessità, o la deficienza d'altre balie migliori a ciò fare costringa. Le spese però delle nutrici non appartengono alla madre, ma bensì al padre, perchè il peso di allattare essendo personale, se la madre n'è immune per legittima causa, devolvesi al padre, che in tal caso è tenuto a stipendiar la nutrice. Quando poi i fanciullini si allevano in casa, badino bene, che possono con facilità peccar gravemente, se non gli guardano

dano da ogni male, come che non divengano loschi, zoppi, o in qualunque modo difettosi o deformati; che non nuocano a sè medesimi col troppo piagnere, che non cadano nel fuoco o in acqua; che non vengano uccisi ed offesi dalle bestie, talvolta anche domestiche; che non corrano pericolo d'essere soffocati tenendoli seco a dormire nel proprio letto senza gli opportuni ripari, il qual caso in molte diocesi è riservato.

Tenuti poi sono i Genitori medesimi somministrare ai figliuoli gli alimenti: il qual uffizio però non obbliga ugualmente la madre ed il padre; ma quella è tenuta ad alimentare il figliuolo per tre anni, e questi a tutto il rimanente; quindi se la madre ha contribuito alcuna cosa, a cui il padre era obbligato, può ripeterla, se non vuol donarla. Che se il padre è impotente ad alimentare il figliuolo, deve sottostare a questo peso l'avo paterno, e gli altri ascendenti, mancando i quali, l'obbligo si devolve alla madre stessa, che è dopo il padre del figliuolo il principio. Sotto il nome poi di alimenti intendonsi il vitto, il vestito, l'abitazione, le medicine pel tempo d'infermità, ed altre cose di tal fatta, a proporzione dello stato e condizione si de' parenti che de' figliuoli. È tenuto altresì il padre a quelle spese, che sono al figliuolo necessarie per fare i suoi studii, o per imparare le arti allo stato suo convenienti. Affinchè però il figliuolo abbia diritto di conseguire dal padre tali cose, è obbligato a vivere col padre, a dimorare nella casa stessa, e sotto la sua disciplina; e quindi se senza giusto e ragionevole motivo abbandona la casa paterna e la soggezione al padre, può da lui esser privato degli alimenti, cui nondimeno il padre sarà tenuto somministrargli, se il figliuolo per giuste cagioni da approvarsi dal giudice è costretto ad allontanarsene. Se il figliuolo ha preso moglie, nè può alimentarla, è tenuto a supplire il padre: che se poi il figliuolo s'è accoppiato contro la volontà del padre, e con una donna indegna e disonorevole alla famiglia, sembra più probabile, non essere il padre tenuto ad alimentare questa femmina; ma poter lui in tal caso, dopo aver assegnato al figliuolo la legittima, emanciparlo e licenziarlo. Se però il figliuolo non ha colla moglie onde vivere e sostentarsi, sebbene il figliuolo abbia gravemente peccato contro del padre, non cessa per questo il

diritto del sangue ed il debito della pietà naturale : e quindi è tenuto in tal caso il padre ad alimentare il figliuolo e la di lui consorte, dando loro però que' soli alimenti, cui per diritto di natura deve dare ai figliuoli scostumati ed ingrati.

Debbono pure i parenti contribuire la dote alle figliuole, che vogliono maritarsi, secondo però la loro condizione e le loro forze, poichè la dote riguardo alle fanciulle viene computata, e deve computarsi fra gli alimenti, cui nemmeno può il padre negare alla figliuola, sebbene abbia beni proprii avventizii, e non abbisogni di alimenti. Ma sarà egli tenuto a darla eziandio ad una figliuola, che si accoppia senza suo assenso e saputa? Convien distinguere. O si marita con persona degna, e di pari condizione; ed in tal caso è tenuto il padre a darle la dote, perchè sebbene, maritandosi in tale guisa, rechi al padre una grave ingiuria, questa però non riguarda la sostanza del matrimonio, ma bensì puramente il modo, mentre per altro il padre medesimo è tenuto a dare un degno marito alla figliuola, ed assgurarle una dote giusta ed allo stato conveniente. Se poi si accoppia con un indegno, ma dopo l'anno di sua età ventesimoquinto, non può neppure negarle la dote, perchè egli stesso è in colpa, che la figliuola ad una persona indegna siasi unita, mentre, potendo egli provvedere allo stato della figliuola prima di tal tempo, non l'ha fatto per trascuratezza o per mala volontà. Ma se finalmente si marita prima dell'anno ventesimoquinto, e si marita contro la volontà del padre con persona indegna e disonorevole alla famiglia, il padre non è obbligato somministrarle la dote, ma soltanto gli alimenti, se non ha onde viva, ed anche que' puri alimenti, che sufficienti sono alla natura, e non già quei che convenienti sarebbero allo stato. Preciso questo caso il padre è tenuto dare la dote alla figliuola che si marita. Ciò poi che si dice della dote nuziale, debb' intendersi della dote ossia spese necessarie si all' ingresso della religione e si ancora allo stato chiericale.

Anzi debbono anche i parenti esortare, stimolare i figliuoli e le figliuole, e coadiuvare, per quanto possono, all' elezione di uno stato ; non debbono però mai, nè possono sforzarli ad eleggerne piuttosto uno che un altro. Debbono certamente avere una somma premura

che i figliuoli possano vivere decentemente e decorosamente ; al che niuna cosa può più conferire dell' elezione di uno stato, che convenga alla loro condizione, indole ed ingegno. Ad eleggerlo dunque debbono stimolarli, sforzarli però mai all' uno più che all' altro, perchè i figliuoli sono liberi nella elezione dello stato, e non soggetti ai Genitori. Guardinsi i parenti dal far violenza su questo punto ai lor figliuoli, e sappiano che peccano gravemente, se gli sforzano ad un genere di vita, a cui non si sentono chiamati, e rendono rei di tutti i peccati, che i figliuoli commettersero nello stato, a cui abbracciare gli hanno costretti. Guai massimamente a quei padri e madri, i quali costringono i figliuoli o le figliuole a menar vita celibe o nel secolo, o nei monasterii !

Prestar debbono i parenti questi uffizii, non solo ai figliuoli legittimi, ma eziandio agli spurii, naturali e bastardi, non però in una totale uguaglianza co' legittimi. Tenuti adunque sono a somministrar loro gli alimenti ; mentre il difetto della loro nascita non fa che non sieno loro figliuoli e da loro generati : e quindi il padre, che diè loro l' essere, deve loro dare anche le cose necessarie a conservarlo, ed a campare la vita, sebbene non già in quella copia e splendore, come se fossero legittimi. E così pure deve dotare la figliuola bastarda, perchè la dote è in luogo degli alimenti. Nei testamenti può e deve il padre lasciare ai figliuoli spurii gli alimenti con suo legato. Ma se vi sono figliuoli legittimi, non può lasciare allo spurio più della dodicesima parte. Su questo punto però hanno a considerarsi ed osservarsi le leggi de' principi, se alcuna ve n' ha riguardante i figliuoli illegittimi. Siccome poi debbono i Genitori alimentare i figliuoli illegittimi, così prestar loro debbono a proporzione gli altri uffizii di paterna cura e sollecitudine.

Quindi è, che que' Genitori, i quali possono alimentare la loro prole, peccano gravemente, se la mandano allo spedale ; primieramente perchè violano in cosa grave il diritto naturale dei figliuoli di essere dai lor Genitori alimentati, e secondariamente, perchè pregiudicano al luogo pio, che non è stato istituito per nutrire la prole di chi può mantenerla, ma soltanto per rimedio dell' altrui inopia. E per riparar questo danno tenuti sono alla restituzione. Adunque nel

solo caso di povertà e di vera impotenza sono scusati que' Genitori che consegnano allo spedale i loro figliuoli, perchè in tal caso provvedono così alla loro conservazione e sussistenza. Que' poi, i quali alimentar possono i loro figliuoli, ma che per evitare o la morte, o la infamia della madre gli mandano allo spedale, secondo la più comune sentenza de' Teologi, non peccano, perchè sembra che non sieno obbligati a tenerli ed alimentarli con tanto loro pericolo; ma sono però tenuti a due cose: cioè e ad imprimere qualche segno nell'infante, onde poterlo conoscere, passato il pericolo dell'infamia o della vita, e provvedere alla di lui educazione e mantenimento; ed a restituire al luogo pio. In questo punto della restituzione da farsi allo spedale convengono tutti i Teologi, quando l'ospitale è povero; ma se è ricco, non mancano Teologi, che esentano dall'obbligo di restituire, perchè pensano essere stati donati dalla pietà de' fedeli allo spedale fondi copiosi, affinchè vengano in esso alimentati senza distinzione i figliuoli di qualunque condizione ad esso consegnati. Ma s'ingannano a partito. Chi mai può ragionevolmente presumere, che le caritatevoli persone abbiano dati i loro beni agli spedali per favorire l'avarizia e la crudeltà de' parenti? Nulla meno. Gli hanno dati al pio luogo unicamente per sovvenire alla necessità dei veri poveri; che non hanno il modo di alimentare la loro prole. Chi adunque non per cagione di povertà, ma per evitare il pericolo della vita, o dell'infamia, manda allo spedale la propria prole, è tenuto a risarcire l'ospitale medesimo. Così la sente fra molti altri S. Antonino, 2 part., tit. 2, cap. 7, ove scrive: « *Si ipsa adultera mitteret ad hospitale ... tenebitur hospitali de nutrimento et aliis expensis, nisi notabilis paupertas excuset, quum de jure naturali ad hoc teneatur, et hospitalia propter pauperes nutriendos sint facta, non propter divites.* » Lo stesso deve dirsi di chi ha esposto i figliuolini alle porte dei ricchi, dai quali poi sono stati caritatevolmente raccolti ed alimentati. Quando non lo scusi la povertà vera, ha ancor egli l'obbligo di restituire. Quindi non meno gli spedali che quelle pie persone, le quali hanno alimentati gl'infanti esposti alle loro case, possono giustissimamente ripetere le spese per essi fatte dai parenti, tosto che vengono a loro notizia.

Ma chi trova esposto alla sua porta un fanciullo, è egli tenuto,

se n' ha il modo di alimentarlo, o può egli pure farlo trasportare alla porta di un altro? Dico in primo luogo, che può mandarlo allo spedale, perchè in così facendo non offende nè la giustizia nè la carità, mentre questi luoghi sono appunto stati istituiti per ricevere ed alimentare questi miseri bambini. Dico poi in secondo luogo, che se o non c'è spedale per gli esposti, o non vuole mandarcelo, non può trasferirlo alla porta di un altro, ma deve raccorlo ed alimentarlo. La ragione è, perchè l'infelice pargoletto trovasi o in estrema o almeno grave necessità. Ora ognuno è tenuto, almeno certamente per carità, se non anche per giustizia, sovvenire chi trovasi in necessità o grave o estrema: e se in questo caso il precetto della carità verso il prossimo e della limosina non obbliga, non so vedere, quando mai sia per obaligare. Qui però è da osservare, che se la persona, alla cui porta trovasi esposto il fanciullo, corre pericolo di perdere la sua buona fama col ricevere ed alimentare l'infante, perchè da ciò può nascere il sospetto, ch'ella stessa commesso abbia il delitto e ne sia il padre, può senza peccato esporlo alla porta di un'altra, quando non possa mandarlo allo spedale. E la ragione si è, perchè se una vera madre, per evitare la propria infamia, può esporre lecitamente il proprio figliuolo, molto più potrà farlo una persona estranea ed innocente in pari pericolo, e per lo stesso motivo. E ciò sia detto degli uffizii de' Genitori verso dei figliuoli per quello riguarda il loro corpo e lo stato loro temporale.

Tenuti poi sono formarli quanto allo spirito con una buona e cristiana educazione; anzi quest'è il loro dovere principale, massimo e supremo. *Educate illos*, dice S. Paolo agli *Efes. 6*, *in disciplina, et correptione Domini*; e nell'*Eccles. 7*: *Filii tibi sunt, erudi illos, et curva illos a pueritia illorum*. Non ad altra fine appunto è stato il matrimonio innalzato alla dignità di Sacramento, se non affinchè la prole nata rinasca a Cristo, e rinnata poi cresca di virtù in virtù, e finalmente giunga al porto della felicità eterna; il che non può per verun modo conseguirsi senza una buona, cristiana e sollecita educazione. Primamente pertanto, appena nati i bambini, dopo averli a Dio offerti, solleciti esser debbono i Genitori, che quanto prima vengano rigenerati col salutare lavacro del battesimo, e rei sarebbero

di gravissimo peccato, se per loro negligenza morissero senza questo sacramento. Tenuti poi sono a procurare, che i fanciullini imparino più presto sia possibile l'orazione Domenicale, l'Angelica salutatione, ed il Simbolo degli Apostoli, avvezzandoli a recitar sì quelle che questo con pietà, sentimento e religione. Il che per ottenere band ad istruirsi poco a poco, che hanno un altro padre, cui non veggono; che questo padre regna ne' cieli, ove sta preparato il premio eterno a chi vive piamente e santamente. Insegnino e spieghino loro i misterii principali di nostra fede, i precetti del Decalogo, i peccati, da' quali debbono guardarsi, ed affinchè restino ben istruiti nelle cose tutte spettanti alla fede ed ai costumi, sieno solleciti a mandarli, anzi condurli eglino stessi alla dottrina cristiana, alla chiesa, alla santa messa, alle funzioni sacre, a confessarsi a suo tempo, ed a comunicarsi. Sebbene non abbiano assolutamente a condannarsi que' Genitori, che commettono ad altri l'educazione de' lor figliuoli; sono però rei di grave colpa que' che, senza far scelta di persona capace e di approvati costumi, consegnano i proprii figliuoli alla cura di chiechessia, che primo lor si presenta, e que' pure, che punto non badano, se il precettore faccia bene il suo ufficio, e se, in cambio di formare santamente i loro allievi, ne corrompa i costumi. Generalmente parlando, meglio è che il fanciullo venga educato nella propria casa, purchè sia pia, di quello che in compagnia di altri molti, poichè tutti può uno solo infettare. Eziandio trattandosi di far loro apparare le arti, le scienze, i mestieri ed altri ministeri, debbon i parenti sciegliere persona non solo perita ed idonea in quella tale facoltà o disciplina, ma anche pia e temente Dio, e non consegnarli al primo che s' incontra. Deplora amaramente il Grisostomo, nell' *Omel. 20 in Matth.*, l' incuria di certi Genitori cristiani, che hanno più premura sieno ben addestrati ed educati i lor cavalli e le altre loro bestie, di quello ne abbiano de' loro figliuoli: *« Majorem asinorum et equorum, quam filiorum curam habemus. Nam si burdonibus atque asinis agazo nobis praesciendus est, non parum vigilamus, ne dementem, aut temulentum, aut furem, aut rei ejus imperitum praesciamus. Si vero ad colendum filiorum ingenium pedagogus sit nobis inveniendus, qui casu oblatus fuerit, recipimus, nec consideramus ullam artem hoc artificio sublimiorem non inveniri. »*

Debbono altresì i padri e le madri con sommo studio procurare di tener lontani i loro figliuoli da ogni occasione di peccare; quindi osservare attentamente con chi conversino e richiamarli con tutta sollecitudine da ogni prava società, da ogni luogo sospetto, da ogni inonesto amore: e quindi ancora non tenerli più seco in letto dopo il quinto anno di loro età, anzi nemmeno nella loro camera, ove dormono, nè permettere mai, che dormano in uno stesso letto il fratello colla sorella; nè i confessori hanno a tacere su questo punto delicatissimo, allorchè i parenti adducono per loro discolpa la povertà, la ristrettezza della casa, il numero de' figliuoli, ma debbono insistere per la separazione, ed anche ad essa coadiuvare o colle limosine proprie, se possono, o con quelle d' altre persone pie, o finalmente col rimetterli ai parrochi, i quali potranno e dovranno ajutarli a moltiplicare i letti; onde si osservi ciocchè prescrive sapientemente S. Girolamo nell'Epistola a Gaudenzio: *«Sexus faemineus sexui suo jungatur, nesciat, puella, immo timeat cum pueris ludere.»*

È altresì necessaria per ben educare i figliuoli la correzione ed il castigo. Odano i padri e le madri ciocchè sta scritto a loro istruzione, nel c. 15 de' Proverbii: *«Qui parcit virgæ, odit filium suum: qui autem diligit illum, instanter erudit;»* e nel 23: *«Noli subtrahere a puero disciplinam: si enim percusseris eum virga, non morietur; tu virga percutes eum, et animum ejus de inferno liberabis.»* Questa loro correzione però e punizione sia sempre amorosa, conveniente all' età ed all' indole de' figliuoli, affinchè sia loro giovevole: sia anche proporzionata alla qualità e quantità della colpa commessa, onde non riesca perniziosa, e provochi all' iracondia i figliuoli contro l' avvertimento di S. Paolo, il quale, ai Colossensi 3, dice: *«Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros.»* Nel tempo stesso badino bene di non correggerli e castigarli men del dovere per soverchia indulgenza e mollezza: *«Heli (dice S. Gio: Grisostomo, nell' Omel. 9, in Epist. 1 ad Timot.) propter filios perit: illos quippe, quum acrius corripere debuisset, verbis tantum levibus monuit. Quapropter, dum illis molestus esse severa increpatioe recusat, illos et seipsum una perdidit. Audite haec patres tam spirituales quam corporales, vestrosque filios in disciplina et correptione Domini erudite summa cum diligentia.»* Quindi



peccano i Genitori, ed anche spesse fiate mortalmente, se, veggendo i figliuoli proclivi a qualche vizio, come di giuocare, di spergiurare, e ad altri di simil fatta, non gli correggono, non gli riprendono con tutto il vigore, nè bastano le sole parole, ma debbono anche, se quelle non giovano, far uso del freno del castigo per reprimere la loro petulanza.

Il buon esempio è pure una cosa del tutto e sopra tutto necessaria ne' Genitori per la buona educazion de' figliuoli. Senz' alcun frutto sarebbero le loro verbali istruzioni, i precetti, le ammonizioni, le riprensioni ed i gastighi, se poscia distruggessero il tutto col loro cattivo esempio, e il tutto corrompessero co' fatti, e colle loro male azioni: « *Validiora sunt exempla quam verba.* » Dice S. Leone *de Jejun.*, e Sant' Agostino sopra il *Salm.* 136, scrive molto a proposito: « *Quid facturus est adhuc infans, anima tenera, attendens ad majores quid agant, nisi ut quod eos viderit agere, hoc sequatur?* » E S. Girolamo, ammaestrando Leta sulla maniera di educare la propria figliuola, dice così: « *Te habeat magistram, te rudis miretur infantia, nihil in te, et in patre suo videat, quod si fecerit, peccat. Mementote vos parentes magis exemplis docere posse quam voce.* » Sono quindi rei di grave peccato di scandalo que' padri e quelle madri, i quali alla presenza de' figliuoli spergiurano, bestemmiano, contrastano fra di loro, si maledicono e rimproverano vicendevolmente, lacerano l' altrui fama, parlano di cose oscene e disoneste, frequentano le taverne, e ritornano a casa ubbriachi; e quei pure, che sotto gli occhi de' figliuoli o sapendolo essi, mantengono donne di piacere, o servono le altrui consorti, lasciata frattanto in abbandono la moglie propria; che attendono con frequenza ai giuochi di fortuna, che fanno contratti illeciti, che fanno uso di pesi e misure false, e fanno altre cose vietate? e non già soltanto, perchè violano i precetti di Dio, o della Chiesa, ma altresì perchè sono di scandalo a loro figliuoli, cui traggono col loro mal esempio ad imitarli, non senza gravissimo loro danno e rovina spirituale. Lo stesso dicasi di quelle madri, le quali in vista delle figliuole si abbigliano con immodestia, coltivano amicizie, e conversano familiarmente, e troppo liberamente cogli altrui mariti, e più intimamente che co' proprii, con essi vanno agli spettacoli, ai teatri, alle

conversazioni, lasciando frattanto in casa le figliuole sole sotto la custodia de' servi e delle ancelle.

Quanto alla elezione dello stato peccano mortalmente que' Genitori, i quali impediscono, senza giusto motivo, i figliuoli dall'abbracciare lo stato religioso, per qualsivoglia maniera e per qualunque mezzo ciò avvenga, cioè non solo colla violenza e colla frode, ma anche col mezzo delle semplici preghiere, delle persuasioni e delle carezze. Così la sentono i Teologi più insigni. E, per verità, se i parenti senza veruna giusta causa ritirano i figliuoli dallo stato religioso, ciò non fanno se non se per un amor tutto carnale e per un affetto disordinato: ora il ritirare dal santo proposito un figliuolo per una ragione cattiva, e l'impedire così il culto e la gloria di Dio, e il privare il figliuolo d'un tanto bene spirituale, ed il defraudare la religione di quel soggetto, sembra non possa essere peccato mortale? Se un padre, per non avere il dispiacere di dividersi dal figliuolo, gl'impedisce per qualunque maniera il conseguimento di una eminente dignità, o di un sublime ministero, non sarebb'egli tenuto per un uom crudele ed inumano? E perchè mai non dovrà dirsi lo stesso de' beni spirituali? Sono forse questi di minor prezzo ed importanza? Dissi nondimeno, se ciò facciasi senza giusto e ragionevole motivo, perchè se questo v'ha, non c'è peccato. Quindi non peccano que' padri, i quali richiamano i figliuoli da quel proposito, perchè gli riconoscono inabili od incapaci a portare il peso della religione; o perchè hanno bisogno della loro opera, e gli giudicano necessarii alla cura delle cose domestiche, alla propria sussistenza e del resto della famiglia, cose però che debbon essere ben ponderate col consiglio di qualche prudente persona; o finalmente perchè il figliuolo entrar vorrebbe in una religione decaduta dalla regolar disciplina. In tal caso, dice Sant'Antonino, che sarebbe una crudeltà il non rimuovere un figliuolo dal suo proposito: « *Ubi quis ex ignorantia vel errore intenderet illam ingredi religionem, in qua non bene vivitur, crudelitas esset non reddere eum cautum, et a proposito suo revocare.* »

Chi poi senza giusto e ragionevole motivo impedisce o ritira le donzelle dall'abbracciare lo stato religioso in qualche monastero, non solo pecca mortalmente, ma incorre anche nella scomunica. Così ha

decretato il Concilio di Trento, nella *sess. 25 de Regular., cap. 18*, colle seguenti parole: « *Anathemati subicit sancta synodus eos, qui sanctam virginum, aut aliarum mulierum voluntatem vel accipiendi, vel voti emittendi quoque modo sine justa causa impederint.* » Non è però legato da questa scomunica chi impedisce dal farsi religiosi i giovanetti, avendo il Concilio voluto provvedere al sesso più debole. Peccano poi mortalmente, ed incorrono la scomunica i parenti non solo, ma eziandio, come parla il Concilio stesso, *tutti quelli di qualsivoglia qualità e condizione, sì chierici che laici, secolari o regolari, anche di qualsivoglia dignità ordinati*, i quali sforzano ad entrare in monastero, o a ricever l'abito di qualche religione, o a far professione o le figliuole, o altre femmine col mezzo di un timore cadente in uom costante. Così il Concilio nel luogo testè citato.

*Uffizii dei Genitori verso i proprii figliuoli.*

C A S O 1.°

Filippo e Rosa, essendo per unirsi in matrimonio, ricercano al proprio parroco una istruzione sui doveri dei Genitori verso la prole, Cercasi quale debba essere l'istruzione del parroco ?

Il parroco potrà incominciare la sua istruzione dal far conoscere ai conjugandi Filippo e Rosa, che i Genitori sono tenuti per legge naturale e divina a riconoscere nei loro figli una porzione di sè medesimi, e quindi a prestar loro tuttociò che è in ordine alla loro esistenza ed alla loro educazione. Il primo pertanto e generale uffizio dei Genitori, dal quale procedono, e col quale si reggono tutti gli altri si è l'amore. Sono tenuti ad amare i loro figliuoli, e ad amarli, dice Salviano, *lib. ad Eccl. Cath.*, con amor grande, anzi amarli sopra tutti i prossimi, e ad amarli in Dio, per Iddio ed in ordine a Dio. Questo amore si dev' estendere ed al loro corpo ed alla lor anima. Ecco dunque come gli officii dei Genitori s' aggirano intorno all' esistenza ed all' educazione de' loro figli.

Quanto all' esistenza. Il parroco dimostrerà a Filippo e Rosa essere obbligati i Genitori a procurare, che i figliuoli nascano sani e

senza difetti, per quanto dal loro canto dipende. Devono perciò astenersi dagli atti matrimoniali nel tempo che la donna soffre i soliti menstrui purgamenti, poichè la prole allora concepita, secondo le osservazioni dei medici, nasce inferma, debole e cagionevole. Deve pure il marito guardarsi dall' affliggere, ed assai più dal contristare e percuotere la moglie gravida, e questa deve custodire colla maggior diligenza il feto, onde non avvenga ch' incontri qualche pericolo nella vita e nella salute. Venuta alla luce la prole pecca la madre, che o per mollezza, o per isfuggir ogn' incomodo non l'allatta, e pecca allora, che, non potendo nodrirlo per mancanza di latte, l' affida ad una balia, che o non è sana e robusta di temperamento, od è sorda alle grida del bambino ed è incapace di governarlo. La sposa della nodrice appartiene al padre, perchè il peso di allattare è personale. Quindi se la madre per legittima causa n' è esente, il peso stesso ossia lo stipendio di chi fa le veci della madre, si devolve al padre, Oltre a ciò sono i Genitori tenuti a guardare la prole bambina da ogni pericolo, e ad alimentarla sino a tanto che possa da sè medesima provvedere al proprio mantenimento. La *legg. 5, §. 14. ff. de agnosc. et alend. lib.* ritenuta eziandio dal Codice Austriaco, §. 141 stabilisce, che al padre corra l' obbligo del mantenimento, ed alla madre la cura del corpo e della salute. Non è però dispensata la madre degli alimenti, anzi è obbligata a prestarli quando il padre sia indigente. Insegnano poi i Dottori, che la madre ha quest' obbligo pel primo triennio, ed il padre per tutto il rimanente, tenuta nullameno sempre la madre nella indigenza del padre. Ecco in breve i doveri dei Genitori verso la prole per quello riguarda l' esistenza ossia la vita della medesima.

Quanto all' educazione. Siccome è questo l' uffizio più trascurato dai Genitori, così il parroco si diffonderà maggiormente in dimostrarne l' importanza e lo stretto conto che dovremo renderne a Dio dei danni gravissimi, che alla prole derivano dalla loro trascuratezza in educarla. Farà quindi loro primieramente conoscere, che il matrimonio non fu istituito per necessità della generazione, poichè per generare basta l' unione dell' uomo colla donna, ma piuttosto pel bene della prole, ossia per la di lei educazione. Da qui ne viene,

che la natura istessa reclama contro i Genitori in quest' uffizio negligen-  
genti, ed altamente gridano pure contro di essi le Scritture sante. Leggiamo nell' Ecclesiastico, *cap. 7*: « *Filii tibi sunt, erudi illos, et cur-  
va ab adolescentia sua,* » e nell' Epistola di S. Paolo agli Efesini, *cap. 6*:  
» *Educate filios vestros in disciplina et correctione Domini.* » Nè sola-  
mente le leggi divine, ma ben anche le umane, le civili s' uniscono in  
comandare ai genitori l' educazione dei figli pei vantaggi che da essi  
aspetta la società. Ecco quanto prescrive il nostro Codice Austriaco,  
nel §. 139. » I Genitori sono obbligati in generale ad educare i loro  
» figli ... a coltivare le facoltà del loro animo, e del loro corpo, ed a  
» porre il fondamento della futura loro prosperità coll' istruirli nella  
» religione, e nelle utili cognizioni. »

Oltre di tutto questo dimostrerà il parroco, che siccome i figli  
devono essere e buoni cristiani, e buoni cittadini; così l' educazione  
loro deve tendere a questo doppio scopo. Sono dunque tenuti a pro-  
curare, che siano sollecitamente rigenerati col salutare lavacro del  
battesimo e ad instillare loro per tempo i sentimenti di religione, in-  
segnando ad essi l' orazione Domenicale, la Salutatione Angelica, ed  
il Simbolo degli Apostoli; e conducendoli alla dottrina cristiana, alle  
sacre funzioni e ad ascoltare principalmente la santa messa. Non de-  
vono pure trascurare, che si confessino, che si comunichino, ed affi-  
dandoli ad un precettore devono aver tutta la cura di non entrar fra  
quei, pei quali dice il Grisostomo, *Hom. 20 in Matth.*, che hanno più  
premura, che siano ben addestrati i loro cavalli, di quello ne abbiano  
de' lor figliuoli. « *Majorem asinorum, et equorum, quam filiorum curam  
habemus. Nam si burdonibus atque asinis agazo nobis praefficiendus est,  
non parum vigilamus, ne dementem, aut temulentum, aut furem, aut rei  
ejus imperitum praeferamus. Si vero ad colendum filiorum ingenium  
paedagogus sit nobis inveniendus: qui casu oblatus fuerit, recipimus,  
nec consideremus ullam artem hoc artificio sublimiorem non inveniri.* »  
Quanti non ve ne sono, che, per non volerli soffrire vicini, gli affidano  
a certi collegii, ove non s' ha che, un' apparenza di pietà, e dove per  
la poca custodia, e, dirò meglio, per la poca religione de' direttori e  
maestri imparano bensì le umane cose, ma non crescono nel buon  
odore di Gesù Cristo! Soggiunga inoltre il parroco, che i Genitori

non devono essere condiscendenti coi loro figliuoli, ma devono correggerli eziandio e castigarli. L'umana natura corrotta tende alla corruzione, ed è perciò che i Genitori devono procurare che i loro figli vincano l'amor proprio e le passioni, « *Qui parcit virgae, abbianai Proverbii c. 23, odit filium suum, qui autem diligit instanter erudit.* » Per poterli poi efficacemente correggere devono guardarsi dall'esser loro di mal esempio con iscandalose azioni. S. Girolamo scrisse a Leta nella maniera di educare la propria figliuola: « *Te habeat magistram, te rudis miretur infantia, nihil in te et patre suo videat, quod si fecerit, peccaverit. Mementote, vos parentes, magis exemplis docere posse, quam voce.* »

Finalmente sono obbligati i Genitori a far sì, che i loro figliuoli s' applichino in qualche impiego o professione, secondo la condizione del loro stato, e secondo la loro inclinazione, sì per isfuggire l'ozio, sì per procurare a sè medesimi maniera di vivere, quando non abbian sostanze, da cui ne risultino mezzi di sussistenza.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.º

Un padre ed una madre di un figliuolo illegittimo quantunque sieno facoltosi, tuttavia per coprire il loro delitto lo mandano agli spedali. Cercasi se far lo possano lecitamente, e se siano tenuti alla restituzione ?

Abbiamo detto nel caso precedente, che i Genitori sono obbligati dalla legge di natura ad alimentare i proprii figliuoli senza distinguere se abbiano questa obbligazione tanto verso i legittimi, quanto cogli illegittimi. Il diritto naturale non ammette questa distinzione, ed è perciò che qui diciamo, l'obbligazione è sempre la stessa. Diffatti per essere gl' illegittimi effetti di una nefandità, lasciano mai il nome di figli ? Se sono dunque loro figli, essi hanno il medesimo dovere di alimentarli. Il Codice Austriaco parla chiaro su questo punto dicendo, nel §. 166: « Hanno però i figli illegittimi diritto di esigere dai genitori alimenti, educazione e collocamento in proporzione delle loro sostanze, » e la legge *Necare ff. de lib. agnoscend.*, senz' alcuna distinzione pronuncia: « *Necare videtur non tantum is, qui partum suffocat, sed et qui abjicit, et alimoniam denegat, et eas publicis locis mi-*



*sericordiae causa exponit.* » Peccano pertanto quei Genitori, che avendo mezzi di alimentare la prole illegittima senza una giusta causa la mandano allo spedale, e sono tenuti alla restituzione. Dissi *senza una giusta causa*, poichè se la loro povertà, od altro giusto motivo gli obbliga a ciò fare, non commettono alcun peccato.

Ora, che deve dirsi del caso nostro? Deve dirsi, che i parenti dell' illegittimo non peccano, ma sono bensì tenuti alla restituzione, perchè non sono obbligati a tenere presso di sé il figliuolo collo scapito della propria fama, ma sono obbligati a risarcire lo spedale del danno che ne risente. Anzi devono marcare l' infante con qualche segno, affinchè, passato il pericolo dell' infamia, possano provvedere ed all' educazione ed all' alimento di esso. Così il Gaetano, il Soto, e la comun de' Teologi. È vero poi che ve ne sono di quei che esimono i Genitori succennati dalla restituzione, allorchè lo spedale è provveduto di rendite; ma questa loro opinione non è punto probabile, sì perchè dall' un canto l' obbligazione loro di mantenere la prole è certa, e dall' altra non è presumibile che le persone caritatevoli e pie, che donarono agli spedali, abbiano inteso di ciò fare per fomentar l' avarizia e crudeltà dei parenti, ma piuttosto per soccorrere alla necessità dei poveri. Egli è quindi, che scrisse egregiamente Sant' Antonino, 2 p., tit. 2, cap. 7: « *Si ipsa adultera mitteret ad hospitalia, de nutrimento, et aliis expensis, nisi notabilis paupertas excuset, quum de jure naturali ad hoc teneatur, et hospitalia propter pauperes nutriendos sint facta, non propter divites.* » Che v' ha di più chiaro?

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 3.º

Una madre per negligenza lasciò perire un figlio senza battesimo; un' altra avendo lasciato solo in casa un suo bambino di pochi anni gli cadde nel fuoco; ed una terza lo soffocò in età di tredici mesi. Hanno tutte esse peccato gravemente?

Rispondo che sì, perchè tutte e tre *non voluntate* come si spiega il Penitenziere Romano, *sed negligentia* hanno ucciso il loro bambino. Infatti se, come abbiamo nel *can. consulisti*, cap. 2, q. 5, pecca gravemente quella donna, per negligenza della quale segue l' aborto;

« *Quanto magis qui unius saltem diei puerum peremerit, homicidam se esse excusare nequibit?* »

E come non peccherà gravissimamente la prima di queste tre madri se nel Penitenziale sopraindicato si assegnano per un tale delitto tre anni di penitenza, de' quali uno in pane ed acqua? « *Cujus parvulus sine baptismo per negligentiam moritur, tres annos poeniteat, unum in pane et aqua.* » Si dirà forse, che la negligenza può essere stata sì piccola, che la colpa di questa donna non possa avere oltrepassato i limiti della venialità. È vero, che può darsi una innavertenza veniale, ma se questa donna obbligata ad avvertire, non ha avvertito al male anche soltanto possibile, che avvenire poteva dall' omissione di quelle diligenze e cautele, che sogliono avere comunemente le madri, e che sono dalla Chiesa prescritte, chi mai potrà scusarla da colpa mortale? E non deve dirsi egualmente della seconda delle nostre madri? Se per sua negligenza eadde il bambino nel fuoco, non deve dirsi che indirettamente l' ha ucciso? Natale Alessandro così insegna: « *Debent in primis filios alere et educare, curam ipsorum gere-re diligentem, ne quid in ipsis fausti contingat, dum parvuli sunt, ne in ignem vel aquam cadant, ne claudi, gibbosi, aut lусci fiant, qua in re negligentia Parentes gravis peccati reos facit.* »

Intorno la terza delle dette madri prescrive lo stesso libro Penitenziale, che si usi compassione quando non sia certo se dal padre o dalla madre sia stato soffocato l' infante, ma vuole in tutti i casi, che non restino senza penitenza. « *Si autem vos non latet intefectores esse infantis non voluntate, sed negligentia, tres annos poenitere debetis, unum ex his in pane et aqua, et tempore poenitudinis ab omni luxuria vos custodire debetis.* » Ma essendo certo, che la madre è quella che ha soffocato il proprio figliuolo, ella non merita compassione. La legge, che le proibisce di tenere nel proprio letto il bambino senza i dovuti ripari per evitare qualunque pericolo, non può essere da lei ignorata. Sant' Antonino, nella somma dei Confessori, p. 1, intorno al V precetto del Decalogo cap. unico, « *Si mater, dice, vel nutrix filium vel filiam quam tenet juxta se, inadvertenter opprimat, mortale est propter negligentiam, et est episcopalis casus.* » Dirà forse questa donna, che l' età di 13 mesi basta a scusarla, poichè in quella diocesi in cui



vien proibito sotto riserva di tenere in letto i bambini s' intende sempre, che questi non abbiano ancora compito l'anno. Ciò potrà salvarla dalla riserva ove sia espressa *infra annum*, ma non dall' omicidio, e non in quella diocesi ove non si stabilisce il tempo. Nè si soggiunga che in queste pure s' intende l' *infra annum*, poichè dev' anzi intendersi, che sussiste la proibizione fino a tanto, che sussiste il pericolo del soffocamento. Non tutti i bambini sono egualmente forti. Se ne trovano di due anni così deboli di forze, che ne hanno di maggiori altri di sei mesi. Vi sono perciò dei Sinodi, oh' esigono l'età di due anni. Comunque però si debba intendere il divieto, è certo che la stessa natura comanda che si allontani il pericolo di soffocare la prole. Dunque anche questa terza madre ha gravemente peccato.

BENEDETTO XIV.

C A S O 4.°

Prudenzio ha contentato i suoi figliuoli piccoli in tuttociò che volevano. Domanda adesso se sia stata buona la sua condotta, senell' educarli debba attenersi più alla dolcezza, che al rigore, e se debba mandarli nei seminarii o nei collegii ?

È un grand' errore nei padri, quello di contentare la prole bambina in ciò che ricerca. Il loro amore è amor falso, che tradisce loro stessi ed i figliuoli insieme. L' educazione è la seconda natura. Per quanto sia buona l' indole d' un giovane, egli è provato dall' esperienza, che abbandonandolo a sè stesso piega assai male, e, divenuto più grande, difficilmente può richiamarlo nella buona condotta. Basta scorrere il cap. 30 dell' Ecclesiastico per essere convinti di questa verità. « *Qui diligit, così sta scritto, filium suum, assiduatur illi flagella, ut laetetur in novissimo suo . . . Equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadet praeceps. Lacta filium, et paventem te faciet: lude cum eo, et contristabit te . . . Non des illi potestatem in juventute, et ne despicias cogitatus illius, Curva cervicem ejus in juventute, et tunde latera ejus, dum infans est, ne forte induret, et non credat tibi, et erit tibi dolor animae.* » Così parla lo Spirito Santo, che non mentisce. Giustificano, è vero, i padri questa loro condotta, dicendo, che i fanciulli nella prima loro età non peccano, e che quindi non è male il lasciarli

fare ciò che più loro piace. Ma quand' anche non vi fosse altro che l'assuefarli al male, non sarebbe questo un male gravissimo? « Chi, » dice il Grisostomo, *Hom. 9 in Epist. ad Timoth.*, per non contristare i figliuoli non li corregge, perde sè stesso e la prole. Ascoltate, o padri, erudite i figliuoli vostri nella disciplina e nella correzion del Signore. Fiera è la gioventù, ed ha gran bisogno di essere istruita. Se dunque sino dalla prima età gli darete ottime leggi, poca sarà la fatica ch' avrà a rimanere, e passerà in legge ed in natura la consuetudine già fatta d'operare virtuosamente. È dunque censurabile la condotta che tenne Prudenziò, mentre per esser plausibile doveva esser simile a quella di Tobia, del quale si legge: « *Acceptit Tobias uxorem Annam de tribu sua, genuitque ex ea filium quem ab infantia timere Deum docuit, et abstinere ab omni peccato.* »

Ora poi che Prudenziò vuole educare i suoi figli, deve attenersi alla dolcezza o al rigore? Parlando in generale un padre non deve eccedere nè nella severità nè nella indulgenza. L' eccessiva severità fa diventare i figli di animo abbietto e vile, e toglie loro il coraggio di far cosa alcuna. S. Paolo, scrivendo agli Ebrei 6, ed ai Coloss. 3, comanda ai parenti di non provocare i loro figliuoli alla collera colle loro aspre maniere, e di non farli diventare di animo troppo timido. Devono quindi studiare il loro temperamento, e colla prudenza regolare la loro educazione. Per altro, se mai un padre può eccedere, crederei che fosse meno male, ch' eccedesse nell' amore, di quello sia nel rigore. Egli presiede, non già a servi, ma bensì a' figli, e le sue mosse devono essere effetto non di collera, ma di amore, che procura il loro bene migliore. In tanti casi il castigo sarà la via più sicura, ma è fuor di dubbio che l' amore è via più certa e di maggiore durata.

Deve finalmente Prudenziò mandarli nei collegii, nei seminarii, ecc.? Se ei lo facesse per sollevarsi dagl' incomodi di educarli, egli sarebbe condannabile; laddove sarebbe commendevolissimo, qualora, trovandosi incapace per questa buona educazione, procurasse, che nei seminarii l' avessero: « *Magnum habemus, dice il Grisostomo loc. laud., depositum filios, ingentem illius servemus curam, atque omnia faciamus ne fur in nobis astutus auferat. At vero nunc contra penitus*

*faciamus. Nam ut fundus quidam sit optimus cuncta molimur, cumque fideli viro magnò cumque studio tradimus, procuratoremque, ac dispensatorem, qui a nobis magna benevolentia afficiatur inquirimus: coeterum, quod nobis carissimum omnium est omnino negligimus, neque curamus, quo pacto fideli cuiquam viro permittamus, qui ipsius tueri atque servare pudicitiam possit. Et certe nulla possessio, nullus fundus aequè nobis gratus, atque carus esse debet, quippe haec omnia filijs quaeruntur.* » Da queste parole del santo Dottore facilmente può conoscere Prudenziò qual cura deve avere dell' educazione de' suoi figliuoli, e come, essendo incapace di educarli, deve procurare, che questa educazione abbiano essi nei seminarii e nei collegii, dove s' insegnano le scienze e la pietà insieme, e non in quei, nei quali avanzano molto i giovani nelle umane cognizioni, ma divengono peggiori nei costumi. Ciò ch' impiega in educarli è loro più utile di qualunque ricco patrimonio, poichè segue il Grisostomo: « *Filijs non rite instructis praestat pauperes esse, quam divites.* » Colle ricchezze non può uno stolto comprar la sapienza, ma le ricchezze medesime gli servono a diventar più scellerato; laddove la pietà e la dottrina conciliano all' uomo e rispetto e stima ed anche impieghi, oltre ad incamminarlo nella via del cielo. Lasciare i figli ricchi e cattivi è gran disgrazia, e lasciarli poveri e buoni è assai migliore, non essendo la povertà un delitto.

BENEDETTO XIV.

C A S O 5.º

Patrizio, uomo dabbene, ha un figlio, che giuoca e si ubbriaca. Cercasi 1. Se abbia un rigoroso dovere di correggerlo? 2. Se debba farlo colle parole soltanto, oppur anche coi castighi e colle percosse?

Al 1. S. Giovanni Grisostomo, *Hom. 9 in Ep. 1 ad Timoth.*, ricorda ai padri ciò che avvenne ad Eli per aver chiuso gli occhi sulla colpa de' suoi figliuoli, ed essersi contentato di dar loro solamente qualche dolce parola, ed indi soggiugne: « *Audite haec, patres, vestrosque filios in disciplina et correctione Domini erudite summa cum diligentia. Est enim juvenus fera, plurimisque indiget institutionibus et magistris,*, ecc. » Come dunque non sarà rigorosamente tenuto Patrizio

a correggète il suo figliuolo, che giuoca ed è dedito alla ubbriacchezza? Se l'Apostolo, 1 ad Cor. 5, dichiara privo di fede, anzi peggior degl' infedeli colui che non ha cura de' suoi domestici, quanto più sarà condannabile quegli, che per dovere di natura deve educare i proprii figli e come potrà dispensarsi dal correggerli, quando sono dediti ai vizii? Pecca gravemente Patrizio se ciò ommette, ed in conferma possono addursi quelle voci di S. Agostino, in psalm. 50, rivolte ai padri di famiglia. « *In tanta morum diversitate, et tam detestabili corruptela regite domos vestras, regite filios vestros, regite familias vestras. Quomodo ad nos pertinet in ecclesia loqui vobis, sic ad vos pertinet in domibus vestris agere, ut bonam rationem reddatis de his, qui vobis sunt subditi. Amat Deus disciplinam. Perversa autem, ut falsa innocentia habenas laxare peccatis. Valde inutiliter, valde perniciose sentit filius patris lenitatem, ut postea Dei sentiat severitatem; et hoc non solius, sed cum dissoluto patre suo. Quid enim si ipse non peccat, et non facit quod filius ejus, ideo non debet ab ipsa filii nequitia filium prohibere? An forte, ut videatur filio ejus quia et pater talia faceret nisi sensisset? Peccatum, quod tibi non displicet in filio tuo, delectat te, sed aetas deseruit, non cupiditas. Sed forte negligit malus filius, vel monita patris, vel objurgationem vel severitatem. Tu imple personam tuam. Deus, de illo exigit suam.*

Al 2. Se le ammonizioni non bastano, usi Patrizio le correzioni più serie, e ritornando queste inefficaci deve mettere in opra i castighi, ed anche le percosse. Così inculcano le divine Scritture, e nel cap. 30 dell' Ecclesiastico, ove si legge: « *Qui diligit filium tuum assiduat illi flagella, ut laetetur in novissimo suo;* » e nel cap. 13 dei Proverbj, ove sta scritto: « *Qui parcit virgae, odit filium suum; qui autem diligit illum, instanter erudit;* » e nel cap. 25. « *Noli subtrahere a puero disciplinam; si enim percusseris eum virga non morietur. Tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis.* » È un amore soverchiamente tenero nei padri quello che fa loro risparmiare i castighi e non può dirsi, che amino i loro figliuoli, allorchè sottraggono loro quella medicina, che giova per la guarigione dei loro difetti. Nel Canone *Non osculetur, caus. 5, quaest. 5*, abbiamo un tratto del serm. 44, di S. Ambrogio, che merita di essere riportato. « *Non*

*semper osculatur pater filium, sed et aliquando castigat. Ergo quando castigatur qui diligitur, tunc circa eum pietas exercetur. Habet enim amor plagas suas, quae dulciores sunt cum amarius inferuntur: dulcior enim est religiosa castigatio, quam blanda remissio. Unde ait Propheta: Dulciora sunt vulnera amici, quam voluntaria oscula inimici.*

Ma fino a qual grado avrà ad estendersi questa punizione? Udiamo S. Tommaso, che nella 2, 2, q. 65, a. 2, ce l'insegna: «*Major potestas, dice, majorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas: ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi. Et ideo potest infligere poenas irreparabiles, scilicet occisionis, vel mutilationis. Pater autem et dominus, qui praesunt familiae domesticae, quae est imperfecta communitas, habet imperfectam potestatem coercendi secundum leviores poenas, quae non inferunt irreparabile nocumentum. Et hujusmodi est verberatio . . . Verberare aliquem non licet nisi habenti potestatem aliquam super illum, qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, licite potest verberare pater filium, et dominus servum causa correctionis et disciplinae.*» Possono dunque i Genitori percuotere i loro figliuoli, ma non ferirli, nè mutilare i loro membri, nè batterli così, che gli esponano al pericolo della vita o della perdita di qualche membro. Non possono rinchiuderli in una carcere formale, ma bensì in qualche stanza. Possono discacciarli di casa, consegnarli alla milizia, con animo però di liberarneli tosto che si siano emendati. Guardino nullameno di non venire a così gravi castighi repentinamente, cioè tutto ad un tratto. Devono imitare la carità di Dio, che castiga non per collera, nè per vendetta, ma solo per togliere dal male. Siano le punizioni proporzionate all'età, all'indole, alla qualità e grado della colpa, affinché siano utili, nè provochino i figliuoli all'ira, come dice S. Paolo, e non avvenga di poi che assuefacendosi essi ai castighi, indurino piuttosto nel vizio anzichè correggersi. Soprattutto non li puniscano per trasporto di collera, ma con animo tranquillo. Allora la punizione diviene assai giovevole, laddove punendoli in mezzo al bollore dell'ira, difficilmente otterranno l'emenda.

S. TOMMASO.

C A S O 6.°

Geltrude madre di molti figli e figlie, finchè questi furono bambini li tenne sempre insieme, od in compagnia delle serve e dei servi, e adesso tiene seco i due ultimi, l' uno di sette e l' altro di otto anni nel medesimo letto. Vorrebbe il padre, che il maggiore prendesse moglie, ed ella si oppone pel solo motivo, che non farà più in casa la prima figura. È da riprovarsi questa madre?

Rispondo che sì. Il tenere primieramente insieme i bambini di diverso sesso è d' ordinaria motivo, che apprendano assai per tempo la malizia. « *Sexus faemineus*, scrive S. Girolamo a Gaudenzio, *sexui suo jungatur: nesciat puella, imò timeat cum pueris ludere.* » Qual danno poi ne deriva in lasciarli colle serve e coi servi? Questa gente mercenaria, e senza educazione seconda piuttosto che correggere i loro difetti, e quand' anche li corregga, tuttavia i piccoli padroni non ne fanno alcun conto. Dirò anzi, che dai servi e dalle serve i piccoli fanciulli imparano tanti mali, nei quali d' ordinario sono immersi. Quindi è, che lo stesso S. Girolamo scrisse a Leta: « *Numquam absque te prodeat in publicum, basilicas martyrum, et ecclesias sine matre non adeat . . . Nolo de ancillis suis aliquam plus diligit, cujus crebro auribus insurret: quidquid uni loquitur, hoc omnes sciant. Placeat ei comes: non compta, neque formosa, aut lasciva, quae liquido gutture carmen moduletur. Proponatur ei probae fidei, ac morum, et pudicitiae virgo veterana.* » La madre dunque e non la serva, il padre e non i servi devono aver cura dei figli e delle figlie, e quando avvenga di dover lasciarli all' altrui custodia, sceglier debbono persone probe, dalle quali apprendere possano la virtù e non imbeverarsi dei vizii. S. Teresa, cap. 2, racconta il pregiudizio, che le recarono le cognate, con cui suo padre lasciavala conversare, ed indi soggiugne: « Ah se a me » fosse lecito consigliare i Genitori, vorrei dirgli, che sin dai primi » anni fossero vigilanti nelle persone, che conversano con i loro figliuo- » li. La nostra natura è più proclive al male, che al bene. Io ciò ho » provato, nian frutto ho ritratto da mia sorella maggiore, e tutto il

» male da ciò, che vedono in questa mia cognata . . . quanto sarebbe » desiderabile, che dal mio esempio istruiti i Genitori riparassero a » tali inconvenienti, anche nella più tenera età. » Deve dunque concludersi che sono condannabili i Genitori, che affidano i proprii figli e figlie a persone di non sperimentata probità, e che il loro peccato tant' è maggiore quanto più grande il pericolo. I vizii appresi nella tenera età fanno una somma impressione, e difficilmente quindi si lasciano. Chiude perciò S. Girolamo con Orazio scrivendo a Leta :  
 • *Recens testa diu et saporem retinet, et odorem, quo primum imbuta est.* »

Dall' esposto si può facilmente dedurre quanto operi male Geltrude nel tener nel medesimo letto maschi e femmine, e specialmente nell' età di sette ed otto anni, e quanto peggio operi in tenerli nello stesso suo letto, e allora precipuamente quando ha il marito, ed ambedue non sanno contenersi. Supposto ancora che non abbian malizia, egli è però provato dalla esperienza che restano certe idee nell' animo de' fanciulli, ne' quali vanno in essi a gran passi crescendo per la natia malizia, e divengono così i padri e le madri i corruttori degli stessi loro figliuoli. Chi assolverà da grave colpa quei Genitori, che operano al par di Geltrude? Finalmente, se Geltrude nell' opporsi al marito che vuole dar moglie al figliuol suo maggiore non ha altra ragione fuorchè la esposta ; ella non ha se non un amor cieco di sè stessa ed una peccaminosa vanità. Diversamente poi se avesse altri motivi giusti, pei quali lodevole fosse il differire le nozze. E qui non è fuor di proposito il dire, che fu mossa più volte la questione se per dar moglie ai figliuoli è meglio aspettare l'età, che si accosti al quarantesimo anno, od è vicina al ventesimo. Le ragioni d' una maggior maturità, senno e prudenza militano per la prima parte, le altre poi, che riguardano il tempo di educare la prole, ed il collocamento di essa stanno per l' altra. A questa mi pare che debbano attenersi i Genitori, sì per non esporre i figli a rimanere senza padre in tenera età, sì ancora anffichè, secondo quel detto del Grisostemo, *Hom. 9 in Epist. 1 Tim: « Mature illos matrimonio jungamus et munda atque integra illorum corpora sponsae aduoveantur. »* Così pensava il lodato S. Dottore, così fecero molti Santi dell' antico e nuovo Testamento,

ma non così pensano i padri e le madri de' giorni nostri, ed i giovani ancora, i quali prima di abbracciar questo stato vogliono quanto a loro piace divertirsi.

SCARPAZZA ( *Ediz. Rom.* ).

## C A S O . 7.°

Un padre ed una madre procurano in tutti i modi loro possibili, che i loro figliuoli sieno ottimamente educati, ma non si curano di dar loro buon esempio, e, mentre vivono male, vogliono ch' essi vivano bene. Adempiono al dover loro di educare la propria prole?

Se dal buon esempio dipende principalmente la buona educazione, chi potrà mai dire, che questi Genitori adempiano al loro dovere? I cattivi esempj rendono inutili tutte le cure, poichè gli esempj, come dice S. Leone, *Serm. de jejun.*, han più forza delle parole: « *Validiora sunt exempla, quam verba, et planius docetur opere, quam voce.* » Odasi anche S. Agostino sovra il Salmo 136: « *Quid, scrive, facturus est adhuc infans anima tenera, attendens ad majores quid agant, nisi ut quod eos viderit agere hoc sequatur.* » E come potrà un padre esigere da' suoi figliuoli un parlare onesto, decente, cristiano, quando egli si fa sentire a pronunciare parole sconcie, turpi, disoneste, a maledire e spergiurare? Come pretenderà da essi una vita morigerata, se egli in sè stesso presenta il quadro d' una vita anticristiana? Una madre vana non può pretendere dalle figliuole, modestia, ritiro, alienazion dalle pompe. « *Te habeat magistram, scrivea S. Girolamo a Leta, rudis miretur infantia; nihil in te et in patre tuo videat, quod si fecerit, peccet. Mementote vos, Parentes virginis, magis eam exemplis doceri posse quam voce.* »

Ma quale peccato commettono i Genitori di questo carattere? Uno scandalo grave così, che S. Agostino, *lib. de Pastore, c. 4*, li fa rei della morte spirituale de' loro figliuoli, « *Omnis, dice, qui male vivit in conspectu eorum, quibus praepositus est quantum in ipso est, occidit. Qui ergo imitatus praepositum malum, moretur: qui non imitatur, vivit: tamen quantum ad illum pertinet, ambos occidit.* » Nè senza ragione; poichè leggendosi nel Vangelo: « *Qui autem scandalizaverit unum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur*



*mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris, »* ben si vede, che grave peccato è lo scandalo per sè medesimo, e che quindi più grave addiviene nei padri pel debito che hanno di educare la prole nel timore del Signore. Se tanto terribili sono le minacce di Dio contro gli scandalosi, qual sarà mai il castigo dei padri che scandalezzano la prole?

SCARPAZZA.

### C A S O 8.°

Una madre, col pretesto che le sue figliuole possano più facilmente trovare marito, loro permette mille vanità anche con immodestia, e che compariscano ai balli ed agli spettacoli, conducendole essa medesima. Cercasi 1. Se questa madre sia rea di grave peccato? 2. Di quanti peccati sia rea lasciando la propria figliuola parlare da sola a solo col suo amante, e se merita inoltre veruna pena?

Al 1. Pecca e non di rado anche mortalmente, perchè permette alle figliuole ciò ch' eccita la libidine, e serve spesse volte d' inciampo a perdere l' onestà e la pudicizia. S. Cipriano, *Tract. de Hab. Virg.*, scrive: « *Ornamentorum, ac vestium insignia, et lenocinia fucorum nonnisi prostitutis et impudicis foeminis congruunt, et nullarum fere pretiosior cultus est, quam quarum pudor cilis est. Sic in Scripturis sanctis quibus nos instrui Dominus voluit, et moneri, describitur civitas meretrix, compta pulchrius et ornata, et cum ornamentis suis, ac propter ipsa potius ornamenta peritura.* » Tertulliano parimenti, *de cultu foeminarum*, lib. 2, c. 19, dice: « *Hae pompae, quam de proximo curent luxuriae negotium, et obstrepant pudicitiae disciplinae, dignoscere in facili est, quod gratiam decoris cultus societate prostituunt.* » Ed assegna le ragioni per cui le femmine si rendono ree di tutti i peccati, che per loro causa vengono dagli altri commessi, soggiugnendo: « *Non de integra conscientia venit studium plucendi per decorem, quem naturaliter inviatiorem libidinis scimus. Quid igitur excitas in te malum istud, cujus te profiteris extraneam? Quod tentationibus viam aperire non debemus, quae nonnumquam instando perficiunt, certe vel spiritum scandalo promovent.* » Clemente Alessandrino finalmente, nel lib. 2 *Paedagogi*, cap. 10, così declama: « *Laudo, et admiror veterum*

*Lacedaemoniorum civitatem, quae solis meretricibus floridas vestes, et aureum mundum gestare permisit, a probis mulieribus mundi studium auferens, quod solis meretricibus se ornare concederet.* » Di qual peccato sarà quindi rea quella madre che permette alle figlie di vestir immodeste, di far mostra del collo, delle spalle, del petto? Sono ree sì anche allora, che non riprendono le figliuole, che ciò fanno di proprio capriccio. Dirà forse, che ciò esige la moda, e che non vuole che le sue figliuole si singolarizzino? Che ragione ehimerica è mai questa? Gioverà punto il dannarsi eternamente colla moltitudine?

Al 2. Oltre il peccato d' inobbedienza contro la legge divina e le umane leggi, che comandando alle madri di sollecitamente custodire le loro figliuole, prescrivono di non lasciarle in libertà coi loro amanti, pecca eziandio contro la giustizia, la carità, la pietà, la fedeltà. Contro la giustizia, perchè è tenuta per uffizio ad impedire il male spirituale della prole; contro la carità, la quale se ci obbliga ad allontanare ogni male dal prossimo, molto più obbliga i Genitori verso i proprii figliuoli; contro la pietà, la quale se esige ch' allontaniamo qualsivoglia male dai consanguinei, assai più esige che i Genitori ciò facciano verso la loro prole: contro la fedeltà, poichè i figliuoli e le figliuole sono pegni da Dio affidati alla loro custodia, e perciò contro di essi particolarmente dice l' Apostolo, *1 ad Timoth. 5*: « *Si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* » Ecco il multiplice peccato che commette la nostra donna. Non incorre però veruna pena ecclesiastica per quello riguarda il diritto comune, perchè in esso niuna pena per tal peccato leggesi stabilita. In alcune diocesi però, come in quella di Bologna, incorrono nella scomunica riservata al Vescovo i parenti che permettono agli sposi *de futuro* di coabitare solo con sola in una stessa camera o casa, e con assenso tacito od espresso lasciano che si conoscano carnalmente prima della celebrazione del matriuonio, alla qual pena sono soggetti gli stessi sposi.

BENEDETTO XIV.

## C A S O 9.°

Cercasi se un figliuolo ammogliato, ed una figliuola maritata sia sotto la paterna e materna potestà, cosicchè, occorrendo il bisogno, possano i Genitori e debbano correggerli?

Il Rossignoli, c. 2, n. 3, definisce la patria potestà : « *Jus radicaliter a natura insitum, et per jura civilia modificatum. quod habet pater in filios, eorumque bona ex vi legitimae generationis.* » La patria potestà può dunque considerarsi sotto due aspetti, l' uno, cioè, che riguarda il diritto di natura e l' altro il diritto civile. Sotto il primo aspetto comprende alcuni uffizii ed ossequii, che la natura ha impresso in tutti gli uomini ; sotto il secondo comprende quegli uffizii che sono stabiliti dalle leggi civili. Posta questa distinzione, rispondo, che il matrimonio non isvincola i figliuoli dalla patria potestà in ordine al diritto di natura, e che quanto alle leggi civili dev' osservarsi quello solo ch' esse prescrivono. Per quello riguarda il diritto di natura, basta il conoscere che siccome il matrimonio non toglie ai figli la qualità di figli, così non può sottrarli dalla soggezione paterna. Relativamente poi alle leggi civili, egli è chiaro, che queste parimenti non dichiarano sciolti i figliuoli col matrimonio dal patrio potere.. Diffatti nel §. *Qui igitur ex te*, Instit. de patria potestate, si parla generalmente dei figli maschi e femmine senza alcuna distinzione di congiunti, e non congiunti in matrimonio. Ecco il testo : « *Qui igitur ex te et uxore tua nascitur, in tua potestate est. Item qui ex filio tuo, et uxore ejus nascitur, idest nepos tuus et neptis, aequè in tua sunt potestate, et pronepos et proneptis, et deinceps caeteri.* » Anzi da questo testo si può facilmente dedurre che anche i figliuoli conjugati, tanto maschi che femmine, sono soggetti ai Genitori, poichè si fanno soggetti anche i figliuoli dei figliuoli, ecc. Inoltre dalla legge *Si uxorem, cap. de condit. insert.*, si raccoglie evidentemente la soggezione ai Genitori dei figliuoli, che contrassero matrimonio. Stabilisce questa legge, che ciò che viene lasciato alla moglie altrui, la quale in tempo delle nozze trovasi sotto la potestà paterna, l' acquista il di lei padre, non però allora che fosse emaucipata, Se la moglie altrui non fosse soggetta

alla patria potestà, disporrebbe che il legato ad essa lasciato appartiene al padre? Fa distinzione tra la emancipata e la non emancipata, e vuole quindi che la figliuola maritata sia al padre soggetta, finchè non è seguita la legale svincolazione, qual è l'atto di emancipazione.

Nè si dica che l'Apostolo comanda al contrario scrivendo ai Corintii: « *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir ... Praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere.* » Imperciocchè, come avverte il Rossignoli, *l. 1, num. 18*, tali parole punto non toccano il patrio potere, ma si riferiscono agli uffizii matrimoniali. Ciò si rileva da quanto inculca il medesimo Apostolo al marito, poichè, adoperando la voce *similiter*, prescrive che il marito sia soggetto alla moglie, e spiega anche fin dove questa soggezione si estenda: « *Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.* » Tanto dunque il marito, quanto la moglie non sono soggetti alla patria potestà quanto al debito della carne agli uffizii matrimoniali; ma bensì negli altri uffizii ed ossequii. « *Si enim, nota la Glossa, non velit turbare matrimonium, sed patriam potestatem exercere, non obstat ei haec exceptio, sed agere poterit cum effectu.* » Sono dunque anche i figliuoli e le figliuole dopo il matrimonio sottoposti al paterno e materno potere, ed, in conseguenza, sono i parenti tenuti a correggerli nelle loro scostumanze se peccano, se trascurano di farlo.

SCARPAZZA.

#### C A S O 10.

Pancrazio avendo discacciato di casa un suo figliuolo per aver preso in moglie una persona indegna senza il suo consenso, proibì a sua consorte ed agli altri suoi figli di prestare a lui verun ajuto. Come deve regolarsi il confessore con Pancrazio?

Il confessore, prima di decidersi ad assolvere Pancrazio, dove esaminare: 1. se egli ciò faccia per odio contro del figlio, oppure per punirlo, e procurare con tal esempio il retto e prudente operare degli altri suoi figliuoli: 2. se la pena data al delinquente sia proporzionata al delitto, ovvero eccedente: 3. se sia disposto a rimetterlo in grazia tosto che siasi ravveduto, o fermo a negargli in qualunque tempo la

riconciliazione. Se in Pancrazio non v' ha odio, se la punizione corrisponde alla colpa, e v' ha disposizione a perdonare; il confessore in questo caso potrà assolverlo, poichè, siccome dall' un canto peccano gravissimamente i figliuoli contro l' onore dovuto ai parenti, quando celebrano le nozze senza il loro consenso macchiando la nobiltà del sangue, ed eccitando discordie nella famiglia; così dall' altro possono i Genitori punirli e negare loro per qualche tempo la riconciliazione, ed anche vietare alla moglie, ed agli altri figli di non prestare ad essi verun soccorso. In caso poi diverso il confessore non può assolverlo, perchè è indisposto fino a tanto che non depona l' odio e la vendetta. Guardi poi bene il confessore, che è difficile assai che Pancrazio sia di quei pochi che in tale sorta di correzione sono guidati dalla giustizia e dalla carità, e non piuttosto dei molti che ascoltano e seguono la passione. Così comunemente gli autori, ove parlano de' vizii opposti alla carità.

SCARPAZZA.

#### C A S O 44.

Un uomo facoltoso ricerca al parroco se soddisfaccia al dover suo lasciando ad un suo figliuolo spurio i soli alimenti necessari per vivere. Che cosa dovrà il parroco rispondere?

Un padre è tenuto a prestare ad un figliuolo spurio non con tutta eguaglianza, ma colla dovuta proporzione, gli stessi uffizii che presta a' suoi figliuoli legittimi, perchè siccome il difetto della nascita non fa che non sia suo figliuolo, così il difetto medesimo punto non fa che egli non sia tenuto a somministrargli le cose necessarie per la sua conservazione. Ma soddisfa poi un tal padre lasciando in testamento i puri alimenti? Egli soddisfa, se ciò è proporzionato alla grandezza delle sue sostanze, altrimenti non soddisfa. Nel *cap. Quum haberet de eo qui dux. in matrim.*, Clemente III scrisse ad un certo Vescovo: « *Sollicitudinis tuae intererit, ut uterque (cioè il padre e la madre) liberis suis secundum quod eis suppetunt facultates, necessaria subministrant.* » Da queste parole del sommo Pontefice evidentemente si raccoglie che la misura da adottarsi non è quella degli alimenti, ma bensì la proporzionata alle sostanze. Imperciocchè si legge, è vero, neces-

*saria subministrent*, ma si premette *quod eis suppetunt facultates*. Quel *necessaria* non deve prendersi così rigorosamente che non comprenda fuorchè i soli alimenti, ma per modo che significhi eziandio qualche comodità e decenza relativa allo stato del padre. Di più. È conforme alla pietà naturale, che quando i parenti sono facoltosi, lascino pure agli spurii, onde vivano convenientemente. È vero che per diritto umano lo spurio non partecipa della nobiltà del padre, e seguita la condizion della madre; nulladimeno l'uso e la pratica si è che la nobiltà e l'onore del padre gli contribuiscano qualche civiltà e qualche specie di onore. Attesa pertanto questa consuetudine di molto conforme alla pietà paterna, è convenientissimo che la stessa pietà paterna si presti a lasciare al figlio spurio quanto basta per vivere decorosamente. In questo punto però conviene consultare le leggi del proprio paese. In qualche luogo è stabilito che spetti allo spurio la dodicesima parte di tutte le facoltà paterne, il che conferma quanto ho detto di sopra, che non bastano gli alimenti necessari alla vita, ma che deve lasciarglisi un congruo mantenimento proporzionato alla quantità delle sostanze.

SCARPAZZA.

### C A S O 12.°

Un nobile signore, padre di molti figliuoli, pensa d'istituire una primogenitura o maggiorasco, lasciando agli altri suoi figli la sola legittima, ed al maggiore il rimanente de' suoi beni. Cercasi se possa farlo lecitamente.

Questo punto fu molto agitato da varii Teologi nella Marca d'Ancona, i quali anche pubblicarono scritture e libri. Per me son di parere: 1. che, assolutamente parlando, sia lecito ad un padre l'istituire una primogenitura o maggiorasco; 2. che per altro ciò in molti casi è illecito; 3. che finalmente ciò è sempre cosa pericolosa.

Dico in primo luogo, che, assolutamente parlando, è lecito. La ragion si è, che può darsi che un padre abbia tante facoltà, che sia la quota legittima dei figli tale, che restino nel loro grado, e possano seguitare a vivere nelle maniere convenienti al loro stato, sebbene non arrivino alla grandezza e splendore, con cui può trattarsi il primoge-

nito. Quando così sia, sembra lecito l'istituire il maggiorasco. Imperciocchè quantunque sia meglio il rendere i figliuoli eguali, nondimeno un padre a ciò non è tenuto, e può preferire l'uno agli altri, allora specialmente che ha un motivo legittimo di farlo, come leggiamo essersi fatto da parecchi uomini santissimi nel vecchio Testamento, e come ancora si è praticato non rade volte nel nuovo, senza ch'abbiasi mai condannato tal genere d'istituzione.

Dico secondariamente, che in molti casi ciò è illecito, e lo è certamente allora, che colla sola legittima non possono gli altri figliuoli mantenersi nel loro grado onesto, o nobile, o civile, oppure debbono menare una vita celibe, ovvero ammogliandosi sono costretti a congiungersi con una donna d'inferior condizione. In questi casi l'istituzione del maggiorasco è perniciosa agli altri figliuoli, i cui danni è tenuto il padre per legge di natura ad evitare. Inoltre il padre è tenuto non solo a provvedere la prole, ma altresì a provvederla nel modo conveniente al suo stato. Ora se, innalzando un figlio, deprime gli altri, chi non vede che opera contro il proprio dovere, e viola la carità, la giustizia e la pietà? Pecca dunque in questi casi un padre colla istituzione del maggiorasco.

Dico, in fine, che ciò è sempre pericoloso. E dovere precipuo di un padre, di procurare che i figliuoli si amino scambievolmente. Così Sant' Ambrogio, *lib. de Joseph. cap. 11*, con queste parole: « *Ut filii se incicem ament, concorditer vivant, mutuo foveant: plus acquiritur filio, cui fratrum amor acquiritur; haec praeclarior munificentia patrum, haec dicitur hereditas filiorum.* » Ora, se questo fraterno reciproco amore viene manifestamente troncato col preferire l'uno dei figliuoli agli altri, anzi da questa preferenza ne vengono gli odii, le risse, le discordie. come non avremo a dire che sia pericolosa mai sempre in un padre l'istituzione di una primogenitura? Udiamo Sant' Ambrogio nel luogo citato: « *Quid miraris propter fundum aut domum oriantur inter fratres jurgia, quando propter tunicam inter Jacob sancti filios exorsit jvidia* (Quindi nel *l. 5 Hexameron, cap. 18*, così parla: « *Quis reperit tam immitia patrum iura? Quis inter naturae fraternae consortia fratres impares fecit? Alius totius paternae sortis adscriptionibus nudatur, alius opulentiae hereditatis patriae deplorat exhaustant*

*atque inopem portionem. Numquid natura divisit merita filiorum? Et par omnibus tribuit quod ad noscendi atque vivendi possit habere substantiam. Ipsa vos docet non discernere patrimonio, quos titulo germanitatis aequastis. Etenim quibus dedistis communiter esse quod nati sunt, non debetis his, ut id communiter habeant, in quod a natura substituti sunt, invidere.* »

SCARPAZZA.

### C A S O 13.°

Fulvio, avendo tre sole figlie, e queste maritate conforme alla sua condizione, pensa di privare le stesse sue figlie della parte, di cui può disporre, per lasciarla a' suoi nipoti, figliuoli di un suo fratello, affinchè, com' egli dice, sussista la sua famiglia. Può così disporre lecitamente?

Quantunque la decisione di questo Caso apparisca evidente da quella del Caso 12, tuttavia credo di dover soggiungere alcune cose, dalle quali con più chiarezza si abbia a conoscere che Fulvio, così disponendo, avrebbe a disporre assai male. È vero che, secondo la legge, quando i figliuoli hanno avuta la loro legittima, non possono spiegare verun diritto all' altra sostanza paterna, ma è vero altresì che, secondo lo spirito della legge, il padre non può privare i figliuoli snoi delle sue sostanze. La legge riserva al padre la disposizione di una parte delle sue sostanze, ma e perchè? Perchè la distragga? Quest' è un opporsi alla legge di natura. La riserva piuttosto, affinchè possa soddisfare a dei doveri, se ne ha, affinchè possa premiare quello tra i figli che si è distinto ed ha qualche merito all' aumento dei beni paterni, affinchè finalmente possa provvedere ai bisogni speciali di qualcheduno dei figli. Se tale è lo spirito della legge, come mai può un padre lecitamente spogliare le proprie figlie per arricchire i nipoti? Dirà forse, perchè vuole conservata la propria famiglia, come asserisce Fulvio? Ma qual è la sua famiglia? Non sono le figlie, le quali sole nel nostro caso si possono appellare immagini del padre? I nipoti null' altro hanno di lui, fuorchè il cognome. Se un padre è tenuto a dare ai figliuoli i suoi beni, come diede loro l' esistenza, egli nulla dà loro quando lascia la sola legittima, poichè dà loro ciò che



riconosce la legge come cosa propria dei figli, e non quello ch' egli stesso può dargli. Così disponendo Fulvio, potrebbero le figlie giustamente asserire di non aver avuto cosa alcuna dal padre suo, avendo avuto soltanto quello, di cui non poteva privarle. E se finalmente un padre è tenuto a far sì che i suoi figliuoli vivano in pace dopo anche la sua morte, come si è detto nel Caso precedente, in mezzo a quai dispiaceri ed odii non avrebbe a lasciare le figlie sue il nostro Fulvio, testando a favor dei nipoti? Conchiudo dunque da tuttociò, che lecitamente non possa Fulvio così disporre, e quando non avesse ad essere scusato da un' assoluta ignoranza od inavvertenza, temerei molto che non avesse eziandio ad essere colpevole.

MONS. CALCAGNO.

#### C A S O 14.°

Un nobile signore, non avendo modo di dotare le sue figliuole, intima loro di menar vita celibe in casa, o di professarla in un monastero. Cercasi: 1. Se, così operando, faccia loro violenza; ed, in conseguenza, se pochi? 2. Se, facendo per avarizia, oltre di commettere un grave peccato, incorra la scomunica fulminata dal Concilio di Trento contro quei che sforzano le figliuole a farsi monache?

Al 1. Supposto che il nostro gentiluomo non possa veramente dare alle figliuole una dote se non proporzionata, almen conveniente al suo grado, non può dirsi che le violenti, intimando loro di serbarsi celibi in casa od in un monastero, e ciò perchè non fa se non rappresentare ad esse lo stato e le circostanze della famiglia, cui debbono necessariamente assoggettarsi, nè altro ricerca, se non che restino in casa, quando non vogliono farsi religiose, il che poi è quello che conviene ad una donzella nobile e povera, che non può celebrare un matrimonio competente al suo grado.

Al 2. Se il gentiluomo così operasse per avarizia, peccherebbe mortalmente, ma non incorrerebbe la scomunica del Tridentino. La ragione della prima parte si è, perchè negherebbe alle figliuole quel tanto che per suo dovere paterno è tenuto a dar loro; perchè le obbligherebbe senza verun giusto motivo, e con una specie di crudeltà, a rimaner celibi: perchè finalmente le spoglierebbe ingiustamente

della libertà che hanno i figliuoli di scegliere quello stato, cui si sentono chiamati. La ragione poi della parte seconda è chiara dal testo stesso del Concilio, il quale fulmina la scomunica soltanto a quei che sforzano una femmina a farsi religiosa. Eccone il testo quale si legge nella *seq. 25 de Regular., cap. 18*: « *Anathemati S. Synodus subjicit omnes et singulas personas cujuscumque qualitatis vel conditionis fuerint . . . si coegerint aliquam virginem, vel viduam, aut aliam quancumque mulierem invitam, praeterquam in casibus a jure exceptis, ad ingrediendum monasterium, vel ad suscipiendum habitum cujuscumque religionis, vel ad emittendam professionem, quique consilium, auxilium vel favorem dederint, quique scientes, eam non sponte ingredi monasterium, aut habitum suscipere, aut professionem emittere, quoquo modo eidem actui vel praesentiam, vel consensum vel auctoritatem interposuerint.* » Ora chi non vede nel nostro caso, che non v'ha alcuna violenza alle figlie, affinchè si facciano religiose, ma non v'ha bensì l'alternativa, che si fa loro o di entrare nel monastero o di vivere celibi nel secolo? Dunque peccherebbe il gentiluomo così facendo per avarizia, ma non incorrerebbe la scomunica. Inoltre per incorrere questa pena devono le figliuole essere sforzate da un timore capace a muovere la costanza di un uomo, *cadens*, come dicono i Teologi, *in virum constantem*, nè basta il timore di un male leggiero, che non toglie la libertà nella persona, nè fa sì ch'ella operi con violenza. Ma così è, che nella data ipotesi le figliuole sono libere nella scelta, nè v'ha minaccia che le spogli della loro libertà. Perciò non può il gentiluomo incorrere nella censura ecclesiastica, nemmeno ricusando per avarizia di dotarle conformemente al suo grado.

Per altro in pratica convien osservare più cose su questo punto, 1. Che il timore non deve riguardarsi in sè stesso per decidere se sia grave o leggiero, ma anche nelle circostanze e nella condizione della persona, poichè, p. e., quel timore, che non è grave in un uomo, può essere tale in una femmina. 2. Che la scomunica s'incorre da chi sforza la femmina a farsi religiosa, se non seguito l'effetto, cioè quando per forza la donzella od entra nei chiostrì, oppure vesti l'abito, ovvero fece la professione, bastando per soggiacere alla pena una sola di queste tre cose. 3. Che la persona sforzata sia femmina,

poichè, sebbene vi siano degli Autori, che insegnano aver il Tridentino provveduto con questa disposizione alla libertà dell' uno e dell' altro sesso, nulladimeno più comunemente e più probabilmente i Teologi ritengono, che la scomunica sia stata fulminata per quelli che fanno violenza alle femmine, sì perchè queste sole ricorda il decreto, sì perchè le pene debbono restringersi e non ampliarsi.

BENEDETTO XIV.

C A S O 13.°

Un nobile vuole che sua figliuola si mariti, quando essa vuol farsi monaca. Cercasi : 1. Se pecchino gravemente i Genitori, che impediscono ai proprii figliuoli d'abbracciare lo stato religioso? 2. Se incontrino veruna censura?

Al 1. Rispondo che sì, quando almeno ciò fanno con violenze, con frodi ed altre maniere illecite, oppure con preghiere importune e senza giusta causa; li privano difatti di quella libertà che hanno nella scelta dello stato, impediscono il loro spirituale profitto, defraudano il Signore del culto che gli renderebbero i figliuoli nella religione, e danneggiano la religione stessa da essi eletta. Dissi *quando almeno*, ecc., conciossiachè vi sono dei Teologi, come il Suarez ed il Tamburino, i quali pensano che non pecchino mortalmente i parenti allora che distolgono dallo stato religioso i figliuoli con sole carezze e con preghiere non importune. Per me son di parere che anche in questa circostanza siano rei di grave colpa, qualora lo facciano senza giusto motivo, poichè lo fanno mossi da un amore tutto carnale, e da un affetto disordinato, che non può scusarsi di peccato mortale. Così anche il Molina, che *de just. et jur. Tract. 4, disp. 51*, insegnò: « *Graviter peccare qui absque rationabili causa dissuadet alicui ingressum aut ei suadet egressum a religione facile patet, quoniam retrahere a tanto bono, atque a tam securo ac perfecto statu absque sufficienti causa, grane sane peccatum est, tenebiturque, qui ita retraxit, charitatis lege suadere contrarium, si spes sit iri resarcitum, quod ita impedivit.* » Non peccano poi avendo un giusto motivo, perchè, come dice Sant' Antonino, 3 p., tit. 13, cap. 2: « *Ubi qui ex ignorantia, vel errore intenderet illam ingredi religionem, in qua non bene vivitur, crudelitas esset non reddere*

*eum cautum, et a proposito suo revocare.* » Non peccano parimenti se han bisogno della lor opera, e gli credano necessarii alla famiglia, alla custodia delle sorelle, ecc. E' bene però, che in un affare di tanta importanza non si fidino di sè medesimi, ma chieggano consiglio a qualche uomo prudente e dotto.

Al 2. Il quesito non ha luogo se non quanto alle femmine, come abbiain osservato nel caso antecedente. Dico dunque, che tanto i Genitori, quanto qualsivoglia altra persona, che, senza giusto e ragionevole motivo, impediscono o ritirano le donzelle dall' abbracciare lo stato religioso, incorrono la scomunica. Così il Tridentino Concilio, *sess. 25, cap. 18 de Regul.* : « *Anathemati subjicit santa Synodus eum, qui sanctam virginum aut aliarum mulierum voluntatem, veli accipiendi, vel voti emittendi quoquo modo sine justa causa impederint.* » Vi sono, è vero, de' Teologi, i quali ritengono che siano all' anatema soggetti quei soltanto che impediscono la professione, e non già quei che impediscono l' ingresso nel monastero pel ricevimento dell' abito ; ma quale opinione più opposta al decreto del Concilio ? La censura è fulminata, non già contro di quei soltanto che ritirano le donzelle dalla profession religiosa, ma ancora dal vestire l' abito, poichè è scritto *veli accipiendi, e poi voti emittendi.* »

BENEDETTO XIV.

## GIATTANZA

---

La Giattanza, secondo la esposizione di San Tommaso, 2, 2, *quaest. 112, art. 1, in corp.*, si può definire : *Vitium quo quis se effert supra id quod in ipso est, vel supra id quod est in opinione hominum.* » Il Gaetano poi dice così, *in Sum. V Jactur.* : « *Est vitium quo quis plus de se, quam sit, aut apparet elevando dicit.* » Finalmente, Varrone, cui acconsente il Rochefort, asserisce che la Giattanza è « *inanis et stulta praedicatio, qua quis se extollit supra id quod est in eo.* » Da ciò apparisce come tra sè convengano gli Autori sacri e profani intorno alla natura, alla causa ed al fine di questo vizio, che nasce propriamente dall' intimo della superbia, e lui essere ancora una certa spe-

cie di menzogna, secondo l' Angelico, *l. 1, art. 2 ad. 3*. Del che il Gactano ne rende ragione, dicendo che, « *Jactantia proprie dicta opponitur veritati per modum excessus*, » *loc. cit., quaest. 1, art. 2, 2, 1*. Ora intracciamo qual sia la natura e la proprietà di un tal vizio.

## CASO 1.°

Due Teologi disputano intorno alla Giattanza : l' uno pretende che sia una cosa medesima con la superbia, l' altro sostiene che sia una vanagloria. Il primo dice essere la vanagloria una cosa stessa con la superbia, il secondo lo nega. Domandasi qual dei due abbia ragione ?

Non senza ragione il secondo distingue la superbia dalla vanagloria ; perciocchè, propriamente parlando, la superbia altro non è che un amore disordinato della propria eccellenza ; la vanagloria poi, da cui procede la Giattanza, secondo S. Tommaso, *2, 2, quaest. 112, in arg. Sed contra : Ex inani gloria proceditur Jactantia*, » è una delle prime figlie della superbia.

Quindi è manifesta la differenza, che avvi tra la superbia e la vanagloria ; perciocchè alle volte la vanagloria, di cui è figlia la Giattanza, altro non è che una smoderata brama di comparire appo altrui, e di riceverne la stima, mentre la superbia è un occulto moto dell' anima, con cui taluno è spinto all' opinione della propria grandezza maggiore che non quella degli altri, sebbene non ne ambisca l' ostentazione.

PONTAS.

## CASO 2.°

Due Teologi disputano, se l' uomo, il quale si dà in braccio alla Giattanza, possa alle volte mortalmente peccare, ovvero se sempre pecchi venialmente. L' uno tiene la opinione affermativa, l' altro nega la cosa proposta. Di chi è la ragione ?

La Giattanza *secundum se* considerata, dice l' Angelico *2, 2, quaest. 112, art. 2, in corp.*, è peccato mortale quando si oppone alla gloria divina ed all' amore dovuto a Dio, ovvero quando distrugge la carità del prossimo ; quando ciò non avviene è peccato veniale. Eccone le di lui parole : « *Peccatum mortale est, quod churitati contrariatur* ;

*dupliciter ergo Jactantia considerari potest. Uno modo secundum se, prout est mandacium quoddam, et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando aliquis jactanter de se profert, quod est contra gloriam Dei . . . Vel etiam contra charitatem proximi, sicut cum aliquis, jactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum . . . Quandoque vero est veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat, quae nec sunt contra Deum neque contra proximum. »*

Considerandola poi nella sua causa, cioè secondo superbia od appetito di lucro o di vanagloria; allora se procede dalla superbia, o da vanagloria che sia peccato mortale, anche peccato mortale sarà la Giattanza; diversamente sarà peccato veniale.

S. TOMMASO.

## GIUBBILEO

*Della natura, del primo istitutore e del soggetto del Giubbileo.*

§. I. *Cosa sia il Giubbileo e di quante sorta.*

Il Giubbileo è fra le indulgenze la principale e la più insigne. Primamente adunque, Giubbileo cosa significa? Il nome di Giubbileo, secondo alcuni, deriva dalla parola latina *jubilare*, che significa dar segno d'una grande letizia; il che avviene appunto massimamente quando apronsi ai fedeli i tesori della Chiesa, come avviene in occasione del Giubbileo, e, secondo altri, viene questo vocabolo dall'ebraica voce *jobel*; che, se è vero, meglio si direbbe Gio-beleo, che Giubbileo. Comunque siasi, *jobel* presso gli Ebrei significa ed è lo stesso che mettere in libertà, tornare le cose allo stato primiero, rimettere i debiti, terminare, suonare la tromba, ecc., giacchè queste cose tutte convenivano al Giubbileo degli Ebrei, che ritornava dopo il corso di cinquant'anni: perocchè in allora e i servi si ponevano in libertà, e rimettevansi senza prezzo le possessioni degli avi agli antichi possessori: la terra in quell'anno non si seminava; ma germogliava spontaneamente senza cultura: e finalmente l'anno del

Giubbileo si annunciava a suon di trombe: « *Sanctificabis annum quinquagesimum, così nel Levit. 25, et vocabis remissionem cunctis habitatoribus terrae; ipse est enim Jubilaeus, revertetur homo ad possessionem suam, et unusquisque redibit ad familiam pristinam, quia Jubilaeus est et quinquagesimus annus.* »

Ma il Giubbileo della nuova legge cos'è? « Egli è remissione » di tutta la pena temporale dovuta nel divin foro pe' peccati, fuori » del Sacramento, annessa a singolari privilegi conceduta mediante » l'applicazione delle soddisfazioni di Cristo e de' Santi contenute » nel comune tesoro della Chiesa. » E, più brevemente: È un' indulgenza plenaria con privilegi annessi sotto certe condizioni. » Il Giubbileo, in quanto importa la remission della pena, conviene coi sacramenti, i quali anche tutti e singoli, nella maniera che a ciascuno conviene, rimettono i peccati. In quanto è la remissione di tutta la pena temporale, conviene colle altre indulgenze plenarie. E finalmente, in quanto seco porta privilegi grandi e singolari, dalle medesime si distingue. Ma è poi anche una cosa diversa da quelle indulgenze, che talvolta concedonsi a chiese private *in forma Jubilaei*. No, queste non sono un vero Giubbileo, nè hanno annessi per verun modo i privilegi del vero Giubbileo. In sì fatte indulgenze né prescrivonsi digiuno, né si dà la facoltà d' eleggersi a piacimento un confessore fra quelli approvati dall' ordinario, da cui farsi assolvere dai riservati.

Il Giubbileo altro è romano, altro compostellano, ed altro straordinario. Il romano si è quello che celebrasi in Roma per lo intero corso di tutto l' anno santo, che ritorna di presente ogni venticinque anni; e suole promulgarsi per tutt' i fedeli sì Romani che di tutto il mondo nella festa dell' Ascension del Signore. Incomincia nella vigilia del santo Natale, e dura poi tutto l' anno fino alla vigilia dell' altro susseguente Natale. Il compostellano si è quello che celebrasi in Compostella in tutto quell' anno in cui la festa di S. Giacomo cade in domenica; e sta aperto sì agli abitanti del luogo come ai pellegrini, che ivi concorrono dalla vigilia della Circoncisione sino all' ultimo giorno dell' anno seguente. Lo straordinario, finalmente, quello che dopo l' anno santo viene conceduto alle diocesi fuori di Roma, o dopo l' incoronazione del sommo Pontefice, o per qualsivoglia altro urgente caso.

Convengono il Giubbileo romano e lo straordinario in qualche punto ed in altri sono diversi. Convengono in questo, che sì l'uno che l'altro non si concede che dal solo Papa; e che sì l'uno che l'altro conferisce a chi lo acquista la plenaria indulgenza di tutt' i peccati. Ma sono poi diversi, primamente perchè il Giubbileo dell' anno santo dura un anno intero; laddove lo straordinario non dura più di un mese, anzi d' ordinario due sole settimane; 2. perchè quello è fissato ad un tempo determinato, cioè ogni venticinque anni, e questo si concede a beneplacito del Pontefice e secondo i bisogni; 3. perchè nel Giubbileo dell' anno santo praticansi varie cerimonie, com' è l' aprimento della porta santa, e non già negli altri; 4. perchè nei Giubbilei straordinarii sempre si concede la facoltà di commutare i voti riservati (ad eccezione però di quelli di religione e di perpetua continenza), e non già, almeno espressamente, in quelli dell' anno santo.

2. 2. *Chi sia stato il primo istitutore del Giubbileo.  
Opinione dell' anonimo Pistoiese. Si dimostra essere falsa.*

Non è nè vero nè verisimile ciocchè asserisce l'anonimo Pistoiese, che il Giubbileo dell'anno santo abbia avuto per istitutore Bonifazio VIII, l'anno 1300. Come mai può ciò asserire; mentre egli medesimo, Bonifazio VIII, nella sua Estravagante *Antiquorum de poenitent. et remiss.*, protesta di non istituire di nuovo il Giubbileo, ma di seguire in ciò l' esempio degli antichi Sommi Pontefici suoi predecessori, ed al più di stabilire che il Giubbileo venga celebrato in un tempo determinato, cioè ogni cent' anni, ed allora si conseguisse una plenaria indulgenza da tutti quelli che visitassero divotamente i sepolcri degli Apostoli?

A tale protesta di Bonifazio VIII, che ne dice l'anonimo? Dice, « che le relazioni degli antichi ( su cui si appoggia il Pontefice) erano un testimonio ben debole e ben sospetto; e dall' altra parte Bonifazio era troppo facile a concedere indulgenze sul rumore popolare spesso precipitoso e senza fondamento. » Ma della prima cosa



da lui avanzata non ne rende ragione alcuna. E della seconda ne riferisce la testimonianza di Jacopo Cardinale di S. Giorgio al velo aureo, di cui però non riporta le parole, ma soltanto il senso, senza neppur dirci ove esista la narrazione del Cardinale, la quale certamente non dimostra ciocch' egli pretende provare, colla qual maniera di procedere tradisce la verità, defrauda il curioso lettore, che desidera d' intenderla. Racconta dunque il Card. di S. Giorgio, che sullo incominciare dell'anno 1300 crebbe a segno tale la pubblica voce d' essere quell' anno un anno di piena remissione, solita concedersi dalla liberalità dei romani Pontefici a capo d' ogni centesimo, che tutti i cittadini romani, a torme portaronsi alla Basilica del Principe degli Apostoli: che, ciò uditosi da Bonifazio, fece cercare negli archivii, se c' era qualche monumento che indicasse l' antichità e la specie dell' indulgenza, ma inutilmente, e di questa mancanza ne accagiona gli scismi e le guerre, da cui era stata afflitta Roma, e per cui sofferto n' avevano danno gravissimo gli archivii.

Ma se questi monumenti mancarono, supplirono a tale mancanza le testimonianze dei viventi. Ci fu tra gli altri un Savoiaro in età di cento e sett' anni, il quale portatosi a Roma attestò avanti il sommo Pontefice, ed a tutta la Romana Curia di essere stato nel precedente centesimo, in cui reggeva la Chiesa Innocenzo III, insieme col padre in Roma per partecipare della grande indulgenza; e che dal padre era stato avvertito, che s' ei fosse vissuto fino al futuro centesimo, non ommettesse di andare a Roma per lucrare ogni giorno di quell' anno cento anni d' indulgenza, e per tal motivo essersi arrecato colà. Così riferisce lo stesso Cardinale, ed aggiugne, che inoltre molti Francesi, e fra questi due della diocesi Beovese, e molti Italiani in età molto avanzata attestarono, essere l' indulgenza d' ogni centesimo, non già d' anni cento, ma plenaria, come era voce fra Romani. Siegue poi a dire, che Bonifazio VIII considerando con tutta maturità e con ottimo discernimento la pietà del popolo Romano e la costante asserzione di questi testimonii, prepose ai Cardinali l' affare, e col consiglio di essi pubblicò la Bolla *Antiquorum*, per cui concedette l' indulgenza plenaria agli abitanti di Roma, che visitassero trenta volte, ed i forestieri quindici volte le

Basiliche de' Santi Pietro e Paolo. Veggasi il Rinaldi all' anno 1300. Questo è quanto scrive il Cardinale. Se ascoltiamo l' Anonimo, il Cardinale, di cui compendia a suo modo il ragionamento, non riconosce altro fondamento di tale concessione che la politica di Bonifazio VIII. Ma il compendiare nella maniera da esso praticata le testimonianze altrui, è lo stesso che voler imposturare coll' altrui autorità. Il Papa procedette in ciò con somma prudenza, circospezione e cautela; e quest' è ciò appunto che vuol significare il Cardinal di S. Giorgio con quelle parole: « *Ut erat ingenio vigilans, refertusque solertia.* » Esaminò più testimonii contemporanei; riconobbe di più nel subito moto sì de' Romani che de' forastieri un<sup>ch</sup> chiaro indizio della verità di quanto attestavano: e, ciò non ostante, non promulgò la Bolla del Giubbileo senz' aver prima udito il parere di tutto il sacro collegio. Non fu adunque troppo facile Bonifazio VIII a concedere l' indulgenza del Giubbileo sull' asserzione popolare.

Ma affine di convincere vieppiù l' Anonimo della somma cautela ed avvedutezza, con cui procedette in questo fatto il Romano Pontefice, osservi egli ciocchè ne dice il Flaminio, scrittore accuratissimo della vita del Patriarca S. Domenico, riferito dal Malvenda negli *Annal. S. Dominici centur. prima ad annum MCCLXX*. Ecco le di lui parole: « *Fuere per idem quoque tempus ex propinquis illius ( cioè di S. Domenico ) tres quidem non dissimiles, quorum duo in Ordine Praedicatorum magna cum laude vixerunt, tertius vitam duxit eremiticam, qui quum annum ageret quintum decimum, et annus erat ille Jubilaeus, Romam venit, et post annos centum idem ad alterum Jubilaicum rediit, et coram Bonifacio VIII Pontefice Maximo juravit se superiori Jubilaeco interfuisse: qui reversus in Hispaniam diem suum feliciter obiit.* » Adunque oltre i tre testimonii citati dal Card. di S. Giorgio, esaminò il Pontefice questo eremita ancora, il quale per attestato dell' Autore alla consanguinità con S. Domenico univa una vita santa; e questi giurò d' essere stato nel precedente centesimo al Giubbileo a Roma, e quindi dato il giuramento, ritornato in Ispagna, « *diem suum feliciter obiit.* » Falso è pertanto che il Pontefice Bonifazio VIII stato sia il primo Autore del Giubbileo, e falso pure che nel concederlo siasi appoggiato sull' asserzione popolare.

Oltracciò è anche una verità di fatto non esserne stato lui il primo Autore. Imperciocchè è certissimo che Alessandro III, il quale fu Capo della Chiesa fino dall' anno 1159, e quindi 130 e più anni prima di Bonifazio, concedette alla Basilica di Compostella il Giubbileo alla foggia del Romano, *instar Romani*, cui nella sua Bolla riconosce esserle già in avanti stato conceduto dai suoi predecessori Callisto II, Eugenio ed Anastasio. Per altro poi egli è certo, che il Giubbileo celebrato da Bonifazio VIII fu da Dio come a sè gratissimo con miracoli comprovato. Imperciocchè moltissimi nelle basiliche dei Santi Apostoli furono liberati da varii malori ed infermità, e massimamente varii ossessi da' demonii, dai quali ne uscivano gridando e dicendo, che non solamente n' erano cacciati dagli Apostoli Pietro e Paolo, ma erano costretti ad uscirne anche dalla moltitudine delle anime del popolo cristiano in virtù del santo Giubbileo. Così narra diffusamente il Rainaldo, *ad ann. 1500, num. 7*. E tanto grande si fu la copia e moltitudine di gente, che da tutte le parti del mondo concorse a lucrare questo Giubbileo, che oltre ai Romani sempre e senza interruzione numeravansi in Roma dugento mille pellegrini, senza quei che venivano ed andavano; come attesta Santo Antonino, *part. 2, hist. tit. 20, cap. 8, §. 2*. Ed il più mirabile si è, che a questa quasi infinita moltitudine, non mancò mai nulla al vitto ed a prezzo comodo e discreto cosicchè sensibilmente si conosceva ciò essere speciale opera di Dio; come riferisce Brierio in *Annal. ad ann. 1500*.

Clemente VI poi, avendo osservato che il Giubbileo dell' anno santo, che ritornava solamente dopo un intero secolo, era a pochi di giovamento, l' anno 1350 lo ridusse al cinquantesimo anno. Ma essendo anche questo periodo troppo lungo, Urbano VI, l' anno 1378, volle che ritornasse il Giubbileo dell' anno santo, dopo trentatre anni in memoria degli anni che visse il divin Redentore su questa terra; il che fu poi anche praticato da Martino V e da Niccolò V, come riferisce Paolo II nella sua costituzione *Ineffabilis providentia*; per cui l' anno 1470 stabilì, che d' indi in poi si celebrasse il Giubbileo dell' anno santo ogni venticinque anni, affinchè ogni età esser potesse partecipe di questo tesoro. E questo periodo d' anni 25, fino ad

ora è stato religiosamente osservato dai successori di Paolo II, perocchè Alessandro VI intimò il Giubbileo per l'anno 1500, Clemente VII per l'anno 1525, Giulio III pel 1550, Gregorio XIII pel 1575, Clemente VIII pel 1600, Urbano VIII pel 1625, Innocenzo X pel 1650, Clemente X pel 1675, Innocenzo XII pel 1700, Benedetto XIII pel 1725, Benedetto XIV pel 1750, e finalmente pel 1775, il Giubbileo, intimato da Clemente XIV il quale prevenuto alla morte non potè eseguirlo, fu celebrato dal successore Pio VI, e successivamente dagli altri Pontefici sino ai giorni nostri.

Ma qual'è l'origine e l'epoca del Giubbileo straordinario, cioè di quello viene concesso dopo l'anno santo agli altri paesi? Convien confessare, che la cosa non è troppo chiara. Il nostro Anonimo, *pagina* 204, n. 167, dice: « Niccolò V pare che fosse il primo ad accordare la stessa indulgenza del Giubileo ad altre nazioni nell'anno che seguiva immediatamente il Romano. » Quindi soggiugne: « Paolo II, liberale quanto altri mai in così fatte concessioni, estese a tutte le chiese questa indulgenza, che dura ancora presentemente, sapendosi da ognuno, che nell'anno seguente il Giubbileo romano si pubblica il Giubbileo universale per tutta la cristianità. » Ma qui l'anonimo è inesattissimo, Paolo II pubblicò la sua Costituzione *Ineffabilis* l'anno 1470. Con questa ei riduce, come si è detto, il Giubbileo al termine di cinque lustri, avendo riguardo alla breve vita dell'uomo, ed alla umana fragilità, e pur anco alle afflizioni, che in allora soffriva la Chiesa per le persecuzioni degl'infedeli; nè (dica quello vuole l'Anonimo) v'ha neppure una parola, che indichi l'estensione del Giubbileo a tutte le chiese, come egli con tanta franchezza asserisce. Morì egli l'anno dopo 1471, e Sisto IV di lui successore confermò con sua Bolla *Quemadmodum* il Giubbileo già intimato da Paolo II per l'anno 1475. Ma essendo scarso il concorso de' forestieri impediti dalle guerre, che in allora desolavano l'Europa, ne istituì un altro in Bologna, come narra Carlo Sigonio, *De Episc. Bonon. lib. 4, ad annum 1475*, per maggior comodo dell'estere nazioni, il qual Giubbileo principiò dalle Calende di maggio dello stesso anno 1475, e terminò l'ultimo d'aprile del seguente 1476. Alessandro VI fu il primo, che estese l'indulgenza del Giubileo a coloro

ancora, che non eransi trasferiti personalmente a Roma ; mentre con sua Bolla del 9 dicembre del 1500, concedette a tutti quelli, i quali o per motivo della peste o della guerra, erano stati impediti di fare il viaggio di Roma, la grazia del Giubbileo. Gregorio poi XIII accordò la stessa grazia l'anno 1575, agl' Inglesi, i quali sotto il regno di Elisabetta non potevano passare a Roma ; quindi ai Milanesi ad istanza di S. Carlo Borromeo loro arcivescovo ; e finalmente a tutti i fedeli che non avevano potuto fare il pellegrinaggio di Roma ; a condizione però che visitassero cinque volte quelle chiese, che sarebbero state destinate dagli ordinarii de' luoghi, e ciascuna volta recitassero in ogni chiesa cinque *Pater ed Ave*. Hanno poscia seguitato il di lui esempio i susseguenti sommi Pontefici. Ecco quanto per una parte sia inesatto nella sua epoca il nostro Anonimo, e quanto per l'altra differente siasi il suo zelo da quello di S. Carlo, e de' posteriori sommi Pontefici. Quegli ricolmo di verace carità e zelo supplicò il Papa ad estendere l' indulgenza del Giubbileo ai suoi diocesani, che non avevano potuto passare a Roma, e credette questa liberalità del supremo Pastore utile e vantaggiosa alla salute spirituale del suo gregge, cui tanta amava ; mentre l' Anonimo ci vede dell' eccesso di liberalità : e questi senza ombra di difficoltà e senza vederci verun eccesso o disordine imitarono di buon grado l' esempio di Gregorio XIII Pontefice sì benemerito della Chiesa.

Quanto finalmente a quel Giubbileo, che suol concedersi dai Papi immediatamente dopo la loro coronazione, non se ne sa precisamente l' epoca. Prima di Sisto V, niuno se ne trova de' Sommi Pontefici (almeno nel Bollario dei due Cherubini) che l' abbia fatto, cioè prima dell' anno 1583. Ma siccome lo stesso papa Sisto nella sua Costituzione, che incomincia : *Virium nostrarum infirmitate*, premette precisamente, promulgarsi « *similem indictionem per omnes fere Pontifices* ; » così è fuor d' ogni dubbio, che malamente si rifonde in Sisto V, l' origine di tal concessione. Ma di tali cose, che nulla giovano alla pratica, che è lo scopo nostro principale, basta così.

### 2. III *Delle persone capaci di acquistare il Giubbileo.*

È certo presso tutti, che al solo Sommo Pontefice compete la potestà di concedere il Giubbileo. Perchè egli solo può impartire e l'indulgenza plenaria e la facoltà di commutare e dispensare da certi voti. Ma qual è il soggetto capace di acquistarlo? Ecco ciò che imprendiamo in questo paragrafo ad ispiegare. Adunque affinchè taluno possa acquistarlo, ricercasi primamente, che sia viatore; mentre i morti anche piamente trapassati non possono lucrare veruna indulgenza; quantunque poi questa esser possa loro dai vivi applicata. 2. Che abbia l'uso di ragione; perchè altrimenti non può adempiere *humano modo* le opere prescritte. 3. Che sia fedele e battezzato; sì perchè altrimenti non sarebbe capace nè di confessione, nè di comunione; e sì ancora perchè il tesoro della Chiesa non può dispensarsi che ai soli di lei membri. 4. Che libero sia dalla scomunica almeno maggiore; perchè chi n'è vincolato, quantunque seriamente contrito, non può nè essere assolto, nè fatto partecipe della sacra mensa. Queste sono le condizioni che generalmente ricercansi in chi vuol lucrare il Giubbileo.

Discendendo più al particolare, que' soli possono lucrare il Giubbileo dell'anno santo, i quali trasferiscono a Roma, ed ivi divotamente eseguono le opere prescritte secondo la mente della Chiesa, a riserva di quelle persone, le quali per privilegio hanno la facoltà di lucrarlo nel proprio domicilio, o fuor di Roma.

Ma a quali persone compete questo privilegio? Suole dal Papa concedersi questo privilegio primamente a quelle persone, le quali o in Roma, oppur anche nel viaggio intrapreso per lucrare il Giubbileo, si ammalano prima che possano o incominciare o terminare le opere ingiunte. 2. Eziandio a quelle persone (almeno secondo le Bolle d'Innocenzo X e Clemente X), le quali non possono andare a Roma, come sono le Monache, gli Anacoreti e li Romiti; come pure i carcerati o i malati d'infermità diuturna. Questi però per godere della grazia a sè offerta, debbono in primo luogo avere una vera e seria intenzione di visitare, se potessero, le basiliche di Roma. 3. Debbono

essere veramente penitenti e confessati. 4. Debbono adempiere quelle opere, che loro saranno ingiunte o dal superiore o dal prudente confessore. 5. Debbono essere impediti dai predetti ostacoli, e non già da altri, quale sarebbe il loro stato e condizione. Quindi non lucreà il Giubbileo nè l' avvocato, nè il giudice, nè il mercatante per trovarsi vincolato e impedito dal suo uffizio o impiego, quantunque abbia una sincera volontà di fare, quando potesse, il viaggio di Roma.

Sotto il nome di monache intendonsi quelle che sono vincolate co' voti solenni, e si ancora, secondo il Viva, q. 7, art. 1, quelle, le quali, sebbene non facciano i voti solenni, vivono però coll' assenso del Vescovo collegialmente entro nel monastero con obbligo di osservare perpetua clausura. Intendonsi pur anco le Novizze, le quali *in favorabilibus* sono comprese sotto il nome di Religiose o di Monache. Ma sotto il nome di Monache non vengono le educande, che colle Monache convivono; perchè desse non sono in verun senso soggette alla clausura. Così egli; ma è di contrario parere il padre Mansueto Koch canonico regolare Lateranese, nell' opera che ha per titolo *Jubilacum universale*, il quale, per godere di questo privilegio, ricerca coi tre voti solenni la perpetua clausura. Egli a mio sentimento parla bene; perocchè le fanciulle, le quali senza voti solenni osservano la clausura, sono veramente secolari, quantunque facciano i voti semplici; e quindi esse pure succedono ai parenti nei loro beni, quando non ostino le leggi de' paesi, ove trovansi. Ora egli è certo, che le fanciulle secolari distinguonsi dalle Monache onninamente; e però non possono partecipare de' loro privilegi.

Per nome poi di Romiti, o, che è poi lo stesso, Anacoreti, vengono quei, che separati dal consorzio degli uomini vivono nella solitudine, affine di attendere alla contemplazione, benchè sieno veri religiosi, come sono gli Eremiti Camaldolesi. Ma i Monaci, all' opposto, non vivendo separati dalla società degli uomini, quanto a questo punto non sono compresi sotto il vocabolo di Romiti. Soggiugne il Viva, che i Certosini, o dimorino nei Conventi entro le città, o abitino fuori, possono godere dello stesso privilegio, sì perchè di rado convengono fra di loro, e sì perchè ancor essi se ne stanno nelle proprie celle per attendere alla meditazione delle cose celesti. Nè impedisce, che passino

da un monastero ad un altro; perchè indi soltanto ne siegue, che la loro clausura sia alquanto più mite di quella delle Monache; ma non già che non sieno vincolati da una perpetua clausura tale quale agli uomini conviene. È difatti poi cosa certa, che i Certosini per attendere alla meditazione non escono dalla loro celle fuorchè per andare alla chiesa, o per motivi gravi, e talvolta per onesto ricreamento, ma tutti insieme, e senza uscire dai confini del proprio monastero.

Sotto poi l'appellazione de' cercerati vengono quelle persone, le quali contro propria volontà sono ritenuti in guisa, che non possono andare ove vogliono, come sono non solamente quei che sono chiusi nelle carceri, ma quelli pure che hanno per prigione la città: e quei parimenti, i quali sotto sicurtà, o sulla loro parola, si lasciano in libertà; perchè debbono comparire tosto che sono dal giudice chiamati, ed a più forte ragione quei, che sono in galera per condanna. Dicasi lo stesso di taluno, al quale dal Sovrano sotto pena della sua alta indignazione è vietato di partirsi da un dato luogo; mentre ancor esso può prevalersi del privilegio, perchè esso pure trovasi in una vera prigione, benchè più nobile e più decente. Ma non si può dire lo stesso nè dei soldati, nè dei religiosi; perchè sebbene i primi non possano abbandonare la fortezza, nè i secondi il chiostro, non sono però ivi ritenuti contro la propria volontà, la quale almeno sussiste e persevera virtualmente nella causa.

Per nome finalmente d' infermi io penso che abbiano ad intendersi non solamente quelle persone, le quali pel grave loro male sono capaci della estrema unzione, come troppo duramente vogliono alcuni; ma eziandio quelle, le quali per poca e vacillante salute, per quanto vogliano, il che sempre ha a supporsi, non possono intraprendere senza notabile pericolo il santo pellegrinaggio. Sono di questo genere gli epiletici, che non di rado vengono sorpresi dal loro male, almeno certamente quando trovansi in luogo assai distante da Roma; e così pure i vecchi non vegeti. Ma qui è uopo avvertire col Viva, che la infermità ricercata nella Bolla (e lo stesso è anche della prigionia) debb' esser lunga, cioè che duri la maggior parte dell' anno, o almeno si presuma abbia a durare lungo tempo.

Non si può dubitare che anche ai religiosi convenga ciò si è detto



dei vecchi ed infermi, mentre certamente non hanno ad essere d' inferior condizione de' secolari; purchè però e avessero intenzione di ottenere la licenza di fare il viaggio di Roma, e una sincera volontà d' intraprenderlo. Ma a questo proposito ricercansi due cose. La prima si è, se il Papa, il quale invita tutt' i fedeli a Roma per ricevervi la grazia dell' anno santo, perciò stesso dia loro licenza di trasferirsi a Roma senza la permissione de' loro superiori. Alla quale ricerca si risponde che no. La ragione è, perchè questo vagare dei religiosi sarebbe di un sommo e gravissimo nocumento della disciplina regolare; anzi sarebbe fatale a molti religiosi, ed ai giovani massimamente.

La seconda si è, se ai Regolari, i quali, se non fosse di ostacolo l' infermità, sarebbero andati a visitare i sepolcri dei principi degli Apostoli, abbiano a prescriversi l' opere pie pel conseguimento del Giubbileo dagli Ordinarii de' luoghi, o possano anche prescriversi dai loro superiori. Al che rispondo, che posson prescriversi anche dagli stessi loro superiori. Eccone le ragioni. 1. Perchè non è probabile, che sia mente del Pontefice di assoggettare i Regolari agli Ordinarii in cose, che spettano alla giurisdizione. 2. Perchè S. Pio V, l' anno 1571, nella sua Costituzione 132 ha concesso ai superiori Domenicani, che possano su de' loro religiosi e monache loro soggette ciocchè possono i Vescovi su de' loro chierici e secolari tanto in ordine ad assolvere e dispensare, quanto in ordine ad ogni altra facoltà. Dice il Continuatore del Tourneli, che questo privilegio, il quale non può dirsi *esorbitante*, si estende a quegli altri regolari tutti, che hanno la comunicazione de' privilegi. Se per altro a taluno de' superiori Regolari sembra dubbiosa questa decisione, perchè il Pontefice parlando delle Monache e degli eremiti, dice, che le opere al conseguimento del Giubbileo debbon essere loro prescritte dai superiori o per lor commissione dai confessori; laddove, parlando degl' infermi e dei carcerati, comanda che loro vengano prescritte dall' Ordinario: questi potrà servirsi e della sua autorità insieme e di quella del Vescovo.

I Pellegrini, i quali passano per una diocesi o città, in cui è aperto il Giubbileo possono lucrarlo non meno degli abitanti del luogo; purchè eseguiscano le opere prescritte. 1. Perchè è cosa per uso

comune ricevuta, che le grazie Pontificie concesse ad alcun luogo estendansi anche ai pellegrini e passeggieri; nè le Bolle lo concedono agli *abitanti*, ma ai *fedeli* del dato luogo: ora nel dato luogo ci sono anche fedeli, che non sono abitanti del luogo. 2. Perché la grazia del Giubbileo non è meramente personale, ma pur anco locale e reale, in quanto cioè al suo conseguimento è necessaria la visita delle tali o tale Basilica ivi situata. 3. Perché i Vescovi legittimi interpreti della grazia Pontificia ne' loro diplomi senza veruna distinzione fra abitante e forastiero assicurano, che la grazia del Giubbileo riguarda tutti quelli, i quali adempiranno l'opere prescritte. Aggiungasi a tutte queste cose, che altrimenti i vagabondi, e quei che viaggiano pei loro bisogni, appena potrebbero essere partecipi della grazia del Giubbileo, il che quanto dura cosa sia ognun lo vede.

Ma dovranno poi questi pellegrini e passeggieri per acquistare il Giubbileo, adempiere tutte e singole le opere prescritte nel luogo stesso, in cui v'ha il Giubbileo? Dico, che basta che ivi eseguiscono le opere locali, vale a dire la visita delle chiese; e quindi chi in esso luogo visita le destinate Basiliche, e in un altro luogo o città, anche ove non è aperto il Giubbileo, digiuna, e in altro pure si confessa e comunica, ottiene l'indulgenza del Giubbileo. La ragion'è, perchè al conseguimento del Giubbileo basta adempiere le opere prescritte. Ora chi, p. e., visita in Ferrara, ove c'è il Giubbileo, le chiese assegnate, e si confessa e si comunica in Venezia, certamente eseguisce tutte le opere al conseguimento del Giubbileo prescritte. Non basterebbe bensì che visitasse le chiese di Venezia, ove non c'è Giubbileo, perchè è necessario che visiti non già qualsivoglia chiesa o chiese, ma precisamente le assegnate. Ma non è poi necessario, che deponga colla confessione i suoi peccati, e si comunichi piuttosto in questa che in quella chiesa, perchè ciò per niuna legge è stato stabilito. La consuetudine e l'uso si è che anche pel conseguimento del Giubbileo ciascuno si confessi e si comunichi in qualunque chiesa, o sia de' Regolari, o sia parrocchiale; eppure non qualunque chiesa non solo dei Regolari, ma nemmeno parrocchiale; è sempre del numero di quelle, che si debbono visitare. Quindi chi nella prima settimana si confessa e si comunica in Venezia, e digiuna con intenzione di lucrare il Giub-

bileo, esistente in Ferrara, e quindi nella seconda trasferitosi a Ferrara ne visita le chiese assegnate; oppure se all' opposto nella prima, visita le chiese in Ferrara, e nella seconda digiuna, si confessa e si comunica in Venezia, o siaci Giubbileo in Venezia, o non ci sia, egli lo acquista.

Si può mai lucrare il Giubbileo più d' una volta? Gli Autori sono fra sè divisi su tal punto. Ma io dico francamente, che si può quanto all' acquisto dell' indulgenza, ma non già quanto al godere dei favori al Giubbileo aggiunti. E lo dico appoggiato all' autorità di Benedetto XIV, nella bolla *Convocatis*, §. 52, ove così: « *Qui hoc anno sancto bis aut pluries omnia et singula, Jubilaei, opera . . . iteraverit, bis quoque aut pluries poterit hoc anni sancti Jubilaeum lucrari. Nos enim habita ratione annui spatii, ad quod hujusmodi Jubilaeum protenditur* (la qual ragione pare certamente convenga agli altri Giubbilei di simile forma) *ita de Apostolica liberalitatis plenitudine concedimus. Hoc tamen declarantes* (si noti bene), *neminem posse, nisi semel, idest prima tantum vice frui, seu potiri favoribus huic Jubilaco adjunctis ; »* quali sono, come ivi si dice,<sup>1</sup> l' assoluzione delle censure e dei casi riservati di bel nuovo contratti, la commutazione de' voti, ecc.

Possono quei che han viaggiato in tempo di Giubbileo, ritornati in patria dopo che è spirato, lucrare anch' essi il Giubbileo? Rispondo, che ciò espressamente si concede nei Giubbilei *ad instar*; ma nulla se ne dice nei Giubbilei dell' anno santo. Ma giacchè le Bolle pei Giubbilei dell' anno santo concedono agli Ordinarii la facoltà di procurare ai viaggiatori ritornati in patria la grazia del Giubbileo, è cosa chiara che i viaggiatori possono conseguirla, se il Vescovo si è espresso di concederla, il che per altro non ha mai da omettere. Ma per quanto tempo dopo il loro ritorno durerà questa concessione? Dico, che ciò non può definirsi che dal tenore del decreto Vescovile. Quindi se il Vescovo si è espresso, che ne saranno partecipi quei che *immediatamente* dopo il ritorno eseguiranno le opere prescritte, perderanno la grazia que' viaggiatori, i quali o per ignoranza, o per pigrizia avranno ommesso di tostamente intraprenderle. Se poi non ne ha prescritto il tempo, pensano alcuni, possa il viaggiatore, che per più mesi dopo il suo ritorno punto non ha badato al Giubbileo,

meglio finalmente pensando ai casi suoi, possa, dissi, guadagnarlo. Siccome però questa opinione è più pia che certa, così chi vuol provvedere a sè stesso, deve quanto più presto moralmente può incominciare e compiere l'opere prescritte.

Si può applicare l'indulgenza del Giubbileo da chi l'acquista ad un altro o vivo o morto? Dico, che ciò può il sommo Pontefice concedere, come insegnano molti gravi Autori. Non ha però egli mai concesso, che venga applicata da una persona viva ad un'altra persona viva; perchè può ciascuno lucrarla per sè medesimo; ed è indegno dell'altrui soccorso chi ricusa di ajutar sè medesimo. Quanto poi all'applicarla ai defunti v'ha questa persuasione nelle persone semplici e rozze di poter prendere la prima settimana l'indulgenza del Giubbileo per sè medesime, e la seconda pei Defunti. Ma questa è una falsa persuasione: perocchè in quelle cose, che dipendono dall'altrui volontà non possiamo se non se ciò, che l'altro ha concesso. Ora non suole il Pontefice concedere, che l'indulgenza del Giubbileo si applichi e giovi ai defunti. Così comunemente i Teologi.

È egli obbligato ogni fedele a lucrare il Giubbileo? Rispondo, che per sè non v'ha quest'obbligo; perchè il Giubbileo viene offerto come un favore, e non già come un peso cadente sotto precetto. Ma dico poi, che in pratica può appena darsi, che taluno sapendo e volendo trascuri senza peccato il conseguimento di tanta grazia; perchè, anche escluso il disprezzo, il quale non sarebbe immune da peccato mortale, v'ha qui un torpore vizioso, ed una vergognosa negligenza del proprio bene spirituale, anzi anche dello scandalo; le quali cose non possono scusarsi da ogni peccato.

Sono eglino ugualmente partecipi di tutta la grazia del Giubbileo tutti quelli, i quali eseguono tutte le opere prescritte? Prima di rispondere si avverta, che qui non parlasi di privilegi; poichè è cosa troppo chiara, che tutti quei, che lucrano veramente il Giubbileo, sebbene con poco spirito di divozione, tutti ugualmente restano assolti dai casi riservati e dalle censure, tutti conseguono la commutazione de' voti, ecc. Diffatti è cosa chiara, che se il diverso grado di pietà inducesse in tali cose diversità, tanto i penitenti che i confessori anderebbero soggetti a mille gravi scrupoli. Tutto adunque il punto

della difficoltà sta riposto nel primario e principale effetto dell' indulgenza, cioè in sapere se in tutti sia uguale, intero e pieno. E neppure qui si parla d' indulgenza materialmente uguale: perocchè ella è cosa troppo manifesta, che non tutt' i fedeli hanno un reato uguale di pena, ed altri meno. Quindi non può esserci per tutti un' indulgenza materialmente uguale, sebbene tutti prestino le opere prescritte con ugual fervore. Poste queste due cose non soggette a difficoltà.

Ecco le due cose, che si ricercano: 1. Se tutt' i fedeli, i quali adempiono l' opere prescritte, non però col medesimo ed uguale affetto e fervore, ma nondimeno con un affetto sufficiente, cosicchè l' uno fa una limosina più pingue, digiuna con più rigore, prega nelle chiese con più di fervore e più a lungo, laddove l' altro fa pur egli tali cose ma più languidamente, però piamente; conseguiscano la stessa formale indulgenza, cioè la remissione di ogni pena, benchè molto materialmente ineguale. 2. Se per lo meno lucrino questa indulgenza formale uguale due persone, le quali collo stesso grado di fervore eseguiscano l' opere prescritte, ma sono poi in grado assai diverso debitori alla giustizia divina.

Parecchi Autori rispondono affermativamente non meno all' una che all' altra ricerca; ma altri sono di sentimento contrario. A me pare, che queste sieno due questioni, sulle quali non si possa dire nulla di sodo e di fondato nè per una parte, nè per l' altra. Se non erro ha qui luogo quel detto di Gesù Cristo della Maddalena presso S. Luca, *cap. 7, v. 47*: « *Remittuntur ei peccata multa, quoniam diligit multum; cui autem minus dimittitur, minus diligit;* » e così meno si rimette a chi ama meno. Ognuno adunque in pratica procuri di adempiere con sommo affetto e fervore le opere imposte, onde ottenere con tale mezzo l' acquisto della plenaria indulgenza, la remissione di tutta la pena. Passeremo ora a parlare di ciascuna delle opere al conseguimento del Giubbileo prescritte.

*Delle opere ricercate al conseguimento del Giubbileo.*2. I. *Delle opere ricercate al conseguimento del Giubbileo in generale.*

Sette sono, comprendendole tutte, le opere, che sogliono prescriversi pel conseguimento del Giubbileo, cioè processione, visita di chiese, orazioni in esse, confessione, comunione, digiuno, e limosina. Ciò è manifesto dalle Bolle solite pubblicarsi pei Giubbilei; nè gli Ordinarii debbono o possono esigere più di queste sette cose, cui il Papa ricerca. Prima di dire d'ognuna di esse in particolare, diremo intorno ad esse in generale. In generale adunque primamente in materia di Giubbileo si deve osservare ed eseguire appunto il tenore del Pontificio diploma. 2. Ricercasi che le opere ingiunte si eseguiscono onestamente, e senza peccato almeno mortale. 3. Che eseguiscono con interezza; poichè sebbene non osti una leggerissima omissione, osterebbe però una omissione notabile, quale si è quella di un *Pater* ed *Ave*, perchè questa preghiera, quantunque ia sè leggiera, è però cosa grave relativamente ai cinque *Pater* ed *Ave*.

Queste opere: 4. Debbono eseguirsi e compiersi entro il tempo prefisso; e quindi entro l'anno, se si tratti del Giubbileo Romano, e entro due mesi, o due settimane, se degli altri Giubbilei; il che per altro patisce eccezione nei moribondi. 5. Fra di esse però i tre digiuni debbono effettuarsi entro una stessa settimana. 6. Nulla importa con quell'ordine si eseguiscono, posto che il Pontefice stesso, il che per altro non suol fare, non ne prescriva anche l'ordine. Bisogna però eccettuarne la confessione, la quale se ad alcuno è necessaria, ha a premettersi alla comunione. 7. Eccettuata la visita delle chiese che non può prestarsi fuori di quelle dall'Ordinario assegnate, possono le opere prestarsi in qualsivoglia luogo. 8. Chi adempie l'opere prescritte non solamente debbe avere intenzione di lucrare il Giubbileo, ma pur anco di pregare pei fini dal Pontefice assegnati, come per la pace fra Principi cristiani, per la estirpazione dell'eresia, per l'esaltazione della santa madre Chiesa, per le presenti necessità della Chiesa, ecc. 9. Niuno può a sè medesimo cangiare le

opere prescritte, anche in altre migliori; ma può però ciò farsi dal confessore per giusti motivi: e questa commutazione deve farsi in altre opere indebite. Poste queste osservazioni in generale, diremo di ciascuna dell' opere prescritte in particolare.

### §. II. *Della processione.*

La processione, quantunque ci sia una grave obbligazione d'intimarla e di farla (giacchè le Bolle solite pubblicarsi pei Giubbilei comandano in virtù di santa ubbidienza, e strettamente agli Ordinarii de' luoghi, ed a que' tutti, che han cura d'anime, d'intimare ai cleri ed ai popoli a sè soggetti di fare solenni processioni); pure niuna persona particolare è tenuta intervenire alla processione, mentre le Bolle parlan coll' alternativa, dicendo, chi andrà in processione, o visiterà le chiese: « *Qui processioni interfuerint, aut ecclesias visitaverint.* » Basta dunque fare l' una o l' altra cosa. Quindi, quei che non possono, o non vogliono intervenire alla processione, non hanno bisogno di commutazione in altra opera, ma possono supplire senz' altro colla visita della chiesa o chiese destinate. Chi poi è intervenuto alla processione, non è tenuto a visitare la chiesa o chiese per lucrare il Giubbileo; perchè già le processioni sogliono andare alle chiese per la visita stabilite, come consta dalla pratica. Su tal punto però conviene badare al tenore delle Bolle: perocchè talvolta il sommo Pontefice dichiara, che per chi visita le chiese nella solenne processione bastino per lucrare il Giubbileo altre due visite private, ma per chi non interviene alla processione sieno necessarie quindici o altro buon numero di visite private.

### §. III. *Della visita delle chiese.*

Nel Giubbileo Romano è certo, che per lucrarlo ricercasi, che gli abitanti visitino per trenta giorni o continui o interpolati, ed i forestieri per quindici le quattro basiliche di S. Pietro, di S. Gian: Laterano, di S. Maria Maggiore, e di S. Paolo. Nei Giubbilei poi, *ad instar*, è necessario visitare quelle chiese, che sono state dall' Ordinario

determinate, com' è manifesto dalle parole delle Bolle, e come insegnano comunemente i dottori. Quindi anche i Regolari debbono visitare la chiesa o chiese stabilite dall' Ordinario; e se la loro propria chiesa è stata dall' Ordinario per tal affetto assegnata, i religiosi, che ivi sono stanziati soddisfano visitandola, purchè non sia stata stabilita puramente per le donne; poichè in tal caso sarebbero tenuti visitarne altra siffatta per gli uomini. Se a cagione del troppo concorso di gente taluno non può entrare nella chiesa, che si deve visitare, soddisfa visitandola fuori della porta ed ivi facendo orazione. Quando è prescritta la visita di qualche cappella o di certo altare della chiesa, è necessario entrare in chiesa. E quando si prescrive la visita di più altari nella stessa chiesa, non basta essere in essa chiesa, e volgersi colla mente a ciascun altare, ma ricercasi, che con qualche segno esterno, p. e., col volgimento di capo o di corpo venga significata e dimostrata la conversione dell' animo ai singoli altari assegnati; perchè si richiede una visita sensibile, cioè un' azione tale, che indichi esteriormente che si prega al tale altare.

Ma qual visita ricercasi? Rispondo, che ricercasi una visita devota, come dicono le Bolle. Chi pertanto portasi ad ascoltare una messa nella chiesa stabilita, soddisfa a questa condizione. Quando viene prescritta la visita di quattro chiese, dicono il Quarti, il Navarro, ed altri più comunemente, che non è lecito dividerle in guisa che due o tre chiese si visitino in oggi, ed una o due domani. La ragione, che ne adducono, si è, perchè osta la prassi dei fedeli, i quali tutti in questo punto interpretano la Bolla strettamente: e per l' altro la prassi e l' osservanza comune de' fedeli dichiarano il diritto, come lo abbiamo nel *cap. 8 de consuetudine*. Una sola visita, che si ommettesse del numero prescritto, quand' anco fossero trenta, come nel Giubbileo Romano per gli abitanti, non si lucrerebbe il Giubbileo. La ragione' è, perchè il numero delle visite da farsi è una condizione, che *formae rationem induit*, e quindi debbe osservarsi strettamente ed appunto; o è una condizione, *sine qua non*, e però onniamente necessaria per lucrare il Giubbileo.



2. IV. *Dell' orazione.*

Nella visita delle chiese pel conseguimento del Giubbileo ricercasi e basta l' orazione, quand' altro non richieggasi dalla Bolla. Secondo alcuni basta anche l' orazione puramente mentale; perchè questa è propriamente orazione, anzi più propriamente della vocale, mentre la vocale intanto è orazione, inquanto è congiunta colla mentale. Ma altri dicono, che la comune sentenza ricerca l' orazione vocale. Così con altri il Lugo, il quale soggiunge molto a proposito e sapientemente, che sebbene non sia improbabile l' opinione che basti la mentale, è cosa più sicura e onninamente da seguirsi in pratica l' unire sempre alla mentale un po' di orazione vocale. È migliore, sì, l' orazione mentale della vocale fatta a fior di labbra senza sentimento di divozione; ma sarà forse anche migliore la voce del cuore colla voce della bocca intimamente congiunta? Orà forse men bene la chiesa, che prega col canto e coll' organo, dei pii fedeli, che pregano colla sola mente? Quindi Benedetto XIV colla sua Bolla *Concoctatis*, num. 51, dice: « *Qui sola mente ad fines designatos devote orare voluerit, laudandus est; aliquam tamen etiam vocalem orationem adjungat.* » Questa orazione poi ha a farsi nel luogo e tempo assegnati e secondo la mente del Sommo Pontefice. Quindi chi prega per l' acquisto del Giubbileo, basta che dica: intendo di pregare secondo la mente del Sommo Pontefice espressa nella Bolla.

Sebbene poi sia cosa conveniente e giovi molto per fomentare lo spirito di divozione, che il viaggio stesso si faccia orando, od almeno con qualche sentimento di religione, pure se taluno andasse alla chiesa giuocando o ciarlando non verrebbe a mancare la sostanza dell' opera prescritta, purchè dopo l' ingresso raccogliesse la sua mente ed orasse con divozione e riverenza. Anzi non ne impedirebbe assolutamente il valore nemmeno l' abito di peccato mortale, con cui taluno facesse la visita delle chiese: purchè però la visita delle chiese non sia l' ultima opera; perchè è certo, che per lo meno l' ultima opera debb' essere fatta in istato di grazia. Per altro poi nulla importa alla sostanza che si visitino le chiese a piedi o a cavallo, nè

che le chiese sieno lontane o vicine, benchè senza dubbio innanzi a Dio vengano computate anche la fatica e la molestia del viaggio.

Può il Vescovo in grazia di quelle persone, le quali o per la troppa distanza de' luoghi, o per la loro infermità e debolezza troppo difficilmente potrebbero visitare più chiese, minorare il numero delle stazioni, e ridurle anche alla visita della sola chiesa parrocchiale. Ma non può ciò fare per legge generale, che si estenda e comprenda anche i vegeti e robusti, perchè altramente dispenserebbe temerariamente in una legge del superiore. Può pur anco dare ai confessori la facoltà, e talvolta deve anche farlo, di ridurre per giuste cause le stazioni ad un minor numero. Imperciocchè non potendo da sè medesimo invigilare a tutte queste cose, è necessario che ne commetta ad altri la cura più minuta, affinchè nessuno perda la grazia del Giubbileo, o intorno all' esecuzione delle opere sia dubbioso ed incerto. Tale si è appunto la universale consuetudine e pratica delle diocesi, la quale è un ottimo e legittimo interprete delle leggi.

### §. V. Della confessione.

La confessione in chi ha coscienza di peccato mortale è sempre necessaria al conseguimento certo del Giubbileo eziandio quando la confessione non è prescritta per modo di opera e di condizione. La ragione è, perchè, oltrecchè la contrizione perfetta fuori del Sacramento giustificante è assai difficile, è cosa per lo meno dubbiosa, se la confessione in questo caso, sebbene dal Pontefice non venga ricercata come condizione, non sia nondimeno per di lui mente una disposizione all' indulgenza del Giubbileo necessaria, come lo è alla SS. Eucaristia. Tanto più che non dobbiamo con pericolo scostarsi dal senso e proprietà delle parole. Ora le parole *contritis et confessis*, che trovansi nelle Bolle dei Giubbilei, richieggono letteralmente l' unione dell' una e dell' altra disposizione, giacchè l' *et* è una particola copulativa; e per altro, se non si fosse voluta l' unione di amendue queste cose, si avrebbe dovuto dire, il che era assai facile, *contritis vel confessis*.

È anche necessaria la confessione dei veniali in chi non è conscio di peccato mortale, se la confessione è prescritta dal Pontefice comè

opera e condizione ; e non è in tal caso necessaria, se è soltanto prescritta come disposizione. La ragione della prima parte si è, perchè non si consegue la grazia, se non si adempiono le condizioni, alle quali è legata. E della seconda, perchè la confessione semplicemente detta s' intende dei mortali. Ed oltracciò la confessione non è per sè stessa più necessaria all' acquisto del Giubbileo di quello lo sia alla partecipazione della Eucaristia. Adunque siccome quantunque ci sia il precetto della confessione prima di ricevere l' Eucaristia, pure non s' intende de' veniali; così anche nel caso nostro.

Ma quando s' intenderà richiesta come opra ingiunta, o come condizione? Dico, che ciò ha a definirsi dal tenore del diploma. Se il diploma dice: « *Qui peccata sua confessi* » oppure: « *Qui praemissa confessione ecclesias visitaverint, ec.,* » senz' aggiungere nulla della penitenza o contrizione, sembra si debba premettere la confessione di alcuni veniali. Se poi il Breve pontificio offre la grazia del Giubbileo *contritis et confessis*, oppure *poenitentibus et confessis*, in allora non si ricercherà la confessione dei soli veniali, ma dovrà credersi prescritta per chi si conosce reo di peccato mortale. Così insegnano il Navarro, il Bellarmino e molti altri. È per altro cosa desiderevole, che i sommi Pontefici tolgano di mezzo queste difficoltà, come ha fatto nel suo Giubbileo Benedetto XIV colle seguenti parole: « *Quum confessio sacramentalis in hoc Jubilaeo sit opus injunctum peragenda, eadem erit etiam ab eo, qui solis, peccatis venialibus teneatur, si hoc Jubilaeum lucrari cult.* »

Chi dopo aver fatta la sua confessione pel conseguimento del Giubbileo, e ricevuta l' assoluzione si rammenta di uno o più peccati incolpevolmente dimenticati, e quindi non accusati in confessione, non è tenuto *Hic et nunc* a confessarsi nuovamente, checchè ne dica in contrario il Suarez. La ragione è, sì perchè al Giubbileo basta lo stato di grazia conseguito per via della confessione; e questo c' è presentemente: e sì ancora, perchè, come altrove si è detto, neppur rigorosamente parlando ricercasi *hic et nunc* in tal caso una nuova confessione al ricevimento della SS. Eucaristia.

Ma è poi tenuto a nuovamente confessarsi chi dopo la confessione e prima di compiere tutte le opere ingiunte, è caduto in qualche

nuovo peccato mortale. Imperciocchè intanto s' impone la confessione, affinchè tolgansi di mezzo gli ostacoli tutti, che possono impedire la grazia per la via più sicura. La cosa non è così in chi non è sdruciolato in un nuovo peccato mortale. Questi trovansi nello stato, in cui era avanti la prima confessione. Adunque sebbene egli si supponga perfettamente contrito, nel che può facilmente ingannarsi, è cosa per lo meno assai dubbiosa, se conseguisca il Giubbileo. Perciò deve ricorrere di bel nuovo al rimedio della confessione. Così parecchi Autori, la cui sentenza Benedetto XIV ha osservato essere appoggiata a più sodi fondamenti; e perciò egli esigette in questo caso al conseguimento del suo Giubbileo una nuova confessione.

Che fia se ritornato il penitente l'ultimo giorno del Giubbileo non possa ottenere dal confessore il beneficio dell'assoluzione? Dico, che in tal caso deve pregare il confessore a prorogare per esso il tempo del Giubbileo. Imperciocchè può il confessore prorogarlo alle persone legittimamente impedito, quale diffatti si è il penitente, di cui si tratta. Dicasi lo stesso di una persona, a cui viene differita l'assoluzione a cagione della consuetudine di certi peccati veniali; il che potersi, ed anche talvolta doversi fare lo abbiamo detto nel trattato della penitenza.

Nulla monta, che la confessione facciasi in principio del tempo, o in mezzo, o in fine. Ciò consta dalla prassi dei fedeli, e dal consenso dei Dottori. Anzi può anche farsi la confessione prima che possano farsi le altre opere al Giubbileo prescritte, come sarebbe il sabato innanzi la prima domenica, in cui incomincia il tempo del Giubbileo, sì perchè così l'uso vuole a cagione della gran copia dei penitenti; e sì ancora perchè la confessione non è necessaria a quelle persone, che non hanno coscienza di peccato mortale, quando ciò non sia dalla Bolla chiaramente ordinato. Ora, come supponiamo, non ha coscienza di peccato mortale chi un giorno o due dopo la confessione si comunica. Nè punto impedisce che il tempo di lucrare il Giubbileo comprenda soli quattordici giorni, mentre nella nostra ipotesi si estende fino ai quindici o sedici: perocchè ciò si debbe intendere delle altre opere, e non già della confessione, la quale non è necessaria se non se ai rei di peccati mortali.

Potrà differirsi la confessione alla domenica terza, giorno ultimo del Giubbileo? Dico, che tanto la confessione quanto la comunione può differirsi fino alla terza domenica. La ragione è perchè questa domenica, sebbene realmente sia il principio della seguente settimana pure per privilegio particolare del Giubbileo si ha come compimento della settimana precedente, come insegnano il Card. Delugo, il Bonacina ed altri, che hanno veduto sul luogo l'uso della Chiesa Romana. A ciò si aggiugne la consuetudine, ottimo interprete delle leggi e dei privilegii, che approva il differimento della confessione fino alla terza domenica. Quindi osserva con altri il Layman, che le due settimane del Giubbileo non comprendono quattordici soli giorni, ma quindici, cioè tre domeniche e dodici giorni tra di esse contenuti.

Sembra però cosa migliore e più espediente il premettere, come lo desiderava S. Carlo e Benedetto XIV nella Lettera Enciclica *ad minores Poenitentiario*, num. 73, il premettere, dissi, la confessione, e l'incominciare da essa; perchè così le opere fatte da un uomo giustificato hanno maggiore virtù di meritare presso Dio e d'impetrare. Per altra parte poi chi lascia alla confessione l'ultimo luogo, è più certo del suo stato di grazia, che debb' esserci nell'ultima opera, e quindi anche del conseguimento del Giubbileo. Quindi ottima cosa sarebbe il confessarsi una volta in principio ed un'altra sul fine del Giubbileo.

## §. VI. Della Comunione.

Quando nella concessione del Giubbileo espressamente ricercasi nel tempo, in cui sta aperto, la comunione, è necessaria per lucrarlo la comunione attuale entro tal tempo, e non basta la Comunione fatta innanzi. E molto meno basta la comunione puramente spirituale; perchè l'uso comune vuole, che per nome di comunione non s'intenda la metaforica, ma la vera e reale. Quando poi nella Bolla del Giubbileo si concede l'indulgenza « *Omnibus confessis et communicatis, o sacra comunione refectis,* » basta anche la comunione fatta uno o due giorni innanzi. Non mai però può bastare la comunione sacrilega, checchè in contrario ne abbiano detto alcuni Autori presso il Viva. Ciò chiaro apparisce dalla censura della seguente 53 proposizione fatta

da Innocenzo XI : « *Praecepto communionis annuae satisfit per sacrilegam Domini manducationem.* » Se non serve la comunione sacrilega per soddisfare all' annuo pasquale precetto, neppure per la stessa ragione, ed anche a più forte ragione potrà servire pel conseguimento del Giubbileo. Imperciocchè chi dirà mai, che voglia il Pontefice impartire la grazia e l' indulgenza del Giubbileo a tal fatta di sacrileghi profanatori ?

Se taluno, il quale ha riserbata la comunione alla terza ed ultima domenica del Giubbileo, ha per sorte e per sorpresa inghiottito un pocolino di acqua, potrà egli più lucrare il Giubbileo ? Dico, che lo può lucrare, in quanto può ricorrere al confessore, e questi può, come lo può ai legittimamente impediti, commutargli in altra opera la comunione, o prorogare ad esso il Giubbileo. Può e deve certamente fare il confessore quest' ultima cosa, quando il penitente il giorno stesso, in cui designato aveva di fare la comunione, cade in qualche grave peccato, da cui di presente non può essere assolto. E perchè adunque non potrà a più forte ragione farlo nel primo caso ?

Ma e che dovrà dirsi dei fanciulli, che non per anco sono stati ammessi alla santa comunione ; dovrassi dal confessore commutare quest' opera in un' altra ? Lo negano alcuni autori col Vasquez. Eccone la loro ragione. Perchè, dicono, pel *cap. Tua, de Testamentis*, la condizione impossibile *de jure*, quantunque sia stata opposta, si ha per non opposta ; nè certamente ciò s' ignora dal Sommo Pontefice. E per altro la facoltà di commutare le opere ingiunte a que' soli soltanto si estende, i quali hanno un impedimento fortuito ed accidentale, come sono gl' infermi, i carcerati, ed altri di simili fatta. Que' poi, che hanno impedimento *a jure*, non sono in questo caso. Dicano però ciocchè lor piace questi Autori, il fatto sta, che i Vescovi sogliono comandare, che la comunione si cangi dal confessore in altra qualunque opera. Quindi per quanto probabile voglia presumersi la opinione del Vasquez, del Viva e d' altri, in pratica si deve aderire all' opposta, cui nel suo Giubbileo ha seguito anche Benedetto XIV. Anche alle monache certamente è *de jure* impossibile la visita delle chiese ; eppure ad esse debb' essere cangiata in altre opere. E perchè dunque non dovrà anche ai fanciulli in altra opera commutarsi la comunione ?

2. VII. *Del digiuno.*

Nei Giubbilei suole prescriversi il digiuno da osservarsi per tre giorni, cioè nel mercoledì, venerdì e sabato, come consta dalle Bolle di essi. Quindi il digiuno non può farsi fuori di tali giorni, nè dividersi in due settimane, come vuole la comune dei Teologi. Chi nondimeno ha un ragionevole motivo di non digiunare in uno o più dei giorni prescritti, può chiedere ed ottenere la commutazione in altro o altri giorni della settimana medesima. Prescindendo da tale commutazione per giusta causa impetrata, chi vuol lucrare il Giubbileo deve digiunare, non solamente entro il tempo del Giubbileo, ma entro altresì la settimana, e nei tre giorni già indicati. La ragion è, perchè le parole del diploma e per sè stesse, e pel comun senso dei Dottori esprimono digiuno da farsi e nei predetti giorni ed entro la stessa settimana. Ecco le parole, che sono chiarissime: « *Qui feria quarta, sexta, et sabbato primae vel secundae hebdomadae jejunaverint.* »

Ma non sono poi tutti a tali digiuni tenuti quelli che vogliono lucrare il Giubbileo, anche i vecchi ed i fanciulli? Dico, che lo sono: perocchè sebbene la Chiesa non obblighi i giovanetti a digiunare prima dell' anno ventunesimo, mentre essendo molti i digiuni dalla Chiesa comandati sarebbero all' adolescenza troppo onerosi, è però cosa assai rara, che non possano sostenere il digiuno di tre giorni. Quindi è, che se da qualche poco sapiente confessore venga ad essi, o ai vecchi commutato in altra opera il digiuno, non conseguiranno la grazia del Giubbileo. Altro è parlare di chi o giovane o vecchio, per accidente, cioè per la troppa debolezza di forze o per altro capo, senza notabile nocumento non può digiunare: perocchè a questo può il confessore cangiare in altra opera il digiuno. I poveri poi, i mietitori, e altri artefici, che sono scusati dal digiuno ecclesiastico, affinchè possano sostentare sè e la famiglia colle loro fatiche, debbono anch' essi digiunare se lucrar vogliono la grazia del Giubbileo, nè può ad essi commutarsi in altra opera il digiuno, se senza notabile incomodo possono o digiunare (si noti bene) o fare a meno di lavorare. Quanti tralasciano di lavorare per andare a spasso o alle bettole! Così

la sentono più comunemente gli Autori, e fra gli altri il Viva, il quale aggiugne, che sebbene, *caeteris paribus*, si ricerchi una causa maggiore per dispensare che per commutare, pure richiedersi causa maggiore per commutare ad alcuno il digiuno del Giubbileo, che per dispensarlo dagli ecclesiastici digiuni. E la ragion è, perchè il digiuno del Giubbileo viene offerto come condizione da accettarsi volontariamente, mentre, all' opposto, i digiuni della Chiesa, come quelli che ricorrono frequentemente cagionerebbero a molti un grave nocumento.

Qual sorta di digiuno ricercasi? Ricercasi quello stesso digiuno, che dalla Chiesa ai fedeli in certi giorni è prescritto. Imperciocchè non prescrivendo il Pontefice nulla di speciale intorno al digiuno, mostra di contentarsi del digiuno ecclesiastico. Quindi siccome soddisfa al precetto dell' ecclesiastico digiuno chi in certi paesi fa uso di uova e latticini, così soddisfa senza meno anche al digiuno del Giubbileo. Lo stesso dicasi anche di chi per giusto motivo fa colazione verso il meriggio e cena la sera. Chi nondimeno ha il privilegio di mangiar carne negli altri digiuni, è tenuto ad astenersene nei digiuni del Giubbileo, quando però per giusta e urgente causa il confessore ad esso non cangi questa astinenza in altra pia opera. Può però il Giubbileo lucrarsi co' digiuni altronde dovuti; il che consta manifestamente dalla pratica allora quando il Giubbileo viene pubblicato in quaresima.

### 2. VIII. *Della limosina.*

Nelle bolle dei Giubbilei fra l' altre cose per farne acquisto si prescrive la limosina, limosina cioè temporale, e non già spirituale la quale non serve pel conseguimento del Giubbileo, come sarebbe quella di chi visitasse e consolasse gl' infermi. Ma quanta debb' essere questa limosina? Soddiserà a questa legge anche chi nè farà una tenue, tenuissima? Lo afferma il Pasqualigo, q. 133, contro la più comune sentenza; perchè, dice, chi fa una picciola e picciolissima limosina, veramente fa limosina? adunque adempie la legge. La negano altri più comunemente. Eccone la giustissima ragione. Quando si prescrive la limosina, come pure la orazione, si prescrive secondo



le regole della prudenza. Opera egli secondo le regole della prudenza un ricco, il quale potendo facilmente dare dieci zecchini, dà due soldi? Altri, fra i quali il Ferrari nella sua Biblioteca, v. *Jubilaeum*, art. 3, n. 41, vogliono, che si considerino le parole della Bolla, e queste talvolta sono le seguenti: « *Qui dederit eleemosynam, o, che è poi lo stesso, qui dederit juxta devotionem et arbitrium, o prout cuique suggeret sua devotio.* » Quando le Bolle così si esprimono, vogliono questi Autori, che acquisti il Giubbileo chiunque dà qualche limosina, quantunque di gran lunga minore delle proprie facoltà. Ma meglio direbbero, a mio sentimento, che *la può lucrare*, e non già che *la lucrerà*. Chi gli ha assicurati in tal caso del conseguimento dell' indulgenza? A buon conto egli è certo, che se è troppo ristretto coi poveri per avarizia, che è peccato mortale di suo genere, posto già in istato di grave peccato, egli sarà incapace della grazia del Giubbileo. Niuno adunque in pratica si fidi di questa sentenza. Se però dà poco di presente per cause giuste, e perchè se le sue circostanze non gli permettono di allargare la mano, non v' ha ragione di crederlo escluso dalla grazia del Giubbileo, anzi in tal caso è cosa chiara, ch' egli dà a misura della sua presente facoltà. Talvolta poi le Bolle si esprimono così: « *Qui dederit eleemosynam quantum pro sua cuique facultate visum fuerit.* » Nel qual caso non lucrerà certamente l' indulgenza chi farà una limosina o tenuissima o troppo tenue; perchè questa non sarà alle sue facoltà proporzionata.

E i religiosi sono pur essi tenuti a fare la limosina, se vogliono lucrare il Giubbileo? Il Navarro con altri pensa che no; e quindi anche dice, non essere necessario il commutare ad essi la limosina in altra opera pia. La sua ragione si è, perchè non è verisimile si faccia una legge per persone, che sono incapaci di osservarla, come sono i religiosi di far limosina. Ma la sentono tutt' altramente parecchi altri Teologi, ed insegnano, essere la limosina sì necessaria a tutti ed in tutti, che se non si fa, o non viene in altra opera da chi n' ha l' autorità cangiata, non può lucrarsi l' indulgenza. Ed a questi noi pensiamo si debba onninamente aderire; primamente perchè al conseguimento del Giubbileo deve osservarsi la forma prescritta dalla Bolla: questa non comanda meno la limosina che il digiuno, e

la comunione : adunque siccome queste due cose o si debbono fare, o si debbono commutare a chi non è in grado di farle, come agl' infermi ; così quella, la limosina, o si deve fare da chi può farla, o commutarla a chi non la può fare. 2. Perchè non v' ha quasi persona sì miserabile, che non possa dare un soldo, o pregare un' altra che lo dia per essa. 3. Finalmente perchè questa è l' opinione e più probabile e più sicura.

Adunque anche i religiosi stessi debbono dare la limosina, se vogliono lucrare il Giubbileo. La dia il convento o monastero per gli individui che lo compongono. Potersi ciò fare lo comprova la pratica di molti ordini religiosi. Gli stessi frati minori, dice qui il P. Ferrari nel luogo citato, n. 39, sebbene non abbiano che l' uso delle cose loro, fanno la limosina. Essi si privano dell'uso di ciò che danno, e così ne passa nei poveri il dominio. Il fatto mostra, che la fanno anche i Cappuccini stessi alla porta dei loro conventi. Affinchè poi la limosina fatta dal monastero serva più sicuramente per tutt' i religiosi all' acquisto del Giubbileo, sarà molto ben fatto ridurre alla pratica ciocchè in una insigne religione è stato osservato nei Giubbilei, cioè che i superiori dei conventi, quando pubblicansi i Giubbilei, o in refettorio, in altro luogo pubblico, avvertano i religiosi, che avrà egli cura che sia fatta la limosina per tutti dei beni comuni del monastero ; anzi il Lugo cou altri tiene, essere del tutto neccessario questo avvertimento del superiore ; perchè dovendo essere la limosina un' azione morale, deve procedere da cognizione e volontà.

Sotto il nome di poveri, ai quali dar si deve la limosina per lucrare il Giubbileo, s' intendono non i soli veri poveri, ai quali per obbligo naturale dobbiam prestar soccorso ; ma altresì quelle persone, le quali non hanno il necessario al vito e vestito : e così pure i luoghi pii, i monasteri di religiosi, gli spedali, e le chicse che abbisognano di lumi, di ornamenti, di edifizii e di altre simili cose. Così pure per nome di limosina non s' intende il dare semplicemente danaro : ma può adempirsi questa opera con qualunque atto di misericordia corporale. Quindi chi dà da mangiare ad un povero, chi veste un ignudo, chi seppellisce un morto povero, chi impresta danaro ad un bisognoso, ed in corto dire chi presta qualche corporale

soccorso al suo prossimo indigente, adempie la condizione dalla Bolla ingiunta; perchè tutte queste cose intendonsi dai Teologi dietro S. Tommaso, 2, 2, q. 32, a. 5, sotto il vocabolo di limosina corporale.

Ma quante volte, e quando ha da farsi la limosina per lucrare il Giubbileo? Alla prima ricerca rispondo, che basta farla una sola volta: perchè sebbene le Bolle parlino di limosine in plurale, pure non ne esigono più da ciascuna persona, ma soltanto da tutte. Se nondimeno il pontefice in luogo del triplice digiuno richiede una triblice limosina, come ha fatto Sisto IV, quando, l'anno 1585, intimò il Giubbileo in tempo pasquale, in cui, com'ei diceva: « *Jejunia non inducuntur,* » non basterebbe farla una sola volta, ma bisognerebbe farla tre volte, e dovrebbe essere maggiore della limosina consueta, perchè in tal caso farebbe le veci di due opere.

Alla seconda poi rispondo, che la limosina può farsi o prima o dopo la comunione, anzi in qualsivoglia giorno dell'una e dell'altra settimana, purchè si faccia entro questo spazio di tempo. La ragione è, perchè, per comune intelligenza de' Dottori, la Bolla non esprime il tempo, in cui ha a farsi la limosina; perciò che la esprime dopo le altre opere, non ne siegue doversi questa fare dopo le altre; perchè l'ordine delle opere, non è di sostanza del Giubbileo. Se nondimeno la limosina viene prescritta e fissata ad un dato giorno, come fu da Sisto V annessa al mercoledì, venerdì e sabato, non v'ha dubbio che deve effettuarsi nel tempo stabilito.

§. IX. *Decisioni di Benedetto XIV intorno varii dubbi sulle opere pel Giubbileo prescritte.*

A maggior chiarezza ed intelligenza delle cose dette nel precedente paragrafo intorno alle opere al conseguimento del Giubbileo prescritte, ho pensato esser prezzo dell'opera riportare qui colla possibile brevità le decisioni di varii dubbii intorno ad esse, fatte dall'immortale e sapientissimo Pontefice Benedetto XIV, sì nella sua Costituzione, che incomincia *Convocatis*, e sì ancora nella sua lettera stampata in lingua italiana, che incomincia *Fra le fatiche*. Serviranno

queste si a confermare coll' autorità di un tanto Pontefice alcune cose da noi stabilite, e sì pure a metterne altre in chiaro lume.

Insegna egli adunque primamente, che per quelle parole: « *Vere poenitentibus et confessis* » viene indicato, che non basta per lucrare il Giubbileo la Confessione *in voto*, ossia l'atto di contrizione unicamente col proposito di non peccare mai più, e di confessarsi, poichè sotto quella parola *poenitentibus* viene indicata una persona contrita, ossia la contrizione; e sotto quella *confessis* viene dimostrata la stessa attuale sacramental confessione. Così egli decide nella lodata lettera *Fra le fatiche*, n. 6, ed apportando ivi una risposta della Congregazione delle indulgenze pei Missionarii, che essendo privi di confessore, non potevano conseguire l'indulgenza plenaria, ai quali Clemente XII, con nuova speciale grazia, accordò potessero lucrarla col sola atto di contrizione.

Anzi è sì necessaria a lucrare il Giubbileo la confessione attuale sacramentale, che ad essa è tenuto anche chi non è macchiato di verun peccato mortale, ma soltanto di veniali. Imperciocchè prescrivendo la Chiesa pel Giubbileo opere di consiglio e sopraerogazione, quando la confessione fra le opere prescritte viene annoverata, si deve fare la confessione anche de' soli peccati veniali. Così egli nella citata Costituzione *Convocatis*, §. 46, e nella detta lettera *Fra le fatiche*, n. 77.

Di più la sacramental confessione in guisa ricercasi all'acquisto del Giubbileo, che chi l'ha fatta prima della visita delle chiese; se in questo frattempo cade in peccato mortale, affine di fare l'ultima opera in grazia, è tenuto a nuovamente confessarsi, nè gli basta l'atto di contrizione. Così il Pontefice nella detta Costituzione *Convocatis*, §. 47, e nella citata lettera, n. 79. Nè basta una confessione volontariamente nulla o sacrilega, come chiaramente si raccoglie dalla *propos. 14* fra le dannate da Alessandro VII, 24 settembre 1665, surriferita.

Per quelle parole *Et sacra communione refectis*, si dinota, che ricercasi la comunione sacramentale fatta in istato di grazia, e non basta la comunione sacrilega, come si raccoglie dalla *propos. 55*, fra le dannate da Innocenzo XI, 2 marzo 1679. Conferma ciò il Pontefice nella lodata sua lettera, n. 2, il quale fu il primo che aggiunse questa

condizione della comunione per conseguire l' indulgenza del Giubbileo, per le gravi ragioni descritte nella sua Allocuzione Consistoriale dei 5 maggio 1749.

Per quelle parole poi solite apporsi nelle Bolle del Giubbileo sulla visita delle chiese « *semel saltem in die*, » si dichiara, che tutte quattro le chiese stabilite debbono essere visitate almeno una volta entro lo stesso giorno; nè basta visitarne una in un giorno, e l'altra in un altro entro il tempo del Giubbileo, come insegna la stessa pratica dei fedeli. E così doversi fare ha definito una particolare Congregazione di Cardinali e Prelati l' anno 1700, da Innocenzo XI a ciò deputata. Lo conferma anche Benedetto XIV, prima nella sua Costituzione, che incomincia *Peregrinantes*; e poscia nella citata lettera, n. 11.

Quanto poi a quell' espressioni: « *Dies sive naturales, sive ecclesiasticos*, » con esse si vuole dinotare, che nell' acquisto del Giubbileo per le visite da farsi entro un giorno, si può far uso o del giorno *naturale*, che incomincia alla mezza notte, e spira all' altra mezza notte, o dell' *ecclesiastico*, che incomincia ai primi vesperi di un giorno e dura fino all' intero vespertino crepuscolo del susseguente. Così espressamente insegna lo stesso Pontefice e nella Costituzione *Benedictus Deus*, §. *Itaque*, e nella detta lettera, n. 15.

Quella parola *visitaverint*, sebbene meglio sia intenderla di visite fatte in istato di grazia; pure se le visite delle chiese, e le altre opere ingiunte pel conseguimento del Giubbileo si eseguiscano con divozione e riverenza, cosicchè piamente dispongano alla sacramental confessione e comunione, cioè se facciansi modestamente e divotamente adorando Dio, e venerando i Santi, onde moralmente possano dirsi atti buoni purchè l' ultima opera si faccia in istato di grazia; non vieta si dica impartirsi la indulgenza del Giubbileo a tal fatta di persone. Anzi è cosa certa, che la conseguiscono; mentre così insegna il medesimo Pontefice sì nella Costituzione *Convocatis*, come nella lettera *Fra le fatiche*, n. 76. Nè punto impedisce che nella Bolla del Giubbileo venga nominata prima delle altre opere ingiunte, e quindi sembri debba premettersi all' altre opere; perchè, come dice al proposito nostro lo stesso Pontefice nella citata lettera, n. 76, l' ordine delle parole non può esser regola per l' ordine del fatto. Ma non

conseguisce poi il Giubbileo chi, essendo in peccato mortale, visita inoltre le chiese con pravo fine o senza retta intenzione, p. e., per divertirsi, per appagare la propria curiosità, o per simili cose affatto aliene dal fine di conseguire il Giubbileo; come sapientemente dichiara il lodato Pontefice nella citata Costituzione *Convocatis*, e nella detta lettera, n. 76.

Con quelle parole, « *Pias ad Deum preces effuderint* » vuol dire il Pontefice, che per lucrare il Giubbileo basta l'orazion vocale; e quantunque lodevole sia l'orazione mentale, vuole nondimeno nella Costituzione *Convocatis*, §. 51, si aggiunga qualche preghiera vocale. Dichiarò di più nella lettera citata n. 85, che basta anche una breve orazione fatta con gran fervore al conseguimento del Giubbileo, ma non già il fare una piccola orazione per accidia, torpore e freddezza, perchè escludendo tal preghiera la divozione, è insufficiente e inetta all'acquisto del Giubbileo.

Intorno a quelle parole della Bolla: « *Super praescriptis hujusmodi visitationibus tantummodo,* » determina il Pontefice, che non tutte le opere nel Giubbileo ingiunte in altre opere pie possano cangiarsi; e quindi che tale facoltà non si estende alla confessione e comunione (eccettuati però i fanciulli non per arco idonei alla comunione) nè alle preci da farsi nelle visite, come avverte nella citata lettera, n. 53. Anzi si ivi, come nella Costituzione *Convocatis*, §. 21, pel Giubbileo Romano incarica la coscienza dei penitenzieri, onde tanto nel diminuire, quanto nel cangiare in altra opera le visite, non si abusino di questa facoltà. E nella Lettera Enciclica diretta a tutti gli Ordinarii dei luoghi permette che accordino soltanto per giusti motivi le commutazioni e riduzioni opportune.

Quanto poi dice il Pontefice, che le commutazioni debbono farsi « *in alia pietatis, charitatis aut religionis opera,* » vuol dire, e deve intendersi, che, quando chi concede la indulgenza del Giubbileo espressamente altro non disponga e stabilisca, la commutazione delle visite o della comunione nei fanciulli, non può farsi in opere, alle quali il penitente per altro titolo è tenuto, come insegna Benedetto XIV, nella detta lettera *Fra le fatiche*, n. 13, ove, dopo aver riferite le varie sentenze degli autori, soggiugne: « Sembra però più equa l'opinione che

» nega potersi lucrare l' indulgenza con quelle opere, a cui taluno è  
 » per altro tenuto; quando chi impartisce l' indulgenza espressamen-  
 » te non dica, potersi essa lucrare anche con tali opere; come sareb-  
 » be, se fra l' ingiunte opere ponesse i tre digiuni, e volesse si faces-  
 » sero nelle quattro tempora, p. c., di settembre. » Dalle quali cose  
 consta chiaramente, che quando il Legislatore parla assolutamente, non  
 possiamo far uso, per lucrare il Giubbileo, di quelle opere che per  
 altro titolo dobbiamo a Dio. E poco dopo in particolare delle visite  
 dice così: « Non possono cangiarsi al penitente in opere pie, cui per  
 » altro titolo è tenuto prestare; mentre qui trattasi di surrogazione,  
 » e secondo la regola stabilita la cosa surrogata debb' essere della  
 » stessa natura ed indole con quella, a cui viene sostituita. Se adun-  
 » que la visita delle basiliche è una cosa libera e non domandata da  
 » verun precetto, ma è un nuovo peso aggiunto pel conseguimento  
 » della indulgenza, l' opera surrogata non sarà della stessa natura e  
 » specie, se già cade sotto precetto, quando sia del numero di quelle  
 » opere, a cui il penitente per altro titolo è tenuto. » Quindi sembra  
 non possa sussistere l' opinione di quegli autori, i quali hanno pensato  
 potersi soddisfare colla stessa comunione pasquale e al pasquale pre-  
 cetto della comunione e al Giubbileo.

L' espressioni fin qui addotte e spiegate trovansi nella Bolla di  
 Benedetto XIV, che incomincia *Benedictus Deus*, estensiva a tutto  
 il cattolicismo del Giubbileo dell' anno 1750, e le abbiamo riferite  
 e spiegate, perchè espressioni del tutto simili incontransi d' ordinario  
 nell' altre Bolle, che a tale effetto sogliono pubblicarsi in simili occa-  
 sioni; onde s' intenda e si sappia il loro vero senso.

### *Dei privilegi del Giubbileo.*

#### §. I. *Dei privilegi in generale, e della facoltà di eleggersi il confessore.*

Dopo aver parlato dei pesi del Giubbileo, vale a dire delle opere  
 ingiunte alle persone che vogliono lucrarlo, esige il retto ordine  
 che si tratti dei privilegi al Giubbileo annessi, ed in grazia delle  
 persone che lo acquistano, conceduti. Sono tre. Consiste il primo

nella facoltà al penitente di eleggersi il confessore: il secondo nella podestà al confessore di assolvere dalle censure e dai casi riservati: e la terza in quella di commutare i voti. Parleremo di tutti e tre questi privilegi. Ma prima di dirne di ciascuno in particolare, conviene dire due cose in generale. La prima si è, che intorno ai favori del Giubbileo debbono ben bene ponderarsi la parole del diploma, giacchè nell' affare delle indulgenze vale quel vecchio e trito assioma: « *Quod non est in Bulla, non potest esse in praxi.* » Quindi dall' essersi conceduta in tale Giubbileo la tale o tale grazia, malamente si concluderebbe doversi supporre conceduta anche nel presente. L' altra si è, che la persona desiderosa di lucrare il Giubbileo può eleggere o un solo confessore, il quale le conferisca tutti i privilegi, cioè che insieme l' assolva dalle censure e le commuti i voti; o anche due, l' uno dei quali la assolva dai peccati e l' altro le rilasci i voti. La ragione è, perchè le Bolle, e massimamente le più recenti, non hanno nulla che strettamente esiga che il tutto si faccia da uno stesso confessore. Ecco quali sogliono essere le parole: « *Insuper omnibus et singulis Christifidelibus, etc., facultatem concedimus, ut sibi eligere possint quemcumque presbyterum confessarium, tam saecularem, quam cujusvis ordinis et instituti regularem ex approbatis, qui eos, etc.* » Queste parole certamente non esigono che tutto si faccia da uno solo. Imperciocchè sempre sta fermo e si avvera, che la persona venga assolta dal confessore eletto, e dall' eletto confessore le vengano commutati i voti, sebbene l' uno assolva, e l' altro commuti. Cosa diffatti v' ha di male, se io dubbioso da principio se abbia o non abbia a chiedere la commutazione del voto non perpetuo di castità, mi confesso sul principio della prima settimana presso un confessore, in cui mi avvengo, e da esso l' assoluzione ricevo di tutti i miei peccati; e quindi poi sul finire della stessa settimana, vo dall' ordinario mio confessore, e domando, ed ottengo la commutazione del mio voto? Insegnano così il Card. Lugo e molti altri. Premesse in generale tali cose, discenderemo ad esaminare ognuno in particolare dei privilegi del Giubbileo.

Primamente adunque si conferisce nel Giubbileo alla persona, che vuol lucrarlo, la facoltà di eleggersi il confessore. Ma potrà



essa eleggersi a confessore qualunque sacerdote? Mai no. Può soltanto eleggersi uno di que' sacerdoti che sono stati per le confessioni dall' Ordinario approvati. Anzi neppure basta sempre l'approvazione generale. Imperciocchè può il Vescovo stabilire alcuni per confessori del Giubbileo, ed omettere gli altri. Adunque in tal caso gli omessi o tralascieranno d' ascoltare le confessioni, se così parerà al superiore; o confesseranno come per lo innanzi, ma non daranno i privilegi del Giubbileo.

Può in virtù del Giubbileo anche un regolare eleggersi un confessore fuori della sua religione? Questo è un punto, in cui, se consultiamo i Teologi che hanno scritto nel passati tempi sul Giubbileo, altro non ritroviamo che varietà, anzi contrarietà di pareri. Gli stessi Teologi regolari sono fra loro contrarii. Stanno pel sì il Lugo, il Mizaro, l' Ugolino ed altri molti: e stanno pel no il Reginaldo ed altri molti col P. Viva. Tutti si appoggiano ad argomenti quasi ugualmente forti e convincenti; nè ben si saprebbe a qual parte appigliarsi. Fortunatamente in questi ultimi tempi il sapientissimo Pontefice Benedetto XIV ha posta la cosa fuor di questione coll' accordare nella già lodata Bolla *Benedictus Deus* espressamente e chiarissimamente ai regolari di qualunque istituto la facoltà di eleggersi il confessore fuori di religione, derogando nel tempo stesso a qualunque, cosa in contrario. Eccone le parole nel paragrafo *Insuper*: « *Caeteris autem omnibus et singulis utriusque sexus Christifidelibus tam laicis, quam ecclesiasticis saecularibus, et cujusvis ordinis, congregationis, et instituti etiam specialiter nominandi regularibus licentiam concedimus, et facultatem, ut sibi ad eundem effectum eligere possint quemcumque presbyterum confessarium tam saecularem, quam cujusvis etiam diversi ordinis et instituti regularem ab actualibus pariter ordinariis in quorum dioecesibus confessiones hujusmodi excipiendae erunt, ad personarum saecularium confessiones audiendas approbatum, etc. . . . Non obstantibus. . . . statutis, legibus, usibus, et consuetudinibus etiam immemorabilibus, privilegiis quoque, consultis, et litteris Apostolicis eisdem concessis, praesertim in quibus caventur expresse, quod alicujus ordinis congregationis et instituti hujusmodi professores extra propriam religionem peccata sua confiteri prohibeantur, etc. »*

Per togliere poi su di ciò ogni ombra di dubbio o di scrupolo, nella sua più volte citata lettera *Fra le fatiche*, dice, che nulla vale quell' argomento, su di cui appunto si appoggiano i sostenitori della sentenza contraria, cioè che siccome i regolari senza licenza dei loro superiori non possono eleggersi un confessore fuori del loro ordine in forza della Bolla *Crociata*, com' è stato definito da molti Sommi Pontefici ed anche da lui stesso nella Costituzione *Apostolica indulta*; così pure nol possono in virtù del Giubbileo; no, dice quest' argomento, non conchiude; perchè intanto non possono ciò i regolari in forza della Bolla *Crociata*, perchè essendo essa un privilegio permanente, se nei regolari ci fosse questo diritto o privilegio, sarebbe loro anche di detrimento, perchè ciò sarebbe contro il buon ordine, e nuocerebbe alle religioni; ma per lo contrario il giubbileo, essendo un privilegio passeggero, che tosto s' estingue, è vantaggioso e favorevole a tutti, e non nuoce a chicchessia. Possono adunque, conchiude egli, i regolari liberamente eleggersi qualunque confessore fuori di sua religione in virtù del Giubbileo, e non già in forza della *Crociata*.

Anche le monache, e le loro novizze possono nel Giubbileo eleggersi il confessore. Ma però nel tempo stesso, in cui il Pontefice accorda loro questo privilegio, dichiara pure, che non possono eleggere se non se que' soli sacerdoti, che sono attualmente dall' ordinario del luogo approvati o universalmente per le monache o per qualche particolar monastero e che non è stato poi mai riprovato; e non già qualunque altro confessore per monache non approvato. Ecco le parole della citata Bolla §. *Insuper*, in cui dichiara altresì dover essere questa elezione al fine ed effetto di conseguire il Giubbileo: « *Monialibus, earumque novitiis in hoc praesenti Jubilaco, ad effectum ejusdem Jubilaei consequendi, confessarium eligere ab actuali ordinario loci approbatum.* »

Alcune ricerche possono qui farsi intorno ai regolari ed alle monache. Quanto ai primi, da chi debb' essere approvato per le confessioni il sacerdote, presso cui vuol confessarsi il regolare per grazia del Giubbileo? Rispondo, che convien distinguere. O il sacerdote, a cui ricorre il religioso claustrale, è secolare, o è regolare di altro istituto. Se è secolare, debb' essere approvato dall' ordinario del

luogo, perchè ciò esige il pontificio Diploma, come apparisce chiaramente dalle parole addotte nel n. 3 di questo paragrafo. Se poi è regolare d'altro istituto, dicono alcuni Autori, che basti sia approvato per le confessioni nella sua religione dai suoi superiori, e non sia necessaria anche l'approvazione dal Vescovo. Imperciocchè portato questo dubbio sotto Gregorio XIII, alla sacra Congregazione: « *Congregatio pro majori parte sensit ( così viene riferita la risposta dal Passignano, de Jubilaco, q. 206 ) pro negativa sententia ( videlicet quod non possint confessarium extra religionem regulares eligere ), dixit tamen esse dubium referendum sanctissimo Domino, qui postea die 19 decembris 1581, in consistorio respondit: Tempore Jubilaei posse omnes regulares confiteri peccata sacerdotibus etiam saecularibus approbatis ad confessiones: nam in Bulla non fit mentio, nisi de Ordinario eorum qui audituri sunt confessiones, non de Ordinario poenitentis.* » Ora il superiore regolare è veramente l'ordinario dei sudditi suoi. Sembra dunque che basti sia approvato dal suo Superiore.

Ma a questa si deve preferire e seguire la opposta sentenza insegnata dal Suarez, dal Lezana, e da molti altri. È vero che il confessore da eleggersi in tempo di Giubbileo debb' essere approvato dall'ordinario del luogo, non del penitente, ma dello stesso confessore; come presso il Fagnano ha anche dichiarato la Congregazione del Concilio. Ma il punto sta, che per *Ordinario del luogo* nel comune senso s'intende il Vescovo, e quei, che esercitano i diritti vescovili sui secolari. Ed oltracciò il Pontefice richiede l'approvazione dell'ordinario secondo la forma del diritto, e conseguentemente quella che viene prescritta dal Tridentino, *ses. 23, cap. 15*, qualsivoglia disposizione ha ad intendersi fatta secondo il diritto comune, al cui senso le parole della disposizione debbono ridursi, come osserva il Barbosa. Ora il Tridentino nel luogo citato esige l'approvazione del Vescovo. Il Viva è di questo sentimento, il quale da tal dottrina ne raccoglie ( cosa da notarsi ), che un regolare per conseguire l'indulgenza e le grazie del Giubbileo, non basta che elegga un confessore approvato soltanto dal suo superiore regolare, se non è anche approvato dal Vescovo, perchè l'approvato dal superiore regolare non si dice approvato dall'ordinario del luogo, ma da quello della comunità.

Dissi, questa essere la sentenza che si deve preferire e in pratica seguire. Non niego però che abbia la sua probabilità anche la prima opinione. La chiama probabilissima e sicura in pratica il dottissimo Silvio, v. *Iubilaeum*, e viene in ciò seguito dal Pontas, parimenti v. *Iubilaeum*, cas. 7, e da altri. Ma dico poi, che qui si tratta di giurisdizione, e di validità di sacramento: e quindi non basta la giurisdizione probabile, e nemmeno la più probabile, ma ci vuole la più sicura, com'è chiaro dalla seguente proposizione condannata da Innocenzo XI: « *Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore.* » Non dice *relicta probabiliore*, ma bensì *relicta tutiore*. Quando adunque si può avere la giurisdizione certa, come la si può avere nel caso nostro, niuno in pratica deve appigliarsi alla giurisdizione quanto si voglia probabile, onde non mettere a pericolo di nullità il Sacramento, e conseguentemente anche il conseguimento del Giubbileo.

Per quello poi riguarda le monache, ecco la ricerca che si può fare. Possono le monache soggette immediatamente ai superiori regolari eleggersi in tempo di Giubbileo un confessore approvato soltanto dal prelato regolare? Rispondo, che no, ma debbon eleggerne uno, che sia approvato dal Vescovo per le monache. La ragione è, perchè quanto a questo punto vanno del pari e sono della stessa condizione co' religiosi. Adunque siccome dessi tenuti sono ad eleggerne uno degli approvati dal Vescovo, così pure le monache. Nè basta che ne eleggano uno approvato in qualunque maniera dal Vescovo, ma ricercasi che sia approvato per le monache. Ciò consta da quanto si è detto già poco. Sebbene poi ne' tempi passati si disputasse fra i Teologi, se possano in tempo di Giubbileo eleggersi le monache un confessore approvato per le monache soltanto generalmente, altri affarmandolo, e negandolo altri: di presente però cessa su tal punto ogni quistione. Imperciocchè Benedetto XIV, nella già citata Bolla *Benedictus Deus*, dà alle monache, nel §. *Insuper*, la facoltà di eleggersi « *Confessarium quemcumque ad excipiendas monachum confessiones approbatum,* » assolutamente e senza veruna eccezione o riserva: il che dichiara più espressamente nella sua lettera Enciclica, che incomincia *Celebrationem*, §. *Cum autem nos*, ove dice: « *Monialibus,*

*earumque novitiis in hoc praesenti Iubilaeo ad effectum ejusdem Iubilaei consequendi confessarium eligere ab actuali Ordinario loci, etiam pro alio monasterio, vel pro monialibus in genere approbatum.* » La cosa difatti è convenientissima, perchè, come osserva un dotto Autore, le monache dai privilegi del Giubbileo non ne risentirebbero verun comodo o vantaggio, se fossero tenute a confessarsi da quel solo ed unico sacerdote, che fosse approvato pel loro monastero, e non già da uno approvato o generalmente per monache o per un altro monastero.

§. II. *Della podestà del confessore intorno alle censure ed ai casi riservati.*

I casi al Sommo Pontefice riservati d' ordinario hanno annessa la censura, anzi cadono sotto riserva appunto, perchè la censura loro annessa è riservata. Quindi non si ha a separare una podestà dall' altra, e perciò ne parleremo in questo paragrafo congiuntamente. I termini delle Bolle, in cui si concedono tali facoltà sogliono essere i seguenti, che trovansi nella già citata Costituzione *Benedictus Deus* di Benedetto XIV: « *Licentiam concedimus et facultatem, ut sibi eligere possint quemcumque praesbyterum confessarium . . . , qui illos . . . hac vice, et in foro conscientiae dumtaxat ab excommunicationis, suspensionis et aliis ecclesiasticis sententiis et censuris a jure vel ab homine quavis de causa latis, seu inflictis, etiam Ordinariis locorum, ac nobis, et sedi apostolicae, etiam in Bulla die Coenae Domini legi solita, seu per alias quascumque apostolicas Constitutiones quomodocumque reservatis, et a sacris Canonibus fulminatis; necnon ab omnibus peccatis et excessibus, quantumcumque gravibus et enormibus, etiam iisdem ordinariis, ac nobis, et Sedi Apostolicae reservatis, injuncta ipsis poenitentia salutari, aliisque de jure injungendis, possint absolvere.* » E più sotto: « *Et cum poenitentibus hujusmodi in sacris ordinibus constitutis, etiam regularibus, super occulta irregularitate ad exercitium eorundem ordinum, et ad superiorum assecutionem, ob censurarum violationem dumtaxat contracta, dispensare possint et valeant, eadem auctoritate et apostolicae benignitatis amplitudine, concedimus et indulgemus.* » Siegue

poi: « *Non intendimus autem per praesentes super aliqua alia irregularitate vel publica vel occulta seu defectu, aut nota, aliave incapacitate, aut inhabilitate quoquo modo contractis dispensare, vel aliquam facultatem tribuere super praemissis dispensandi seu habilitandi, et in pristinum statum restituendi, etiam in foro conscientiae.* » Soggiugne finalmente il Pontefice: « *Neque demum easdem presentes iis, qui a nobis, Apostolica Sede, vel ab aliquo praelato, seu iudice ecclesiastico, nominatim excommunicati, suspensi, interdicti, seu alias in sententias et censuras incidisse declarati, vel publice denunciati fuerint, nisi intra tempus dicti temporis ( di quello cioè della durata del Giubbileo ) satisfecerint, et cum partibus, ubi opus fuerint, concordaverint, ullo modo suffragari posse aut debere.* »

Questo suol essere il tenore delle Bolle dei Giubbilei, il quale per altro non è sempre precisamente lo stesso; e quindi è necessario ogni volta che viene promulgato il Giubbileo considerarne e ponderarne con diligenza i termini e le parole espresse nella Bolla, onde non errare, e non far uso di quelle facultà che in essa non si concedono. Ma stando al tenore ed ai termini della citata Bolla, da quali censure e casi, in virtù delle facultà in esse al confessore concesse si potrà assolvere? Si può assolvere dai casi in *Bulla coenae*? Si può dall'eresia? Si può dai casi riservati al Vescovo? Ecco le tre ricerche, che si possono fare. E, quanto alla prima ricerca, sembra cosa chiara e certa che si possa assolvere dai casi nella Bolla *Coenae* contenuti: perocchè si dice espressamente nella Bolla, che si dà facultà di assolvere dai casi contenuti *etiam in Bulla die Coenae Domini legi solita*.

Alla seconda ricerca rispondono non pochi col Lugo, che si può assolvere anche dall'eresia; perchè nelle Bolle si dà la facultà di assolvere dai casi della Bolla *Coenae*, nè si eccettua il caso dell'eresia, che è uno di essi. E la discorrono così: A niuno è ignoto che questa opinione affermativa viene praticamente tenuta da gravissimi Dottori, nè lo ignora il Sommo Pontefice. Adunque se non volesse dare la facultà di assolvere dall'eresia, la eccettuerebbe espressamente. Non la eccettua: adunque si può assolvere.

Ma s'ingannano certamente questi Autori, e conviene rispondere, che dall'eresia esterna non si può assolvere, quando espressamente

non ne viene conceduta la facoltà, la quale non è compresa nella generale facoltà di assolvere dai casi della Bolla *Coenae*. Il caso dell'eresia ha una stretta, gravissima e speciale riserva nel diritto pontificio, nè quindi è compreso nella generale facoltà di assolvere dai casi della Bolla *Coenae*. Ciò consta chiaramente dal decreto di Alessandro VII, nella Congregazione del santo Uffizio del dì 22 marzo 1656, ove si dice: « *Facultatem absolvendi ab haeresi in Jubilaeis, vel aliis similibus concessionibus non censeri comprehensam, nisi EXPRESSIS VERBIS concedatur facultas absolvendi ab haeresi.* » Consta pur anco da quanto dice Benedetto XIV, nella Costituzione *Convocatis*, e nella più volte citata lettera, n. 85. Ciò bastar dovrebbe per persuader chichessia della verità della nostra sentenza. Ma perchè molto mi sta a cuore di mettere questo punto in chiaro lume, onde non avvenga ciocchè è accaduto negli ultimi passati Giubbilei, cioè che alcuni confessori, fidandosi dell' opposta opinione, assolvano dall'eresia esterna, esporrò qui ciocchè dice su questo articolo il lodato Benedetto XIV, nella sua quarta Notificazione, n. 15.

« Essendo giunto ( sono sue parole ) alla nostra notizia, essersi in » occasione di altri simili Giubbilei eccitata in questa nostra città la » controversia, se dandosi, come si dà nel presente Giubbileo, la fa- » coltà al confessore eletto di assolvere dalle censure e delitti, benchè » gravi ed enormi, e benchè riservati alla santa Sede nella Bolla in » *Coena Domini*, intendasi conceduta la facoltà di assolvere nel foro » della coscienza dall'eresia estrinsecata, ed esservi stato chi ha so- » stenuto la parte affermativa con protesta di volersene servire, quan- » do si fosse dato il caso, e vi fossero concorse le dovute circostanze, » con questa nostra Notificazione palesiamo, che, sebbene la contro- » versia si trovi agitata tra' Teologi e Canonisti, ed alcuni sieno per » la parte negativa, altri per l' affermativa, come può vedersi nel » padre Diana, ecc. Dipendendo però tutto il punto dalla volontà del » Sommo Pontefice; ed essendosi i Papi espressi, che concedendo » nei Giubbilei la facoltà di assolvere, non intendono di comprendere » nella loro concessione la facoltà di assolvere dall'eresia, per essere » questo delitto gravissimo, e degno di nota speciale, *se non dico-* » *no chiaramente, e colle precise parole di dare facoltà di assolvere*

» dall'eresia; non v'è chi non vegga, che quando nel Giubbileo, come  
 » succede nel caso nostro, non si dà espressamente e con precise pa-  
 » role la facoltà di assolvere dall'eresia, illaqueando egli in questa  
 » maniera la propria coscienza, e non isciogliendo quella del peniten-  
 » te, come i sommi pontefici Clemente VIII, Paolo V ed Urbano VIII,  
 » si sono chiaramente protestati contro di coloro, che senza la facoltà,  
 » ardiscono assolvere da' casi e censure alla Sede Apostolica riser-  
 » vate. »

» Molti ( dice egli ) sono i decreti de' Papi, ne' quali hanno di-  
 » chiarato quanto di sopra si è detto in ordine al punto di assolvere  
 » dall'eresia; ma Noi qui si contenteremo di riferire l'ultimo, che fu  
 » fatto nella sacra Congregazione del S. Ufficio dalla S. memoria di  
 » Alessandro VII. » *« Sanctissimus Dominus noster Alexander Papa VII,  
 sub die 25 martii 1656 inhaerendo declarationibus ( si noti bene ) alias  
 a praedecessoribus suis factis, ad removendam omnem dubitandi occa-  
 sionem, et ne circa id imposterum ullo tempore haesitari contingant, cum  
 crimen haeresis prae ceteris gravissimum speciali nota dignum sit, de-  
 crevit, facultatem absolvendi ab haeresi in Jubilaeis vel aliis similibus  
 concessionibus non censi comprehensam, nisi expressis verbis conce-  
 datur facultas absolvendi ab haeresi. »* Quindi dopo alcune altre cose  
 termina questo punto col dire: « Non possiamo figurarsi, che sia più  
 » per esservi nella nostra diocesi, dopo aver avuta la chiara notizia  
 » della mente pontificia espressa nell'accennato decreto, chi voglia  
 » pretendere e sostenere di avere quell' autorità che dal Papa non  
 » gli è stata concessuta. » Niuno più si troverà, come nei passati Giub-  
 » bilei, che si ostini a sostenere essere compresa la facoltà di assolvere  
 dall'eresia nella facoltà concessuta di assolvere dai casi riservati nella  
 Bolla *Coenae*.

Alla terza ricerca finalmente rispondo, che in tempo di Giubbi-  
 leo si può assolvere dai casi al Vescovo riservati. Non già però per  
 quella ragione che portano alcuni Autori, cioè, perchè la regola 53,  
 in 6: *Cui licet quod est plus, licet et quod est minus*; » perchè questa  
 regola patisce in varii casi non poche eccezioni. I regolari privile-  
 giati p. e., in virtù dei loro privilegi possono assolvere da varii casi  
 riservati al Papa; eppure non possono assolvere dai casi riservati



al Vescovo. Dipende ciò dalla volontà del Superiore, il quale, può, se vuole, concedere il più e non accordare il meno. Adunque la ragione vera si è, perchè il sommo Pontefice dice chiaramente nella Bolla di dare la facoltà di assolvere dai casi « *etiam ordinarii locorum. . . reservatis* ; » come lo abbiamo nella Bolla già citata più volte *Benedictus Deus* di Benedetto XIV. Questa è la vera ragione, che sola basta per cento.

Nè si dica, che siffatta papale concessione è di pregiudizio ai Vescovi. No, non è vero; 1. perchè il Papa fa in ciò uso del suo diritto; e chi fa uso del proprio diritto, certamente non viola l' altrui; tanto più che ne fa un uso assai moderato, non accordando questa facoltà se non se assai di rado, cioè soltanto nei Giubbilei. Può il Sommo Pontefice, non v' ha dubbio, o per sè, o per altri, assolvere dai casi riservati a chiunque e massimamente quando lo esige la salute dei fedeli. 2. Perchè commette ai Vescovi medesimi l' esecuzione della sua grazia, i quali poi la commettono soltanto a chi loro piace. Il Papa nell' incontro dei Giubbilei dà la facoltà di assolvere dai casi alla S. Sede riservati anche più enormi, e pur anco dai gravissimi della Bolla *Coenae*. Qual meraviglia adunque, se concede altresì la facoltà di assolvere dai casi ai Vescovi riservati? Come potranno mai i Vescovi a ragione lagnarsene? Anzi come non dovrà essere gratissima oltremodo tal concessione ai Vescovi, anelanti non altro che la salvezza eterna de' lor diocesani?

Dal fin qui detto è facile il raccogliere, che in virtù del Giubileo primamente si può assolvere dalla scomunicà incorsa pel duello, per l' aborto procurato, e per l' ingresso nei monasteri di monache. 2. Dalla sospensione per l' ordinazione senza titolo, o prima della età legittima, e da quella stabilita contro coloro che introducono le femmine entro i chiestri dei regolari. 3. Dall' interdetto annesso per diritto a qualche colpa, benchè di esso, come negli antichi Giubbilei, non se ne faccia veruna menzione. La ragione è, perchè queste parole, *et aliis ecclesiasticis censuris*, non ne eccettuano veruna.

Anzi, quantunque, come s' è detto, non si possa in forza del Giubileo assolvere dall' eresia estrinsecata, confessano nondimeno i Teologi, che con noi in tal punto la sentono, potersi assolvere in virtù

del Giubbileo si i ricevitori e fautori degli eretici, si quei che tengono presso di sè, leggono, o stampano i loro libri; e si pure quegli scismatici, i quali allo scisma non congiungono l'eresia; e finalmente anche quei che dubitano nella fede, non già con dubbio positivo, ma puramente negativo, in quanto cioè intorno a cose di fede sospendono il loro giudizio: Imperciocchè, dicono essi, all'eresia ricercasi errore contro la fede nell'intelletto, e pertinacia dal lato della volontà. I fautori degli eretici, e gli altri ora indicati, sebbene peccino gravissimamente, non hanno, come qui si suppone, verun errore nell'intelletto. Perciò non vengono propriamente sotto il nome di eretici. Adunque, benchè l'eresia dal privilegio del Giubbileo sia eccettuata, non già però questi delitti, dai quali conseguentemente si può assolvere. Ed io (se si eccettui il dubbio negativo, su di cui ho grandi e gravi difficoltà) sono del medesimo sentimento.

In virtù del Giubbileo può essere assolto non solamente chi è caduto in una censura contenuta nel diritto o generalmente fulminata contro quelle persone che commetteranno un dato delitto, ma eziandio chi è stato nominatamente percosso colla censura, p. e., nominatamente scomunicato; purchè come prescrive la Bolla « *infra praescriptum tempus satisfecerit, aut cum partibus concordaverit*. Deve adunque il delinquente, prima di essere assolto, soddisfare, vale a dire restituire la fama, la roba, pel cui rubamento o lesione è stato scomunicato; e comporsi colla parte o parti, cioè colla persona o persone, a cui ha fatto l'ingiuria, che gli ha tratto addosso la censura. Quindi chi è stato scomunicato per aver percosso un chierico, potrà essere assolto quando abbia domandato perdono al chierico oltraggiato colle percosse, o questi gli abbia perdonato l'offesa. Ma chi è stato scomunicato a cagione della concubina, o di danno altrui recato non debb'essere assolto fino a tanto non abbia discacciata la concubina o riparato il danno recato; e peccerebbe gravemente quel confessore, il quale assolvesse questo tale prima dell'adempimento di tali cose, perchè e farebbe un gran pregiudizio alla parte lesa, e oltrepasserebbe i limiti della commessa facoltà. Adunque io dirò colla più comune sentenza, che un confessore, il quale contento del proponimento, promessa o giuramento del penitente, che può in

adesso soddisfare, o dare almeno un' idonea cauzione della sua futura soddisfazione; lo assolvesse, non solo ciò farebbe illecitamente, ma pur auco invalidamente, perchè la podestà di assolvere non gli è data se non se sotto la condizione espressa della soddisfazione.

Ma che fia, se il penitente è di presente nell' impotenza di soddisfare? Dico, che in tal caso dia egli pegno o cauzione, se può; se poi non può, presti il giuramento che soddisferà, se più di così non può fare; e dia tali segni di penitenza e di proponimento, onde il confessore giudicar possa, che l' assoluzione gioverà al penitente, e non nuocerà alla parte lesa. Il confessore in tal caso, se l' assoluzione non si può differire senza grave pregiudizio del penitente, lo assolva. La ragione è, perchè quando il Pontefice dice, *satisfacta parte*, deve intendersi, per quanto lo può fare il penitente; nè si ha a credere ch' esiga una impossibile condizione.

Che sarà poi, se questo penitente assolto sulla cauzione del giuramento, posto in istato di soddisfare non soddisfa? Dico, che costui non ricade *ipso facto* nella censura, ma che può ad essa nuovamente essere sottoposto, come si raccoglie dal *cap. 8; De offic. jud. ordinarii*. La ragione poi è, perchè il penitente, che si assolve in forza del Giubbileo, si assolve semplicemente ed assolutamente, e non già *ad reincidentiam* posto che non eseguisca la condizione imposta.

E qui è necessario avvertire, che fuori del sacramento il confessore giubilare non può togliere nè la riserva del peccato nè la censura riservata. Imperciocchè sebbene il superiore, che ha a sè riservato un peccato, o fulminato una censura a sè riservata, possa e togliere la riserva del primo, e assolvere dalla seconda senza udire la confessione del penitente, ciò però non può fare il confessore giubilare; perchè ciò non gli viene concesso nella Bolla del Giubbileo. E questa è una cosa che consta chiaramente dalle Bolle stesse del Giubbileo di varii Sommi Pontefici. Per amore di brevità mi contenterò di riferirne due soli. Sisto V nella sua Bolla del Giubbileo espressamente dichiara, che deve eleggersi un confessore, il quale, *auditis diligenter confessionibus* dei penitenti *eos absolvat*. E questa maniera di assolvere da esso stabilita comprende le censure e i casi riservati; e se v' ha qualche Bolla, in cui non sia espressa, ha a

sottintendersi. Benedetto XIV altresì nella sua *Bolla Convocatis*, §. 25, dice espressamente : « *Advertant iusuper confessarii, praedictas absolutiones, et dispensationes non posse a se exerceri extra sacramentum confessionis.* »

Chi ha già lucrato il Giubbileo, se mentre dura pur anco il tempo del Giubbileo cade in casi o censure riservate, non può più esserne assolto in forza dei privilegi del Giubbileo. E questa checchè altri ne dicano in contrario, è la sentenza, che si deve in pratica tenere, perchè queste parole delle Bolle, *haec vice tantum absolvant*, prese nel senso ovvio e naturale, non possono, per quanto pare, intendersi che di una sola assoluzione.

All'opposto le persone, alle quali è stato differito il Giubbileo perchè incapaci e di assoluzione e d'indulgenze, anche terminato il Giubbileo possono essere assolte da quelle censure e casi riservati, in cui sono cadute dopo già terminato il tempo del Giubbileo. La ragione è, perchè il penitente può essere assolto fino a tanto dura il tempo del Giubbileo; questo tempo, sebbene per gli altri sia terminato, per lui, a cui viene differito il Giubbileo, dura ancora: adunque può essere assolto da que' riservati, in cui è incorso e prima, e in quel tempo, e dopo quel tempo. Anzi può essere assolto, non solamente da quel confessore che gli ha differito la grazia insieme dell'assoluzione e del Giubbileo, ma eziandio da qualunque altro, purchè questi sia uno dei confessori del Giubbileo; perchè può impartire i privilegi del Giubbileo ciascuno e solo, a cui è stato dal Vescovo quest'uffizio commesso. Ed, a vero dire, e perchè mai dovrà restar privo della grazia del Giubbileo questo penitente, il quale non può più ricorrere allo stesso confessore, o perchè è già passato al numero dei più, o se n'è andato altrove, o per altro ragionevole motivo?

Anche chi si è dimenticato nella sua confessione di un peccato riservato, può dopo lucrato il Giubbileo essere assolto da qualunque confessore. Parlasi qui di chi ha fatto una buona e valida confessione, e non già di chi l'ha fatta nulla e sacrilega: perocchè è cosa chiara, che la confessione nulla e sacrilega non toglie nè i peccati nè le riserve ad essi annesse, anzi rende l'uomo reo d'un altro gravissimo peccato, meritevole di pena eterna. Ma chi in tempo di

Giubileo ho fatto una buona confessione, e incolpevolmente si è dimenticato, anche dopo passato e dopo lucrato il Giubileo, può esserne assolto da qualunque anche semplice confessore. Così la sentono parecchi gravi e dotti Autori, e così la sentiamo con essi noi pure. La ragione è, perchè per una parte il penitente interpretativamente domanda al confessore l'assoluzione dai riservati, e per l'altra il confessore, per quanto è dal canto suo, gliela concede. Adunque siccome in tal caso il confessore toglie indirettamente la colpa, così toglie anche indirettamente la riserva. E tale difatti si è la consuetudine, che sembra essere stata indotta dalla comune sentenza dei Teologi.

Ma sarà egli così anche di chi s'è bensì confessato con intenzione di lucrare il Giubileo, ma poi ha ommesso di adempiere le altre opere prescritte, e quindi non lo ha lucrato? Potrà egli ancor questi essere assolto da un riservato dimenticato, passato il tempo del Giubileo, da qualsivoglia confessore? Sembra che sì, perchè sembra che abbia luogo la stessa ragione. Egli è stato veramente assolto quanto lo ha potuto il confessore. Il confessore lo ha potuto assolvere da tutt' i riservati direttamente o indirettamente. Adunque sebbene non possa essere assolto dai riservati chi non pensa di lucrare il Giubileo, può però esserne assolto chi ha intenzione di lucrarlo, sebbene poscia cangi parere. È certamente fuor d'ogni dubbio che questo penitente è assolto da quei riservati che ha confessato, mentre gli è stata data l'assoluzione semplicemente, puramente e senza veruna condizione di cosa futura. Ma se è stato direttamente assolto dai riservati confessati, è stato perciò stesso indirettamente assolto anche dai riservati non confessati. Quindi pare non possa dubitarsi essere lui stato veramente, sebbene indirettamente, assolto anche dai riservati non confessati? Così la sentono col Viva altri Autori, quando veramente questo penitente abbia fatto in tempo di Giubileo la sua confessione con buona fede e con animo di lucrarlo.

È di contrario parere il Suarez. La sua ragione è questa. Tutt' i privilegi del Giubileo si danno in ordine all'acquisto della indulgenza. Perciò chi ommette di acquistarla, non può godere i privilegi, se non in quanto già sono posti in esecuzione. Quindi quei

peccati i quali sono stati direttamente rimessi, non sono più riservati, perchè non hanno più da essere assoggettati alle Chiavi. Ma i peccati dimenticati, i quali debbono essere necessariamente assoggettati alle Chiavi, sono liberi dalla riserva, perchè ha mancato il fine, a favore di cui sarebbe stata tolta la riserva. Così egli. E convien confessare, che questa sua opinione, per altro non dimostrata, è la più sicura, e quindi da seguirsi in pratica massimamente rispetto a quelle persone, le quali hanno ommesso per loro colpa di lucrare il Giubbileo.

Può il confessore, in virtù delle facoltà del Giubbileo a sè concesse, assolvere siccome dalle censure, così dalle irregolarità? Si riserviamo a rispondere a questo quesito nel paragrafo seguente.

Si potrà anche in forza dei privilegi del Giubbileo assolvere il complice nel proprio peccato contro il sesto precetto?

A questo quesito rispondo, che nemmeno in tempo del Giubbileo può il confessore in virtù delle ampie facoltà in tal tempo a sè concesse assolvere la persona complice nel peccato contro il sesto precetto. La cosa è certissima, nè se ne può dubitare. Imperciocchè primamente così dichiara espressamente il pontefice Benedetto XIV, nella sua più volte lodata Costituzione *Sacramentum Poenitentiae*, col dire che: « *Nec etiam in vim cujuscumque Jubilaei, possa fuori del caso di morte, utpote qui in hujusmodi peccati et poenitentiae genere jurisdictione careat, et absolvendi facultate a nobis privatus existat.* » E nella Bolla del Giubbileo del 1754, che incomincia: *Benedictus Deus*, dice chiaramente: « *Non intendimus autem per praesentes, . . . ulli confessario facultatem tribuere absolvendi complicem in quolibet inhonesto contra sextum praeceptum peccato; aut complici confessarium hujusmodi ad effectum praesentium eligendi licentiam impartiri; ut jam in aliis nostris litteris incipientibus Sacramentum Pœnitentiae anno Incarnationis Domini 1741 editis generaliter declaratum fuit.* » È adunque cosa chiara e certissima, che per qualunque anche amplissimo Giubbileo non può mai il complice confessore impartire l'assoluzione alla persona compagna del suo peccato contro il sesto precetto.

### §. III. Della dispensa dalle irregolarità.

Disputano qui i Teologi, se il confessor giubilare possa siccome assolvere dalle censure, così anche dispensare dalle irregolarità. Negano tutti, possa egli dispensare dalla irregolarità per difetto. Ma quanto alle irregolarità per delitto, che hanno la qualità di pena, alcuni lo affermano e credono possa dispensare. E ciò per due ragioni, primamente perchè questa irregolarità è una censura, e nel Giubbileo si dà la facoltà di assolvere da tutte le censure. 2. Perchè quand' anco non fosse una vera censura, è però una pena e pena ecclesiastica. Ora le Bolle del Giubbileo permettono, che il penitente venga assolto dalle censure e pene ecclesiastiche, *a censuris et poenis ecclesiasticis*.

Ma gli altri tutti col Suarez insegnano, che in virtù dei privilegi del Giubbileo non può il confessore dispensare o togliere veruna irregolarità, od altra qualunque siasi inabilità ( quando questa non cessi col togliersi la censura ). Le ragioni sono forti e convincenti. Primamente perchè le Bolle del Giubbileo danno precisamente soltanto la facoltà di assolvere dalle censure : l' irregolarità non è una censura, e neppure viene sotto il nome di censura, e, come consta dal *cap. Quarenti 20 de verb. significat.*, adunque non si può togliere in forza del Giubbileo. 2. Perchè tali Bolle attribuiscono al confessore unicamente la facoltà di assolvere, e non giammai quella di dispensare ; e per altro la irregolarità non si toglie per via di assoluzione, ma solamente per via di dispensa. 3. Perchè l' opinione contraria non è conforme nè al diritto nè alla tradizione degli antichi Dottori, nè alla prassi della Romana Curia.

Ma chechessia dello stile o pratica della Romana Curia, le addotte ragioni per quanto forti vogliano supporsi, sembra che non persuadano totalmente. Imperciocchè se l' irregolarità non è una vera censura, è però, come dicono gli Autori della prima sentenza, una vera pena ecclesiastica ( parlasi già dell' irregolarità per delitto ) : perocchè è troppo chiaro, che è una vera pena l' irregolarità che si contrae per un omicidio, e si pure quella che contrae chi sospeso da

un ordine, lo esercita ad onta della sospensione, che gliene vieta l'esercizio. Chi può mai negarlo? Eppure nelle Bolle del Giubbileo non solamente si dà facoltà di assolvere dalle censure, ma pur anco dall'ecclesiastiche pene. Che poi nel Giubbileo si dia bensì l'autorità di assolvere, ma non già di dispensare, e che non si tolgano le irregolarità per via di assoluzione, ciò poco decide; mentre o si dispensi taluno o si assolva dalla irregolarità, purchè il confessore abbia l'autorità di farlo, quanto all'effetto è lo stesso.

Sicchè per decidere la questione con sodo e certo fondamento convieuc riportarsi alla volontà dei Sommi Pontefici espressa nelle loro Bolle concernenti il Giubbileo. Ora da queste consta con certezza non essere stata nè essere di presente loro volontà e intenzione di dare al confessor-giubbilare la facoltà di assolvere o dispensare, generalmente parlando, dalla irregolarità. Veggasi in primo luogo la Notificazione di Clemente X, del dì 5 febbrajo del 1675, ove la Santità sua dichiara. « *Se non intelligere aut dispensare aut dare facultatem dispensandi, aut habilitandi, et in pristinum statum restituendi, quae ad irregularitatem publicam aut occultam, vel notam, defectum, incapacitatem, et inhabilitatem quomodocumque contractam spectant, ne quidem in foro conscientiae.* » Quindi l'Ecclesiastiche pene, cui talvolta le Bolle del Giubbileo permettono di togliere, non sono le irregolarità, ma bensì certe pene, con cui si aggravano le censure, o piuttosto quei che le hanno incorse, p. e., la condonazione delle pene dell'apostasia, a cagione di esempio che i religiosi apostati possano far ritorno impunemente al loro monastero o religione, come fu conceduto da Urbano VIII, da Clemente X, da Benedetto XIII e da Benedetto XIV.

È però vero che Benedetto XIV, forse il primo di tutti i Pontefici, che hanno conceduto il Giubbileo, ha dato al confessore giubbilare la facoltà di togliere la irregolarità occulta, quella però contratta soltanto per la violazione delle censure, onde esercitare possa il dispensato da questa irregolarità gli ordini medesimi ed ascendere ai superiori. Ecco le sue parole nella più volte citata Bolla *Benedictus Deus*: « *Et cum poenitentibus hujusmodi in sacris ordinibus constitutis, etiam regularibus, super occulta irregularitate ad exercitium*



*eorundem ordinum et ad superiorum assecutionem, ob censurarum violationem dumtaxat contracta, dispensare possint et valeant, eadem auctoritate, et Apostolicae benignitatis amplitudine, concedimus et indulgemus. »*

Ma soggiugne tosto, non essere sua intenzione di dare la facoltà di dispensare qualunque altra irregolarità o pubblica o occulta, o da qualsivoglia difetto, o nota, o altra incapacità o inabilità contratte in qualsivoglia maniera : « *Non intendimus autem ( parole, che sieguono immediatamente dopo le pronunciate ) per praesentes super ALIQUA ALIA irregularitate vel publica vel occulta, seu defectu, aut nota, alia-ve incapacitate, aut inhabilitate quoquomodo contractis dispensare, vel aliquam facultatem tribuere super praemissis dispensandi, seu habilitandi, et in pristinum statum restituendi, etiam in foro conscientiae. »* Sicchè adunque l' unica cosa che può fare il confessore giubilare sul punto delle irregolarità, si è, che se un ecclesiastico ha contratto l'irregolarità, perchè sospeso dal suo ordine, p. e., dal diaconato, nulladimeno lo ha esercitato, e però è caduto nella irregolarità, e la cosa è affatto occulta, può dispensarnelo sì in ordine all' esercizio di tal ordine, p. e., del diaconato, e sì ancora in ordine a poter ascendere e conseguire gli ordini o ordine superiore. Quest' è unicamente ciò che può fare, e nulla più.

#### §. IV. Della podestà di commutare i voti.

Che si dia dai Sommi Pontefici nei Giubbilei al confessore la podestà di commutare i voti, consta chiaramente dalle Bolle stesse dei Giubbilei. Riferiremo soltanto, a cagion di esempio, le parole di Benedetto XIV, nella più volte lodata Bolla *Benedictus Deus*. Dice adunque: « *Necnon vota quaecumque, etiam jurata, ac Sedi Apostolicae reservata ( castitatis, religionis, et obligatoris, quae a tertio acceptata fuerint, seu in quibus agatur de praedjudicio tertii semper exceptis ; necnon poenalibus, quae praeservativa a peccato nuncupantur, nisi commutatio futura judicetur ejusmodi, ut non minus a peccato committendo refru-ent, quam prior voti materia ) in alia pia et salutaria opera commutare. . . . concedimus et indulgemus. »* V' ha dunque certamente in tempo

di Giubbileo nel confessore la podestà di commutare i voti in altre opere pie e salutari.

Ma tali voti si possono commutare? Ciò consta dalle già riferite parole. Tutti que' voti possono commutarsi, che non vengono nella Bolla del Giubbileo eccettuati. Adunque essendo eccettuati soltanto i voti di castità e di religione, come pure i voti obbligatorii eccettuati, ne' quali trattasi del danno d' un terzo, ed i penali preservativi del peccato; è cosa manifesta, che possono commutarsi tutti gli altri voti anche riservati alla santa Sede. Più. Anche i voti stessi di castità e di religione in que' casi, in cui possono dalla sola podestà del Vescovo essere commutati, come quando la castità dal voto promessa non è perpetua, ma ad un tempo determinato, se non è assoluta; se non in sè, ma in altra cosa, che lo porta seco; p. e., nel voto di ricevere gli ordini; se senza avvertenza sufficiente, se sotto una condizione non per anco adempiuta, ecc. Anche i voti confermati con giuramento possono commutarsi; non tanto perchè così la sentono dotti e gravi Teologi, quanto perchè ciò è manifesto dalle parole stesse della Bolla, mentre il Pontefice dice chiaramente di dare la facoltà di commutare *vota quaecumque, ETIAM JURATA*. Quindi se nelle Bolle dei Giubbilei dei Papi posteriori, e dei futuri Giubbilei non mancano tali espressioni, il confessore può star sicuro di avere la podestà di commutare anche i voti giurati di qualsivoglia sorte, ad eccezione soltanto dei due già mentovati.

Ma se mancano quelle due parole *etiam jurata*, si potranno, ciò nulla ostante, commutare anche i voti giurati? Il Suarez con altri risponde che sì. La ragione si è, perchè, sebbene manchino quelle affatto chiare espressioni, *etiam jurata*, ci sono però quelle altre *vota quaecumque*, coll' eccezione di due solamente. V' ha quel trito verissimo assioma, « *exceptio firmat regulam in contrarium.* » Adunque se eccettuati questi due si possono commutare *vota quaecumque*, possono senza meno commutarsi anche i voti confermati con giuramento. Così egli.

Ma la più sicura siccome anche più probabile opinione sembra essere la opposta. Primamente perchè ricercasi una maggior podestà allo scioglimento d' un doppio vincolo, che allo scioglimento d' un

solo : ora qui ne abbiamo due fra sè diversi, cioè il voto ed il giuramento. 2. Perchè Benedetto XIV, nella sua già riferita Bolla ha dato espressamente la facoltà di commutare i voti confermati con giuramento, dicendo : *quaecumque vota, etiam jurata* : adunque non ha creduto questa convenire ai confessori in forza della espressione *quaecumque vota*, perchè se ciò avesse creduto, non ci avrebbe aggiunto, *etiam jurata*, come cosa superflua e non necessaria. Le Bolle adunque dei Giubbilei, che non contengono queste due parole, *etiam jurata*, danno bensì al confessore la facoltà di commutare i voti di qualsivoglia sorte, due soli eccettuati, col dire *vota quaecumque*, ma non già di commutare i voti confermati con giuramento. E questa è la sentenza e più sicura, e più probabile, che in pratica si deve seguire.

Questa facoltà di commutare i voti si estende anche ai voti fatti in favore di una terza persona, quando non per anco sono stati accettati. Quindi se taluno ha fatto voto di dare una limosina ad un povero, questo voto prima che venga accettato si può commutare ; perchè il povero non ha per anco acquistato verun diritto. All' opposto, i voti in favore del terzo già da esso accettati non si possono commutare ; perchè in tal caso ha egli acquistato diritto alla cosa nel voto promessa. Ciò chiaro apparisce dalla Bolla di Benedetto, in cui dice di dare la facoltà di commutare i voti, ma eccettuati sempre, *quae a tertio acceptata fuerint*. Può anche il confessor giubbligare commutare le promesse fatte ai Santi, che volgarmente appellansi voti, sebbene in realtà non sieno tali.

Quanto ai voti penali fatti per preservarsi dal peccato il Ferrari nella sua Biblioteca c. *Iubilaeum*, art. 2, n. 40, dice assolutamente che il confessore giubbligare gli può commutare, quand' anco fossero voti di castità e di religione, come se taluno solito a bestemmiare dicesse, fo voto di farmi religioso se mai più bestemmierò. La ragione, che ne apporta, si è, perchè tal fatta di voti non procede dall' affetto di religione nè dall' amore della castità, ma dalla volontà di por freno, e come mezzo al fine contemplato di non più bestemmiar, ubbriarsi, ecc. Quindi, soggiugne, siffatto voto non è propriamente voto di religione o di castità, ma bensì di punizione : perocchè direttamente piuttosto questi fa voto di non bestemmiare, di non ubbriarsi, ec.

Elegge egli quindi la religione come pena, e non come materia, che promettasi a Dio assolutamente e per affetto alla religione ed allo stato religioso, il che propriamente spetta al voto. Adunque tali voti si possono commutare.

Ma dica ciocchè vuole il Ferrari cogli Autori da lui citati a favore della sua opinione, questa dottrina almeno così assolutamente, non è vera, nè si può seguire. Imperciocchè Benedetto XIV, il quale certamente ha allargata più degli altri suoi predecessori la mano nel suo Giubbileo, nel dare la facoltà di commutare i voti, eccettua chiaramente e precisamente nella sua Bolla *Benedictus Deus* i voti penali preservativi dal peccato: « *Exceptis, etc., necnon poenalibus, quae praeservativa a peccato nuncupantur.* » Non si possono adunque commutare questi voti penali. Dissi, che non è vera la dottrina del Ferrari almeno così *assolutamente*, ossia generalmente presa, com' egli la propone e la sostiene; perchè lo stesso Pontefice dà facoltà di commutare anche siffatti voti nel caso, e solo caso, in cui la commutazione futura si giudichi tale, che non raffreni meno dal commettere il peccato di quello avrebbe fatto la primiera materia del voto. Ecco le sue parole dopo immediatamente riferite: « *Nisi commutatio futura judicetur ejusmodi, ut non minus a peccato committendo refrænnet, quam prior voti materia.* » Trattandosi di voti penali di cose ordinarie e meno perfette non sarà forse difficile di rinvenire cose più efficaci o ugualmente efficaci per allontanar dal peccato, in cui commutarli senza veruno scapito. Ma se si tratta dei due mentovati voti di religione, e di castità perpetua, quando mai si potrà ritrovar cosa, in cui commutarli, che ugualmente possa giovare a tener lungi dal peccato chi gli ha fatti! Sembra a me, che ognuno di sana mente dirà essere cose al sommo difficile e quasi impossibile; e quindi, che il caso in pratica non sarà mai. Ma oltracciò il Sommo Pontefice aveva già un momento innanzi, nel dare la podestà di commutare i voti, aveva, dissi, espressamente eccettuati i due voti di castità, e di religione: adunque quando dà poi la facoltà di commutare in tal caso i voti penali, parla dei voti d' altro genere e materia, nè intende comprendere nemmeno per ombra questi due voti già assolutamente eccettuati. Senza far violenza alle parole della Bolla non si può dire altrimenti. La ragione

del Ferrari punto non conchiude. È vero, che chi per non più cadere nel peccato di bestemmiare o di ubbriacarsi fa voto di religione, cioè di farsi religioso se mai più bestemmiarà, o si ubbriacherà: elegge questo voto come freno, o come mezzo per ottenere il suo intento di non più cadere in esso peccato. Ma che perciò? Ne siegue egli forse, che il suo voto non sia un vero voto di religione, sebbene condizionato? E che, commesso il peccato, non passi in voto di religione assoluto? Niuno lo dirà mai. Se è vero voto di religione, adunque non si può commutare, perchè è espressamente eccettuato. E dicasi lo stesso del voto di castità perpetua. Niuno adunque deve fidarsi di seguire in pratica la dottrina del Ferrari.

Eccettuati tali voti, tutti gli altri possono essere dal confessore giubilare commutati; e quindi anche il voto di non chiedere la commutazione del già fatto, o dei già fatti, come comunemente insegnano i Teologi. La ragione è, sì perchè la privata intenzion del votante non può privare il superiore della sua autorità e giurisdizione; sì perchè può accadere, che siffatto voto non possa osservarsi senza grave pregiudizio di chi lo ha fatto; e sì ancora finalmente perchè molti col Sanchez sono d' opinione, essere questo voto in sè irritato e nullo, come il voto di non dar prestito, di non far sicurezza, ecc., perchè sebbene tali voti in certe circostanze possano essere *de meliori bono*, e però in tal caso validi, fatti però generalmente non sono *de meliori bono*, e quindi di niun valore. Ma checchessia di questa opinione, dovendo la grazia del Giubbileo interpretarsi, purchè sanamente, largamente, non v' ha ragione di non estenderla a questo caso.

Dissi, che eccettuati i voti di castità e di religione, tutti gli altri in virtù del Giubbileo si possono commutare. Ma debbo aggiugnere, che per qualche annessa circostanza possono anche talvolta esser dal confessor giubilare commutati. Il caso sarebbe, se un figliuolo avesse fatto voto o di religione o di castità perpetua prima d' esser giunto alla pubertà; perchè prima di questo tempo la deliberazione è imperfetta, e quindi imperfetta è anche la promessa; ed è questa la ragione, per cui i giovanetti prima della pubertà non possono eleggere uno stato di sua natura perpetuo, quale si è il matrimoniale. Così pure può essere commutato il voto alternativo, ossia disgiuntivo,

quando una parte di esso è commutabile, come sarebbe quello di chi dicesse: fo voto e prometto a Dio o di farmi religioso, o di fare un pellegrinaggio; perchè « *in alternativis*, come si legge nel *cap. In alternativis 70 del Reg. jur. in 6, debitoris est electio, et sufficit alterum adimpleri.* » Così la comune sentenza dei Teologi. E quello pure di ricevere gli ordini sacri, mentre non è riservato, perchè non è per anco voto di castità, ma solamente di ricevere gli ordini, nel ricevimento dei quali si fa il voto di castità; nè agli ordini sacri è di sua natura annessa la osservanza della castità. Il voto parimenti di non congiungersi in matrimonio; perchè non è voto di castità totale, il che ricercasi alla riserva. E finalmente anche il voto di non chiedere il debito, anche fatto di mutuo consenso dei conjugi; perchè nemmeno questo è di castità assoluta e totale.

La commutazione de' voti non può farsi se non se dal confessore eletto, perchè così stabiliscono le Bolle giubbilari. Ma si tratta di sapere se questi possa solamente commutarli dopo ascoltata la confessione, nel che non si accordano i Teologi. Alcuni presso il Diana sostengono non ricercarsi la previa confessione; perchè, dicono, non v' ha connessione alcuna fra la commutazione, e la confessione *ex natura rei*, ossia in virtù di Bolla Pontificia, la quale non parla della confessione da farsi previamente.

Ma questa è un' opinione che non può ammettersi per verun modo. Imperciocchè, e perchè mai esige il Pontefice, nel concedere la facoltà di commutare i voti, che il penitente per la commutazione di essi ricorra ad un confessore approvato, se non se perchè un sacerdote stesso deve far l' ufficio insieme e di confessore e di commutante? Non è egli vero, che spessissimo l' intima cognizione del penitente giova assaissimo per commutar molto meglio il voto della persona? Che più? Le Bolle stesse giubbilari lo esigono. Quelle di Sisto V dicono: « *Qui confessionibus eorum diligenter auditis, eos absolvat, vota commutet, etc.* » E Benedetto XIV, nella sua Bolla giubilare *Convocatis*, §. 25, così chiaramente si esprime: « *Advertant insuper, (confessarii,) prae dictas absolutiones, commutationes, dispensationes non posse exerceri extra sacramentum confessionis.* » Quindi si deve tenere come cosa certa, che il confessore giubilare non può fuori di confessione

siccome assolvere dalle censure, così neppure commutare i voti. Dal che si deve coll' Azorio e con altri inferire, che il confessor giubilare non può commutare a sè stesso i suoi proprii voti, se non se in cosa certamente ed evidentemente migliore, il che può fare ognuno. La commutazione de' voti, come la dispensa è certamente atto di giurisdizione; e questa non può da chicchessia esercitarsi in sè medesimo.

Ma potrà almeno il confessor giubilare riservarsi ad altro tempo, anche fuori del tempo del Giubbileo, a surrogare altra materia a quella del voto, dicendo al penitente dopo udita la sua confessione, io intendo in adesso di commutare, e commuto il tale tuo voto in quella cosa, che ti dirò da qui ad una o più settimane? Dico che sì; perchè nulla v' ha di male, se il confessore, per esaminare meglio la cosa e considerare ben bene e la qualità della materia, e le circostanze della persona, opera così. Anzi così facendo, opera prudentemente, onde non errare nella sostituzione d' altra materia.

Sussisterà poi in tal caso l' obbligazione del primo voto fino a tanto venga fatta la sostituzione di altra opera alla materia del primo voto? Rispondono che no alcuni Teologi della Germania. La loro ragione si è, perchè supponendosi già fatta la commutazione del voto, già è estinta la sua obbligazione, e n' è altra succeduta, non già però d' altra opera, che *hic et nunc* debba prestarsi, mentre prima che venga determinata non può adempiersi, ma di accettare quell' opera, che dal confessore verrà sostituita. Ma a noi e ad altri molti non piace questa dottrina. Primamente perchè, la commutazione, che non è *hic et nunc simpliciter absoluta*, com' è quella del caso nostro, ma puramente condizionale, non toglie il primo vincolo. Ed a vero dire, quale sarà mai il prudente ministro di Gesù Cristo, che dica tranquillamente al suo penitente: « Hai fatto voto di digiunare » tre giorni per ogni settimana, te lo commuto in quell' opera, che ti » stabilirò da qui a quattro settimane; e frattanto tu sei libero, mangia e bevi quanto ti piace? » 2. Perchè la commutazione deve farsi in cosa moralmente equivalente: l' opera, che non si fa, ma si farà poi, non è un' equivalente all' opera che attualmente si farebbe: ed è cosa chiara, che nel caso testè espresso interviene oltre la commutazione anche la dispensa del voto per quattro settimane, in cui nè si digiuna,

nè si fa altra opera al digiuno sostituita. Interviene adunque una dispensa del voto parziale. Ma la dispensa ai confessori giubbilari è interdetta. 3. Perchè altramente ne seguirebbe, che se il confessore o per cagione d' infermità o d' altro impedimento per tre o quattro mesi non determini al penitente veruna nuova opera, questi per tutto questo tempo sarebbe immune dalla esecuzione del voto. Chi mai dirà ciò essere cosa a Dio grata? Non manchi pertanto il confessore nel fare commutazione nella detta maniera di dichiarar sempre al penitente, che sussisterà il vincolo del primo voto fino a tanto venga in suo luogo sostituita e fissata altra materia.

Cercano qui i teologi, se possa il confessore, terminato il tempo del Giubbileo, commutar ad un penitente, che ha già lucrato il Giubbileo, un voto, di cui nella sua confessione non erasi ricordato, o ricordatosene, per giusto motivo non ne aveva domandata la commutazione. Gli Autori su tal punto sono divisi. Alcuni col Sanchez dicono che sì; ed altri col Suarez rispondono che no. Ma io penso, che non si debba perder tempo nel ventilare questa, a mio parere, ridicola quistione. Imperciocchè chi mai sarà quel penitente, il quale pazzamente si ponga in testa di potere dopo dieci e venti anni, per aver lucrato una volta il Giubbileo, farsi commutare o dal medesimo sacerdote, da cui in allora si è confessato, o da un altro, se quegli è morto o assente, un voto, di cui in allora non si è ricordato, o non ha creduto ben fatto di farselo commutare? Sa ognuno, o deve saperlo, che il privilegio ossia facoltà di commutare i voti è ristretta al tempo del Giubbileo, ed è stata conceduta per allettare i fedeli all' acquisto dell' indulgenza. Adunque passato il tempo del Giubbileo, è estinto il privilegio. Quindi è, che quel confessore, il quale in tempo di Giubbileo avesse commutato due voti del Penitente, non potrebbe dopo commutare il terzo, di cui il penitente erasi dimenticato di chiedere la commutazione, o aveva avuto in allora buone ragioni di non chiederla; perchè in una cosa nemmeno incominciata il confessore non ha veruna autorità.

Ma potrà almeno il confessore giubilare commutare, durante il Giubbileo, i voti d' un suo penitente, il quale fino dalla prima settimana ha già lucrato l' indulgenza? Sembra che sì, perchè la Bolla,



che concede d'assolvere dalle censure, e dai casi riservati una sola volta, non ha nulla che limiti ad una sola volta la permissione di commutare i voti: perocchè accorda, che la persona si elegga un confessore, il quale *hac vice* possa assolverla dalle censure; e che inoltre possa commutarle i voti, *necnon vota quaecumque, etc., commutare*. Adunque può questo confessore eletto assolvere bensì una sola volta dalle censure; ma può commutare i voti fino a tanto dura il Giubbileo.

È valida, o no la commutazione dei voti fatta a favore d'una persona, la quale o con sua colpa o senza colpa non ha poi lucrato il Giubbileo per non aver adempite le opere prescritte? Neppure su questo vanno d'accordo gli Autori. Ma noi, senza badare alle loro diverse e contrarie opinioni, di buon grado si appigliamo alla sentenza di Benedetto XIV, e con esso lui diciamo francamente, che è valida siffatta commutazione. Ecco le sue parole nella già lodata Costituzione *Convocatis*, §. 54. « *Absolutiones a censuris . . . commutationes item colorum, dispensationes juxta concessas hoc anno respectivas facultates semel obtentae permanent in suo vigore, etiamsi contigerit, illum qui illas jam obtinuerat, mutato postea, quod prius habuerat, sincero et serio proposito Jubilaeum hoc lucrandi, et proinde reliqua ad id lucrandum necessaria opera adimplendi, de eodem Jubilaeo consequendo amplius non laborare.* » Replica egli stesso anche più chiaramente nell'altra sua Bolla *Benedictus Deus*, §. *Caeterum*, ove dice così: « *Si quis autem post obtentas vigore praesentium absolutiones a censuris, aut VOTORUM COMMUTATIONES, seu dispensationes praedictas, serium illud ac sincerum ad id alias requisitum propositum ejusdem Jubilaei lucrandi, ac proinde reliqua ad id lucrandum necessaria opera adimplendi mutaverint, licet propter idipsum a peccati reatu immunes censerì vix possint, nihilominus hujusmodi absolutiones, COMMUTATIONES, et dispensationes ab ipsis cum praedicta dispositione obtentas in suo vigore persistere decernimus, et declaramus.* » Più chiaro di così non si può parlare. Intorno a quei, che dopo aver impetrato la grazia della commutazione in forza del Giubbileo, cui avevano una vera intenzione di lucrare, poscia, cangiato pensiero, ommettono di lucrarlo, dice molto bene il sapientissimo Pontefice, che « a

*peccati reatu immunes censerì vix possunt.* » Chi può mai dubitare di questa sua dottrina? Diffatti o ciò fanno per disprezzo, e tutti, confessano, che sono rei di peccato mortale. O ciò fanno non per disprezzo, ma per colpevole pigrizia e negligenza, o non curanza; e in tal caso non possono certamente scusarsi da peccato almeno veniale secondo alcuni; ma, secondo il Suarez ed altri non pochi, eglino peccano mortalmente. Eccone la ragione, che mi sembra assai forte. Chi accetta un favore o una grazia, che ha annessa una certa condizione, promette tacitamente di adempiere questa condizione, nè può, se la materia è grave, a ciò mancare senza grave peccato. Ora il penitente, di cui il confessore in tempo di Giubbileo commuta i voti, accetta un favore ai fedeli proposto soltanto sotto la condizione che prestando le opere prescritte ne conseguiscano la grazia. Adunque chi poi non le presta e non guadagna la indulgenza, pecca gravemente.

Se poi taluno si facesse commutare dal confessore i voti senza intenzione di lucrare il Giubbileo, per costui non sarebbe nemmeno valida la commutazione. La ragione è perchè non è concessa la facoltà di commutare i voti, come quella di assolvere dalle censure e dai casi riservati, se non se a favore di chi vuole acquistar il Giubbileo; il che manifestamente consta da tutte le già citate Bolle: « *Qui praesens Jubilaeum*, dice Benedetto nella Bolla *Benedictus Deus*, *consequi sincere, et serio statuerint, atque ex hoc animo ipsum lucrandi, et reliqua opera ad id necessaria adimplendi ad confessionem apud ipsos* (cioè ai confessori giubbilari eletti) *peragendam accedant.* » Adunque quei, che non hanno questo sincero e serio proposito non possono essere nè sono in conto alcuno partecipi di queste grazie; e quindi la commutazione de' voti per essi fatta non vale nulla, e nulla giova loro.

Può egli il confessore giubilare commutare i voti in cosa più dolce, e pur anche in cosa minore? Rispondo, che può commutarli in cosa al penitente più dolce, ma non già in cosa minore. Della prima parte non si può dubitare: perocchè appena può immaginarsi a che altro fine permittasi dal Sommo Pontefice la permutazione dei voti, se questo non è per sollevare in tale guisa chi gli ha fatti col commutarli in cosa a lui più dolce, più facile, e più comoda. Ma

non perciò si possono commutare in cosa moralmente minore, che è la seconda parte della proposizione. Eccone l' evidente ragione. Cosa è la commutazione? Non altro, che *la sostituzione d' una opera onesta in luogo di un' altra con voto promessa, saldo e fermo rimanendo lo stesso vincolo del voto*. Questa è della commutazione la vera definizione. Ora se l' opera sostituita non è moralmente uguale all' opera promessa, già non è più commutazione, ma una dispensa parziale, di cui non si dà la facoltà ai confessori giubbilari. Adunque non si può da essi commutare il voto in cosa moralmente minore. Quindi quel confessore, il quale commutasse il voto di un digiuno nella recita, p. e., di un *Pater noster*, oltrepasserebbe enormemente i limiti della sua autorità, perchè darebbe una quasi totale dispensa in luogo di fare una commutazione. In questa cosa per altro non occorre troppo assottigliare, ma convien procedere con buona fede e commutare il voto fatto in cosa che sembri presso a poco dello stesso o ugual peso; mentre appena si può da chicchessia bilanciare fisicamente l' uguaglianza d' un' opera coll' altra: e non di rado avviene che un' opera che ad una persona è leggiera, è pesante e gravosa ad un' altra. Provvidamente per togliere su tal punto le ansietà e gli scrupoli Benedetto XIV decretò nel suo Giubbileo, che fosse lecito *vota dispensando commutare*.

Nei Giubbilei ricercasi causa per commutare i voti? Sì certamente, perchè la commutazione ha a farsi sapientemente e religiosamente; al che ricercasi un ragionevole motivo. Ma quali poi sono queste cause? Eccole. 1. Allorchè con gran difficoltà, e quindi poco piamente il voto si adempie. 2. Quando è di poca utilità la esecuzione del voto. 3. Quando la nuova condizione e stato del votante ricerca nuovi rimedii; ed altre cause di simil fatta. Ma siccome ciò dipende dalle circostanze di luogo, di tempo, di persona, non può fissarsi veruna regola certa ed universale per tutti i casi. Aggiugnerò soltanto, che una ben ragionevole causa della commutazione si è la scarsa deliberazione avuta nel fare il voto; cioè quando il voto è stato fatto abbastanza indeliberatamente, può commutarsi.

Quando il penitente, che ha un animo sincero di lucrare il Giubbileo domanda per una causa legittima la commutazione di qualche

suo voto, è egli tenuto il confessore a compiacerlo? Rispondo, che si certamente, ed anche assolutamente parlando sotto grave peccato, perchè il penitente in forza del Giubbileo ha diritto a tale commutazione. Ma alcuni autori sono di parere, che il confessore soddisfi bastevolmente a questa sua obbligazione col mandare questo suo penitente, se si conosce poco esperto in tal fatta di cose, ad altro sacro ministro più pratico e più dotto, il quale faccia la commutazione. Nè io veggio che abbia a rigettarsi questa loro opinione: perocchè poco o nulla monta da chi i voti vengano commutati; o piuttosto da chi venga sostituita del voto la nuova materia, purchè ciò facciasi con legittima autorità.

§. V. *Della sospensione solita farsi nell' Anno Santo delle Indulgenze, e delle facoltà dai papi ai Regolari concesse.*

Sono soliti i Romani Pontefici nelle Bolle del Giubbileo Romano, ossia dell' Anno Santo, sospendere le altre indulgenze, ed anco i privilegi e le facoltà ai Regolari concesse per risolvere dai casi riservati alla Santa Sede, e per commutare i voti. Quindi qui per non ridire le cose già dette altro non faremo che apportare le parole di Benedetto XIV nella Bolla del Giubbileo del 1750, che incomincia, *Cum nos nuper*, dalle quali chiaro apparisce quali indulgenze sussistano l' Anno Santo, e quali sieno sospese. Dice adunque: « *Praeservatis ac firmis remanentibus indulgentiis concessis in articulo mortis, ac facultatibus, seu indultis illas impertiendi. . . iisque pariter, quas Benedictus XIII cunctis fidelibus Salutationem Angelicam, seu alias praeces de tempore mane aut meridie seu vespere ad campanae pulsum, de genu, vel juxta dierum ac temporum rationem stando recitantibus. . . . atque aliis etiam, quas Innocentius XI et Innocentius XII fidelibus SS. Eucharistiae Sacramentum, cum ad infirmos defertur, devote comitantibus, vel lumen aut facem per alios ea occasione deferendum, seu deferendam mittentibus, similiter concesserunt. . . . Item salvis et firmis remanentibus indulgentiis Altarium privilegiatorum pro fidelibus defunctis, aliisque eodem modo pro solis ipsis defunctis concessis; atque etiam aliis quibuscumque indulgentiis et peccatorum remissionibus alias pro vivis*

*concessis ad effectum dumtaxat, ut Christi fideles illas animabus fidelium defunctorum, quae Deo in charitate conjunctae ab hac luce migraverint, per modum suffragii directe applicare valeant. »*

A riserva delle qui espresse tutte le altre indulgenze sono sospese poichè soggiugne : « *Caeteras omnes et singulas indulgentias tam plenarias quam non plenarias. . . . suspendimus et suspensas esse declaramus. »*

Venendo all' altra parte, cioè alle facultà ai regolari concesse sì di assolvere dai casi alla Sede Apostolica riservati e di commutare i voti : sono pertanto sospese in tempo di Giubbileo queste loro facultà ? Ecco il punto della quistione. Il Layman, ed il Lugo con altri pretendono e sostengono, che sospese rimangono soltanto quelle facultà, le quali sono state concesse in vista e in ordine alle indulgenze, cioè affinchè possano i fedeli lucrare l' indulgenza esposta in quei dati luoghi ; ma che restino tali facultà fuori di questo caso.

Ma questa è una dottrina, che non si può per verun modo abbracciare nè nella pratica seguire. Ommessi per brevità gli altri argomenti, mi contenterò di tre soli, ma del tutto convincenti. Primamente la formola della sospensione, che ha invalso da Gregorio XIII fino ai giorni nostri, è del seguente tenore : « *Omnes et singulas indulgentias. . . . ac facultates et indulta absolvendi, etc. Conventibus, magistris, superioribus, et tam saecularibus quam quorumvis etiam mendicantium ordinum regularibus personis suspendimus. »* Queste parole sono troppo chiare, e senza loro fare una manifesta violenza non si possono intendere in altro senso che di una sospensione generale. 2. Non solamente non è mai uscita dalla sacra congregazione veruna dichiarazione favorevole su tal punto ai regolari, ma anzi discutendosi l' anno 1675, in una congregazione particolare il seguente dubbio : « *An per Bullam suspensionis indulgentiarum et facultatum ac indultorum absolvendi a casibus reservatis extra Urbem factorum cuilibet personae saeculari et regulari intelligatur de facultatibus et indultis absolvendi ad consequendas indulgentias tantum, vel absolute loquendo ; taliter quod Episcopi, missionarii et officiales inquisitionis ad quinquennium, vel etiam penitentiarii in perpetuum in dicersis dioecesibus a Summis Pontificibus instituti teneantur ab usu earum facultatum,*

durante Anno Sancto? Clemente X, secondo il parere e voto della predetta Congregazione, dichiarò che restano soltanto illese le facoltà dei missionarii, e dei ministri della sacra Inquisizione in ordine ad assolvere dai casi riservati; ma che dell' altre nel dubbio proposto espresse non vuole si faccia veruna novità. Adunque giacchè *exceptio firmat regulam in contrarium*, pei casi non eccettuati si deve tener per certo essere sospesi nell' Anno Santo i privilegi dei regolari.

Ma la dottrina del sapientissimo pontefice Benedetto XIV, che servirà per terzo argomento, mette l' ultima mano a questo punto, e ne fa svanire qualsivoglia scrupolo e dubbiozza. Egli adunque nella sua Bolla già citata « *Cum nos nuper*, preserva bensì dalla sospensione, *facultates Officii Inquisitionis, missionariorum quoque et ministrorum, qui ab eodem tribunali, seu a Congregatione propagandae fidei adversus haeresim deputati fuerint:* » e così pure le facoltà, « *quae ab officio poenitentiae apostolicae missionariis in locis missionum, earumque occasione ab ipsis exercendae, conclusae fuerint:* » e pur anco le facoltà « *tam episcoporum in suis respective dioecesibus circa dispensationes et absolutiones suorum subditorum in casibus occultis etiam Apostolicae Sedi reservatis, prout ipsis a sacra Tridentina Synodo seu alias etiam in publicis a jure communi ecclesiastico et ab eadem Apostolica Sede pro certis personis et casibus indultae, permissaeque dignoscuntur; quam etiam superiorum ordinum regularium in regulares sibi subjectos. Verum caeteras facultates et indulta absolvendi etiam e casibus Sedi Apostolicae reservatis. . . . seu relaxandi censuras, commutandi vota, aut dispensandi etiam super irregularitatibus et impedimentis quibusvis ecclesiis, monasteriis, hospitalibus, etiam S. Joannis Hierosolymitani domibus, militiis, ordinibus, etiam mendicantium, congregationibus etiam saecularibus* » sospende e dichiara sospese. Ciò essendo così, chi sarà mai di sua eterna salute sì poco sollecito e curante, che voglia in pratica seguire la opinione contraria? Penso che niuno.

Consta per altro dalle riferite parole della Bolla di Benedetto, che, sebbene sieno sospesi in quell' anno ai regolari i loro privilegi di assolvere dai casi papali, e di commutare i voti rispetto alle persone secolari, è però lasciata ai superiori regolari la podestà di ciò fare riguardo ai loro sudditi religiosi; mentre dice chiaramente, che

preserva tanto le facoltà de' Vescovi, *quam etiam superiorum ordinum regularium in regulares sibi subjectos.*

Qui però si può ricercare, se la sospensione delle facoltà ai regolari concesse spetti anche a que' regolari quali trovansi in Roma durante il Giubbileo dell' anno santo. Alla qual ricerca rispondo che no, appoggiato all' autorità dello stesso pontefice Benedetto XIV, il quale nel suo Giubbileo dell' anno 1750, ha tolto di mezzo su tal punto ogni dubbio col dichiarare: « *Suspensio facultatum absolvendi, etc. non comprehendit ipsam romanam urbem, in qua hoc maxime anno prae-stat operariorum copiam non imminui, etc.* » Così egli. Ma, come già si disse fin da principio le Bolle de' Papi sul Giubbileo non sono sempre del medesimo tenore ; e quindi è necessario sempre consultarle e in questo punto e in altri, onde non mettersi a pericolo di errare con far uso di quelle facoltà che non sono concesse. È nondimeno cosa assai probabile, che su tal punto, e negli altri toccanti i privilegi e le facoltà di assolvere dai casi riservati, di dispensare dall' irregolarità occulta contratta per la violazione delle censure, e di commutare i voti, i Pontefici di lui successori a lui ed alle sue Bolle si uniformeranno, come difatti si è in tutto e per tutto uniformato il sommo pontefice Pio VI, nella sua Bolla, *Summa Dei in nos beniguitate*, per cui estende il Giubbileo dell' anno 1775, a tutto l' orbe cattolico. « Questo Giubbileo del 1775, era stato intimato da Clemente XIV, suo immediato antecessore, come consta dalla sua Bolla, che incomincia *Salutis nostrae* del dì 14 maggio 1774, ma prevenuto dalla morte, non avendo potuto eseguirlo fu poi da Pio VI, appena innalzato alla cattedra di S. Pietro, effettuato coll' aprimento delle Porte Sante fatto li 26 febbrajo 1775. » Io ho letto e considerato attentamente l' anzidetta Bolla e quanto alla concessione delle facoltà di assolvere dai casi e censure riservate, e di dispensare dalla già detta occulta irregolarità, e di commutare i voti, e l' ho trovata del tutto conforme alle riferite Bolle di Benedetto XIV, estensive del Giubbileo del 1750. Quindi mi giova credere, che anche i futuri Pontefici non si dipartiranno dalle vie di Benedetto sapientemente tenute e pienamente vi si conformeranno.

Restano poi sospese e le indulgenze, e queste facoltà dal principio

dei primi vesperi del Natale fino al terminare dei vesperi medesimi del seguente anno, in cui ha fine la sospensione; e ciò secondo la più probabile e comune sentenza senza una speciale rivocazione della sospensione. La ragione è, perchè Clemente VIII e gli altri Pontefici suoi successori dichiarano di sospendere tali cose durante soltanto l' Anno Santo: e ciò che non si sospende se non per un anno, spirato questo, termina la sospensione, e rivivono le indulgenze e le facoltà.

*Intorno alla natura del Giubbileo, ed alle cose che si ricercano per acquistarlo.*

### C A S O 1.º

Un Pellegrino passando per una diocesi, ove è aperto il Giubbileo, pensa di lucrarlo, e poi ritornato alla sua patria, e trovando aperto egualmente il Giubbileo crede di poterlo lucrare altra volta. Cercasi: 1. Se il Giubbileo nelle Diocesi sia per i soli abitanti, od anche pei pellegrini? 2. Se il Giubbileo si possa lucrare più d'una volta? 3. Se i viaggiatori possono lucrarlo dopo il loro ritorno? 4. Se si possa applicare l' indulgenza del Giubbileo ad un altro?

Al 1. Per più ragioni sostengo che i pellegrini possono lucrare il Giubbileo in quei luoghi ov' è aperto. 1. Perchè le grazie Pontificie concesse ad un luogo si estendono non solo agli abitanti del luogo stesso, ma anche ai forastieri e pellegrini. 2. Perchè il Giubbileo non è una grazia personale, ma locale, inquanto che è necessaria pel conseguimento di esso la visita di tale o tal altra chiesa. 3. Perchè i Vescovi, interpreti legittimi delle grazie Pontificie, hanno sempre pubblicato nella loro diocesi il Giubbileo senza distinguere abitante da pellegrino. 4. Perchè se altrimenti fosse i vagabondi, cioè quei che non hanno patria determinata, non potrebbero acquistare giammai il Giubbileo.

Al 1. Si può acquistare il Giubbileo più d'una volta quanto all' Indulgenza plenaria, ma non quanto agli altri favori che vi sono aggiunti, cioè all' assoluzione dalle censure e dai casi riservati di bel nuovo contratti, ed alla commutazione dei voti. Lo dice Benedetto XIV, nella sua Bolla *Convocatis* in questi termini: « *Qui hoc anno*



*sancto bis aut pluries omnia et singula Jubilaei opera . . . iteraverit, bis quoque aut pluries poterit hoc anni sancti Jubilaeum lucrari. Nos enim habita ratione annui spatii, ad quod hujusmodi Jubilaeum protenditur, ita de apostolica liberalitatis plenitudine concedimus. Hoc tamen declarantes, neminem posse, nisi semel, idest prima tantum vice frui, seu potiri favoribus huic Jubilaeo adjunctis ».*

Al 5. Come nei Giubbilei convien sempre osservare i termini della Bolla Pontificia, con cui vengono concessi, così se nella Bolla si fa espressa menzione de' viaggiatori, i quali non arrivano in tempo che il Giubbileo è aperto, e si accorda ai medesimi poterlo lucrare al loro ritorno, in tal caso egli è evidente che godono di questa grazia, quand' anche arrivino fuori di tempo; se poi non si fa questa eccezione, per essi è parimenti manifesto che non si può presumerla. Nei Giubbilei pertanto dell' anno santo ordinariamente nulla si dice a loro favore, ma bensì nei Giubbilei *ad instar*, nei quali s' accorda ai Vescovi la facoltà di procurare loro questa grazia. Quindi se il Vescovo nella pubblicazione ha determinato un tempo per i viaggiatori, oltre a quello fissato pel Giubbileo della loro diocesi, possono essi conseguirlo ritornando in patria entro quel tempo; se poi non lo ha stabilito, pensano alcuni che ciò nullastante possano lucrarlo. Ma questa opinione è piuttosto pia che certa, ed in conseguenza deve ciascuno, quanto più presto può, rimettersi in patria, ed incominciare le opere prescritte, onde con qualche certezza partecipare di sì prezioso tesoro.

Al 4. Quando il Sommo Pontefice accorda che si applichi l' indulgenza ad altri o vivo o morto, si può applicare il Giubbileo a vantaggio altrui. Ma è da notarsi che per altra persona viva non lo ha giammai egli concesso, perch' è indegno di essere suffragato quegli che può da se solo suffragarsi, e nemmeno ha concesso a suffragio de' defunti, ma sempre a solo spiritual vantaggio di chi adempie religiosamente l' opere che ha prescritto.

MONS. CALCAGNO.

#### C A S O 2.º

Un contadino ricerca se vi sia obbligo preciso di lucrare il Giubbileo. Quale dev' essere la risposta a questo quesito?

Obbligo preciso non v'ha di lucrare il Giubbileo, poichè la Chiesa l'offre come una grazia ed un favore, non già come un peso, che cade sotto precetto. Alla domanda per altro del contadino si può soggiungere, che può appena in pratica avvenire, che si trascuri senza peccato di conseguire una grazia sì grande. Diffatti prescindendo dal disprezzo, che non può esservi senza peccato mortale, qual torpore, e qual negligenza del proprio bene spirituale non vi sarebbe in chi le trascurasse? Privarsi di tanta grazia non è lo stesso, che stimar assai poco ciò che giova allo spirito? Chi ama davvero la propria salute niente trascura di quanto a quella conduce. Che deve dirsi del Giubbileo, col quale si lucra un' indulgenza plenaria? Inoltre questa trascuratezza potrebbe essere di scandalo. Se dunque non v'ha precetto da cui derivi un obbligo preciso di lucrare il Giubbileo, ha però un' obbligazione di lucrarlo che nasce dal proprio spirituale interesse.

BENEDETTO XIV.

#### C A S O 5.º

Cercasi 1. Quali opere sieno prescritte pel conseguimento del Giubbileo? 2. Se possa lucrarlo una persona, che ha fatto tutte le opere prescritte a riserva della confessione e comunione, ma non può essere assolta nell' ultimo giorno, perchè si trova, sebbene più volte ammonita, in una prossima occasione di peccato? 3. Se possa lucrarlo altra persona, che nell' ultimo giorno non ha adempito veruna delle opere ingiunte, nè può comunicarsi per aver rotto il digiuno?

Al 1. L'opere che sogliono prescriversi pel conseguimento del Giubbileo sono le seguenti: 1. La contrizione e confessione. 2. La partecipazione della SS. Eucaristia. 3. La visita di certe chiese, e le preghiere da farsi in esse. 4. Le limosine. 5. I digiuni. Intorno poi la pratica di queste opere devono osservarsi più cose. È necessario che sieno fatte onestamente ed almeno immune da peccato mortale. 2. Bisogna farle interamente, poichè sebbene un' omissione leggierissima non apporti verun notabile detrimento, avrebbe però a nuocere un' omissione rilevante. 3. Devono eseguirsi entro il tempo stabilito, cioè entro l'anno se si tratta del Giubbileo romano, ed entro le due settimane od i sei mesi se trattasi del Giubbileo straordinario.

4. I tre digiuni sono sempre prescritti entro una settimana. 5. Nulla importa, che si adempia tutto con certo ordine, quando l'ordine stesso non sia ingiunto dal sommo Pontefice. La sola confessione deve premettersi alla comunione, per chi ha bisogno. 6. L'opere prescritte possono adempiersi in qualsivoglia luogo eccettuata la visita delle chiese, che non può farsi se non nelle chiese stabilite dall'ordinario. 7. Si deve procurare di praticare le opere prescritte coll'intenzione di lucrare il Giubbileo (il che per altro da alcuni discreti Teologi vien giudicato quasi certamente non necessario) e di pregare secondo la mente del sommo Pontefice, cioè per promuovere e conservare la pace fra i principi cristiani, per l'estirpazione dell'eresie, per l'esaltamento e bisogni di santa Chiesa. 8. Finalmente niuno di proprio arbitrio può cangiare le dette opere in altre migliori, ma il solo confessore, quando vi sia un motivo giusto, può commutarle almeno in eguali.

Al 2. Le Bolle del Giubbileo accordano al confessore la facoltà di prorogarlo a chi ha qualche impedimento per ricevere l'assoluzione sacramentale, purchè però sia disposto ad eseguire quanto egli prescrive. Il confessore adunque prescriva alla persona di abbandonare quanto prima l'occasione di peccato, e dopo un tempo congruo l'assolva eziandio dai riservati, se ne ha, in vigore della facoltà concessagli, come se non fosse passato il Giubbileo; e lo renda così partecipe di tanta grazia. Imperciocchè pel giudizio incominciato per via della confessione entro il tempo del Giubbileo, il confessore ha diritto di compierlo, ed il penitente ha quello di riconciliarsi con Dio pel sacramento. Così hanno dichiarato i sommi Pontefici S. Pio V, Gregorio XIII e Sisto V, per attestazione del Vega presso il Mazzuchelli *de Cas. reserv. disp. 1, q. 4, dist. 21, num. 81.*

Al 3. Anche questa persona può ricevere il Giubbileo quantunque avesse o messo con piena volontà le opere prescritte, anche con animo di non lucrare il Giubbileo, purchè ritratti il suo proponimento, e dentro il termine dello stesso Giubbileo incominci almeno la confessione. La ragione si è, perchè da un canto non essendo scorso il termine può il confessore prorogarle il Giubbileo, e dall'altro colla ritrattazione non è più volontario impedimento a compiere l'opere

prescritte. Infatti questa persona è simile ad un infermo, od a chi ha qualche involontario impedimento per cui non può eseguire l'opere ingiunte, ai quali può il confessore o commutare le stesse opere, oppure prorogarne l'esecuzione. Così il Pozzobonelli, *de Poenit. q. 6, art. 5*. Si noti però, che stabilito il tempo dal confessore, si deve entro di esso e compiere quanto prescrive il Giubbileo, ed anche la confessione. Ma di ciò diremo allora, che parleremo delle facoltà accordate al confessore in tempo di Giubbileo.

SCARPAZZA.

## C A S O 4.°

Remigio per lucrare il Giubbileo si confessa, e poscia prima di compiere le opere prescritte cade sventuratamente in grave peccato. Cercasi se per lucrare il Giubbileo debba nuovamente confessarsi?

La confessione è prescritta nelle Bolle dei Pontefici, ed è sempre necessaria quand' anche non prescritta in chi ritrovandosi in peccato mortale vuole acquistare l'indulgenza con certezza e sicurezza. È assai difficile la contrizione perfetta, ed è cosa dubbiosa se la confessione in chi è lordo di mortal colpa sia ricercata dal Pontefice se non per modo di condizione, almeno per disposizione al conseguimento del Giubbileo, come lo è al ricevimento dell'Eucaristia. Se poi la confessione sia necessaria in chi ha nell'anima soltanto venialità, convien ponderare l'espressione della Bolla. È necessaria la confessione se viene ordinata come condizione, perchè non si riceve la grazia senza adempiere le condizioni, cui la grazia stessa è legata, e non è necessaria allora che viene prescritta per modo di disposizione, sì perchè la confessione semplicemente detta s'intende dei peccati mortali, sì perchè sembra che tanto sia necessaria la confessione quanto lo è per ricevere l'Eucaristia, dal che ne deriva che siccome non siamo tenuti a confessarsi prima di accostarsi all'altare, qualora non siamo rei fuorchè di venialità, così non lo siamo per lucrare un'indulgenza, cui la confessione ci è imposta per sola disposizione. Benedetto XIV nel suo Giubbileo ha tolta di mezzo ogni ambiguità dicendo. « *Quum confessio Sacramentalis in hoc Jubilaeo sit opus in-junctum, peragenda eadem erit etiam ab eo qui solis peccatis venialibus*

*teneatur, si hoc Jubilaeum velit.* • È poi certissimo, che una confessione sacrilega non basta, ma è necessario, che la confessione sia valida.

Ciò premesso, che dovrà dirsi nel nostro caso? Rispondo francamente che Remigio deve di nuovo confessarsi 1. perchè non avendo lucrato il Giubbileo deve per lucrarlo rimuoverlo da sè ogni obice, qual è il peccato, che dopo la confessione ha commesso; 2. perchè se ha colla prima confessione soddisfatto alla condizione ingiunta nella Bolla del Giubbileo, deve nullameno soddisfare alla disposizione necessaria per l'acquisto di esso; 3. Perchè è difficile la contrizione perfetta, e quindi senza la confessione non può avere una morale certezza di aver acquistato la grazia. Così con altri il Suarez, *disput. 52, sect. 3*, la cui sentenza dice Benedetto XIV essere appoggiata a solidi fondamenti.

SUAREZ.

#### C A S O 5.°

Lo stesso Remigio ritorna dal suo confessore, e si accusa del suo peccato, ma non ottiene l'assoluzione. Acquista ciò nondimeno la grazia del Giubbileo?

S'egli è veramente contrito, e se fu ingiustamente privato dell'assoluzione, risponde un dotto Autore, che ciò nullaoostante consegue il Giubbileo, perchè egli ha adempiuto, come si suppone, alle opere prescritte, perchè la Bolla del Giubbileo esige, che si depongano i peccati a piè del confessore, ma non che vengano assolti, perchè finalmente potrebbe avvenire, che taluno contro sua volontà venisse privato della grazia del Giubbileo. Questa opinione per altro non mi pare sicura, tanto più, che vi sono degli Autori, che insegnano il contrario, com'è il Pignatelli nel suo libro del Giubbileo del 1700, *cap. 6, dub. 23*. Per mio parere adunque dovrebbe Remigio avendo tempo ricorrere ad altro confessore, ed, in mancanza di tempo o di confessori, pregar quello cui si presentò, a prorogargli il Giubbileo, come può farsi a chi è legittimamente impedito. Egli per verità è appunto in tale circostanza, tanto non potendo essere assolto, quanto non volendolo iniquamente assolvere il confessore.

SUAREZ.

## C A S O 6.°

Cercasi se quando il tempo del Giubbileo è di quindici giorni, in cui l'ultimo giorno suole cadere in domenica, basti per lucrarlo il confessarsi in questa domenica?

È certo che per lucrare il Giubbileo non è necessario adempiere le opere ingiunte coll'ordine stesso, che vengono indicate nella Bolla pontificia. Così si raccoglie dalla pratica e consuetudine dei fedeli, e così sembra, che debba intendersi, poichè l'ordine non appartiene alla sostanza. Anche i Dottori sono concordi su questo punto ad eccezione di alcuni pochi, cioè del Cajetano, del Navarro e di Natale Alessandro. Da ciò pertanto si deduce che la confessione come opera ingiunta può differirsi alla domenica, colla quale vien chiuso il Giubbileo, eccettuato però il caso, che fosse dessa richiesta dallo stato della persona, vale a dire, che le fosse necessario per rimettersi in grazia, poichè allora converrebbe, che fosse premessa almeno all'ultima delle opere, che resta a praticarsi.

Ma se il Giubbileo viene accordato per due settimane, come si potrà lucrarlo nella domenica terza? Questo giorno non deve considerarsi come principio di un'altra settimana? No, sì perchè questa terza domenica per privilegio particolare si computa come il compimento della settimana precedente, secondo che insegnano il Cardinal Delugo, ed altri; sì perchè la consuetudine istessa, ottima interprete delle leggi e dei privilegi, ha sempre approvato una tal dilazione.

Per altro è in pratica da suggerirsi, che la confessione sia la prima delle opere ingiunte, onde poter con queste ottenere da Dio forza di meritare, e maggior efficacia d'impetrare. S. Carlo Borromeo, e dopo di esso Benedetto XIV nella sua Enciclica *ad minores poenitentiariorum* desiderava pure, che la confessione fosse premessa all'altre opere. Miglior cosa poi è il confessarsi una volta sul bel principio, e l'altra verso la fine del Giubbileo.

SCARPAZZA.

## C A S O 7.°

Antonio ha seguito tutte le opere prescritte, eccettuata la comunione; ed essendo l'ultimo giorno, mentre sta per accostarsi al sacro altare, gli sovviene di aver inavvertentemente inghiottito un poco di acqua; pel contrario Giovanni fa la comunione, ma informe, perchè avendo commesso un peccato mortale dopo la confessione, non si cura nemmeno di espiarlo colla contrizione, riputandolo peccato leggiero. Cercasi se Antonio possa supplire al difetto della comunione per lucrare il Giubbileo, e se Giovanni lo abbia veramente lucrato?

Al 1. Antonio può ricorrere al suo confessore, ed esposta la circostanza pregarlo a commutargli la comunione in altra opera pia, od a prorogargli il Giubbileo. Se ha questa facoltà il confessore per le persone legittimamente impediti, e per quelle che sono incapaci d'assoluzione, perchè non l'avrà per soccorrere ad Antonio che senza colpa, cioè per un difetto involontario non può ricevere il Giubbileo? Non è desso legittimamente impedito? Dunque può avere questa grazia.

Al 2. È certo presso tutti, contro il Suarez e l'Enriquez, che colla comunione sacrilega non si può ricevere il Giubbileo, come con simile comunione non si può soddisfare al precetto pasquale, come pure definì Innocenzo XI condannando questa proposizione. • *Praecepto communionis annuae satisfit per sacrilegam Domini manducationem.* • E per verità è mai da suppersi che il sommo Pontefice accordi ai sacrileghi la grazia e l'indulgenza del Giubbileo? Ma se la comunione non è sacrilega, ed è soltanto informe, sarà ella sufficiente a quest'effetto? Il P. Viva sostiene, che non può esserlo, perchè quantunque le altre opere ingiunte, eseguite fuori dello stato di grazia, possono giovare all'acquisto della grazia, ciò tuttavia non può dirsi della comunione, la quale giova soltanto allora, che nodrisce l'anima spiritualmente, ed in conseguenza, quando è piamente e santamente fatta. Contuttociò mi pare nel nostro caso, che si debba distinguere col Tournely, e con qualche altro Autore. Se Giovanni non ebbe verun dolore di quel peccato, egli non ha per verun conto lucrato il Giubbileo,

perchè l'ultima opera dev'essere fatta in grazia così, che, come tutti confessano, non suffraga in ciò veruna ignoranza anche invincibile. Se poi ebbe quel dolore, il quale unito alla comunione produce *per accidente* nell'anima la grazia prima, com' insegnano i Teologi di comune consenso, egli in tal caso ha lucrato l'indulgenza, perchè ha fatto una comunione utile e fruttuosa, e con essa si è posto in grazia. Questa distinzione però non si oppone punto alla dottrina del P. Viva, conciossiachè egli parla della comunione informè, e tale non è quella, che sebbene *per accidente* nullameno conferisce la vita e la grazia.

SCARPAZZA.

### C A S O 8.°

Andrea udendo essere stato pubblicato il Giubbileo stabilisce di non intervenire alle processioni, ed invece di visitare le chiese. Cercasi se possa ommettere d'intervenire alle processioni, e possa ad esse supplire colla visita delle chiese?

Le Bolle de' Sommi Pontefici, colle quali essi pubblicano il Giubbileo, ordinarimente comandano agli ordinarii, ed a quei tutti, che hanno cura di anime, d'intimare al clero ed al popolo di fare solenni processioni. Contuttociò osservando il prescritto delle Bolle medesime, pur si vede, che non v'è obbligo preciso d'intervenire alle processioni, poichè parlano coll'alternativa: « *Qui processioni interfuerint, aut Ecclosias visitaverint.* » Può dunque Andrea lucrare il Giubbileo visitando le chiese senza intervenire alle processioni. Si deve però sempre osservare il tenore dell'Apostolica concessione, perocchè può darsi, che il Sommo Pontefice ricerchi e l'una e l'altra azione, e può darsi, che dispensi da alcune visite quei tutti, che intervengono ad una sola processione, e da tutte le visite quei che intervengono a due, od a tre processioni.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 9.°

Lucillo omette una sola delle visite delle chiese, e Terenzio ne visita due in un giorno, e due in un altro. Cercasi 1. Se acquistino il Giubbileo? 2. Se il confessore possa per giusti motivi minorare il numero delle visite? 3. In che consistano queste?



Al 1. Nè Lucillo, nè Terenzio lucrano il Giubbileo. Il primo manca ad una condizione voluta dal Pontefice, la quale deve strettamente osservarsi; ed il secondo non adempie parimenti la condizione, come insegnano più comunemente i Teologi col Navarro. Diffatti la pratica costante dei fedeli, interprete legittima delle leggi, come viene stabilito nel *cap. 8, de Consuetudine*, dichiara che le quattro visite debbono farsi tutte in un solo giorno, e che quindi non acquista il Giubbileo chi le divide in due o più giorni. Benedetto XIV nella sua Enciclica *In hac Constitutione* così apre la sua mente: « *Diem intra quem basilicarum visitatio compleri debet, liberum est incipere sive a vesperis diei praecedentis usque ad vespertina crepuscula sequentis diei, sive a media nocte ad mediam noctem.* » Si può dunque ricevere il Giubbileo tanto facendo le visite dai primi vesperi fino ai secondi di un solo giorno, quanto facendole dall' una all' altra mezza notte, e non altrimenti.

Al 2. Il Vescovo non solo può, ma anche deve ai confessori accordare la facoltà di minorare il numero delle visite, quando lo esigano giusti motivi, e ciò perchè non potendo egli per sè medesimo invigilare a tutte le cose, è necessario che ne commetta ad altri più minuta di esse la cura, onde non avvenga che taluno resti privo della grazia del Giubbileo, od ansioso ed incerto intorno al conseguirla. Ciò si raccoglie eziandio dalla pratica costante della Chiesa, secondo la quale i Vescovi concedono tali facoltà, che vengono poi dai confessori dispensate.

Al 3. Le visite consistono in portarsi alle chiese destinate, ed ivi trattenersi colla mente a Dio e colla recita delle preghiere. È molto conveniente, che il viaggio stesso sia fatto con sentimenti di pietà, ma questo non è necessario. Non è neppur necessario, che le visite sieno fatte in istato di grazia, il che però è desiderabile, ma è ben necessario che l' anima aborrisca e detesti il peccato, ed è necessario lo stato di grazia, quando la visita è l' ultima opera, che si pratica di quelle prescritte. Il viaggio può farsi a piedi, ed a cavallo, benchè è certo, che una maggior molestia e fatica ha presso Dio il suo peso. L' orazione poi non deve essere soltanto mentale, ma anche vocale, poichè Benedetto XIV, nella sua Costituzione *Convocatis* dice:

• *Qui sola mente ad fines designatos devote orare voluerit, laudandus est; aliquam tamen etiam vocalem orationem adjungat.* • Se il Sommo Pontefice non determina le preghiere da recitarsi, si dovranno dire almeno 5 volte il *Pater* e l' *Ave*. Può bastare una preghiera minore, ma se Dio nel Giubbileo versa a larga mano la sua grazia, chi mai avrà ad essere ristretto nel pregarlo! Finalmente è cosa assai ben fatta, ch' almeno nella visita della prima chiesa si preghi per tutti quei motivi, che vengono dal Pontefice espressi, sebbene ciò non sia di necessità, e basti il pregare per essi generalmente.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 10.º

Un ricco signore sapendo esservi l' elemosina fra le opere ingiunte, la fa tenuissimamente. Cercasi: 1. Se basti qualsivoglia limosina in qualunque genere di persone per lucrare il Giubbileo? 2. Se debbano farla anche gli stessi veri poveri? 3. Se basti la limosina fatta ad un finto povero?

Al 1. Sostiene il-Pasqualigo q. 133, che qualunque piccola limosina basti in qualsivoglia persona, perchè chi dà una piccola cosa in limosina adempie alla legge di far limosina. Contraria però è la sentenza di altri Dottori, poichè la limosina nel Giubbileo viene come tutte le altre opere prescritta secondo le regole della prudenza. Chi dirà mai, che operi prudentemente un ricco signore, che potendo dare dieci zecchini dà solo due soldi? Vi sono poi dei Teologi i quali vogliono, che sieno ponderate le parole della Bolla Pontificia, e questa sembra l' opinione più probabile. Talvolta il Pontefice dice: • *Qui dederit eleemosynam, ovvero, Qui dederit juxta devotionem et arbitrium, oppure, Prout cuique sua devotio;* e talvolta così si esprime: *Qui dederit eleemosynam quantum pro sua cuique facultate visum fuerit.* • Nei primi casi lucra il Giubbileo anche quegli che fa un' elemosina minore di quello che comportano le sue forze; ma non nell' ultimo, in cui si vuole, che sia corrispondente alla facoltà.

Al 2. È di parere il Navarro, che la prescrizione della limosina non sia fatta pei veri poveri, e pei religiosi, che sono incapaci di osservarla, ma gli altri Dottori comunemente insegnano, che senza la

limosina quando non venga questa in altra pia opera cangiata, non si possa lucrare il Giubbileo. La ragione che apportano si è, che la limosina forma parte delle condizioni, colle quali vien concesso il Giubbileo, cosicchè in quella guisa, che non si può lucrarlo ommettendo la comunione ed il digiuno, così non si può acquistarlo tralasciando la limosina. Aggiungono, che niuno è tanto povero da non poter dare nemmeno un soldo. Questa opinione sembra la più sicura. Che se vi fosse un tal povero, che nulla affatto potesse dare, allora dovrebbe il confessore commutargli la limosina in altra pia opera. Il Pontefice non può giammai volere l'impossibile, e quindi siccome intende che agli infermi venga cangiato il digiuno, così deve crederci, che voglia pei veri poveri incapaci a far limosina, che questa opera pia venga loro commutata in altra santa azione, onde per involontario difetto non restino privi di tanto tesoro.

Al 3. È comune dottrina, che colla limosina si trasferisce il dominio. Ma ciò non si avvera, allorchè la limosina è fatta ad un finto povero, poichè non s'intende di darla ad un falso, ma ad un vero bisognoso. Dunque non è limosina quella che taluno ingannato dispensa a chi non è povero. Basta ella poi a lucrare il Giubbileo? Rispondo di sì, perchè per limosina, secondo il sentimento della Chiesa, s'intende qualunque cosa venga data con intenzione di far del bene al prossimo, e di sollevare la mendicizia. Chi pertanto fa limosina ad un ricco, che crede povero, adempie al dover suo, perchè intende di soccorrerlo, e non di aumentare ciò che ha. Acquista dunque il Giubbileo anche chi dispensa il suo ad un finto bisognoso, e lo acquista anche dispensandolo ad un Angelo sotto forma di mendico. Aggiungo, che in tali casi supplisce misericordiosamente il Signore, come supplisce qualora il difetto nell'opera pia non dipenda dagli uomini, ma è contro la loro volontà.

SCARPAZZA.

#### C A S O 11.º

Alessio abbonda nell'elemosine, sì perchè altri adempiano le opere prescritte che omette, sì perchè facciano con divozione quelle ch'egli ha malamente fatte. Cercasi se acquisti il Giubbileo?

S. Tommaso 4 *sent.*, *dist.* 20, a. 3, q. 2, ad 3, dimostra, che per lucrare le indulgenze è necessario compiere le opere, per le quali vengono concesse. S. Cipriano, *Epist.* 10, vuole, che si dia l'indulgenza a quei fra i caduti, *quos ipsi*, cioè i confessori, cui indirizza la lettera citata, *videtis, quos nostis, quorum poenitentiam scitis*. E più chiaramente ripete la medesima nel *lib. de lapsis*, scrivendo: « *Si precem toto corde quis faciat, si veris poenitentiae lamentationibus, et lachrymis ingeniscat, si ad veniam delicti sui Dominum justis et continuis operibus inflectat, misereri talium potest . . . Poenitenti, roganti, operanti potest clementer ignoscere.* » Similmente parlano gli altri santi Padri a senso di quanto fu prescritto da varii Concilii, e secondo la formula, che usavasi anticamente di concedere l'indulgenza, cioè *vere poenitentibus*, colle quali parole, come nota il Cajetano, *Tract.* 10 *de suscipient. Indulg.*, viene senza dubbio a significarsi: « *Indulgentiam non consequi poenitentes negligentes, sed poenitentes sollicitos, qui soli sunt veri poenitentes.* »

Ora, che dovrà dirsi di Alessio? Se l'omissione di una anche piccola parte sostanziale dell'opere ingiunte fa sì, che non si acquisti il Giubbileo, potrà mai egli lucrarlo? Dice il Pignatelli, *cap.* 3, *dub.* 7, *Jubil.* « che se per l'acquisto della indulgenza s'imponesse la recita di un Rosario, chi tralasciasse un' *Ave Maria* non conseguirebbe l'indulgenza, consistendo il Rosario in un certo numero d' *Ave Maria*, delle quali toltane una, si distrugge la forma dell'opera ingiunta. Non così per altro se la parte tralasciata non sia sostanziale, ma accidentale, allora tal mancanza siccome non toglie la sostanza dell'opera, così non toglie la forma con la quale è conceduta l'indulgenza, come se nell'offizio si omette la recita di un' *Ave Maria*, quando l'uffizio fosse l'opera ingiunta. » Se così è, chi può determinare con certezza quale omissione impedisca il frutto del Giubbileo? Quello eh'è certo presso di tutti gli è, che un'omissione volontaria anche di piccola cosa, fa sì che non si acquistino le indulgenze. Alessio dunque s'inganna se pretende con omissioni, e con opere malamente fatte di lucrare la grazia del Giubbileo.

Si aggiunga, che le opere buone malamente fatte si convertono in peccati, perchè contrarie allo spirito della Chiesa, che le comanda,

e che per lo meno si devono giudicare come non fatte. Ma Alessio risponde che colle sue limosine abbondanti supplisce a tutto. Felici i ricchi, se ciò fosse vero! Le opere prescritte, come dimostra il Suarez 3 p., tit. 4, dist. 53, § 1, n. 7, importano un' obbligazione personale in chi vuol conseguire il Giubbileo. Le Bolle de' Pontefici ordinano, che si prieghi, che si digiuni, che si visitino le chiese se si vuol acquistare l' indulgenza, e non che si faccia pregare, digiunare, ecc. L' elemosina sola può farsi per altrui mano, se per altro la concessione apostolica non richieda anche l' azione della persona. Così il Pignatelli, *l. l.*, dub. 4. Ecco tolto l' inganno di Alessio, e confermato sufficientemente come non lucra il Giubbileo.

PIGNATELLI.

### C A S O 12.°

Emilio, pubblicato il Giubbileo ricorre al suo parroco, e gli domanda: 1. Qual sorta di digiuno sia necessario per lucrarlo? 2. Se debbano digiunare anche i dispensati dal digiuno ecclesiastico per guadagnarlo? 3. Quando debbasi digiunare, cioè in qual tempo, ed in quali giorni? Che cosa dovrà il parroco rispondere?

Al 1. Risponderà il parroco, che si ricerca il digiuno stesso, che nella quaresima, ed in altri giorni viene prescritto dalla Chiesa. Nè si può dubitare che i Romani Pontefici ricerchino un digiuno diverso, quando essi non istabiliscono null' altro di particolare intorno a ciò. Quindi siccome in certi paesi si soddisfa al precetto del digiuno ecclesiastico, mangiando uova e latticini permessi da una legittima consuetudine, così in quei paesi medesimi con tale digiuno si può lucrare il Giubbileo. Lo stesso si deve dire di chi per giusto motivo fa la colazione sul mezzo giorno, e poi cena la sera.

Al 2. Quanto ai giovanetti non per anco giunti all' età di vent' un anni risponderà il parroco, che sono obbligati al digiuno, se vogliono essere partecipi di questa grazia, quando per altro o per troppa debolezza, o per altro notevole incomodo non sieno impotenti a digiunare, nel qual caso potrà il prudente confessore cangiar loro il digiuno in altra opera pia. Lo stesso deve dirsi di quei che per età, o per fisiche indisposizioni non possono affatto digiunare. L' impotenza

non fa sì, che si possa omettere l'opera ingiunta, ma è necessaria la commutazione dell'opera, perchè l'opera stessa è la condizione della concessione.

Quanto poi ai poveri, agli agricoltori, ed agli artefici, che sono scusati dal digiuno ecclesiastico, o perchè non possono unire una sola comestione, o perchè digiunando non possono tollerare quelle fatiche colle quali sostentano sè medesimi, e le loro famiglie, sebbene vi sia qualche Autore per altro benigno, che gli esenti dal digiuno del Giubbileo, nondimeno risponderà il parroco, che la più sicura e più comune dottrina si è, che a tali persone non si possa commutare il digiuno in altra opera, qualora senza notevole incomodo possano conciliare colla fatica il digiuno, oppure omettere il lavoro e digiunare. Quanti per verità non lasciano il loro mestiere per divertirsi, o per andare alle osterie ad ubbriacarsi? E non potranno lasciarlo per digiunare onde diventar partecipi di tanta grazia?

Al 3. Risponderà, che si deve digiunare entro il tempo stabilito del Giubbileo, entro la stessa settimana, e nei giorni nei quali il digiuno è prescritto. Quindi, se il Giubbileo comprende due settimane, non l'acquista chi digiuna due giorni della prima ed uno della seconda settimana o viceversa, e così chi in luogo del mercoledì digiuna il giovedì. La ragion è: 1. perchè ben ponderate le parole delle Bolle Apostoliche si conosce evidentemente, siccome concordemente dichiarano i Dottori, che i Sommi Pontefici ricercano il digiuno in una sola settimana, e nei giorni di mercoledì, venerdì e sabato, poichè dicono sempre: « *Qui feria IV, VI et sabbato primae, vel secundae, ovvero alterius ex duabus hebdomadis jejunaverint.* » 2. Perchè lo scopo del Pontefice si è, che col digiuno venga mortificata la carne, al che non poco giova il succedersi i digiuni l'uno all'altro prossimamente. 3. Perchè i digiuni del Giubbileo sono simili a quelli dei quattro tempi, che, secondo tutti, debbono osservarsi entro una stessa settimana.

Ma se in questi tre giorni occorresse una festa, oppure fosse il Giubbileo in tempo pasquale, si potrebbe differire il digiuno ad altro tempo, o commutarlo in altre opere pie? No, perchè sebbene i sacri Canoni non comandino il digiuno nei giorni più solenni, tuttavia lo

permettono in qualunque giorno per esercizio di virtù. Può per altro l'ordinario mutare il giorno, e stabilirne un altro per facilitare così l'acquisto delle indulgenze. Quanto al tempo pasquale si osservi, che Urbano VIII concesse il Giubbileo straordinario appunto in detto tempo, ingiungendo i tre consueti giorni di digiuno, e che lo stesso fece nella proroga del Giubbileo del 1634. SCARPAZZA.

## C A S O 13.º

Taziano pensa di soddisfare ai digiuni con quei delle quattro tempora di estate, giacchè quella settimana è compresa nel tempo del Giubbileo, che gli fu prorogato legittimamente, e di soddisfare alla comunione adempiendo il precetto pasquale. Cercasi se rettammente ?

La risposta a questo quesito si raccoglie dalla lettera, che in lingua italiana pubblicò l'immortale Benedetto XIV, la quale incomincia *Fra le fatiche*. Dopo aver egli riferito le varie sentenze dei Teologi su tal punto soggiunge: « Sembra però più equa l'opinione, che » nega potersi lucrare l'indulgenza con quelle opere, a cui taluno è » per altro titolo tenuto, quando chi impartisce l'indulgenza espressamente non dica, potersi essa lucrare anche con tali opere ; come » sarebbe, se fra l'ingiunte opere ponesse i tre digiuni, e volesse si » facessero nelle quattro tempora, p. e., di settembre. » Taziano è dunque in errore pensando di soddisfare ai digiuni con quei prescritti nelle quattro tempora, e lo è similmente volendo soddisfare alla comunione con quella, cui è tenuto pel precetto pasquale.

Debbono anzi i confessori avvertire, che nel commutare le opere ingiunte, quando il bisogno lo esige, non devono giammai prescrivere altre opere, cui il penitente per altro titolo è tenuto a prestare. Soggiunge perciò lo stesso Sommo Pontefice: « Non possono cangiarsi » al penitente ( le visite ) in opere pie, cui per altro titolo è tenuto » prestare, mentre qui trattasi di surrogazione, e secondo la regola » stabilita la cosa surrogata deve essere della stessa natura ed indole » con quella, a cui viene sostituita. Se adunque la visita delle basiliche » che è una cosa libera e non comandata da verun precetto, ma è

• un nuovo peso aggiunto pel conseguimento della indulgenza, l'opera surrogata non sarà della stessa natura e specie, se già cade sotto precetto, quando sia del numero di quelle opere, a cui il penitente per altro titolo è tenuto. • Da questa dichiarazione maggiormente risplende l'errore in cui versa Taziano. MONS. CALCAGNO.

## C A S O 14.°

Agostino in tutte le settimane, che continuò il Giubbileo, replicò tutte le opere ingiunte, perchè ha sentito da un predicatore, che chi ha ricevuto il Giubbileo torna nello stato in cui era dopo il battesimo, nè ha bisogno di fare altra penitenza. Cercasi se sia meglio il replicare le opere prescritte di quello sia il farle una sola volta, e se sia vera la dottrina del predicatore?

È meglio replicare le opere ingiunte di quello sia farle una sola volta, non già, come osserva S. Tommaso, 3 *Sent.*, *dist.* 10, *q.* 1, *a.* 5, *ad* 4, perchè si possa lucrare più volte la medesima indulgenza, sebbene l'indulgenza del Giubbileo si possa ricevere più d'una volta durante l'anno santo, come si è riflettuto, ma perchè una tal ripetizione può giovare per una più compita ed esatta soddisfazione, e per una disposizione ad ottenere con maggior merito l'indulgenza. Può anche darsi, che nella prima ed anche nella seconda volta non sia taluno sufficientemente disposto, sicchè ripetendo le opere nella terza o nella quarta, lucrì con maggior frutto la grazia. Tal è perciò la pratica delle persone pie, dietro a ciò che scrive Bonifazio VIII, *cap. Antiquorum Extr. de poenitent., et remission.*, ove dice: • *Unusquisque tamen plus merebitur, et indulgentiam efficacius consequetur, quis basilicas ipsas amplius et devotius frequentabit.* • Per questa parte adunque è lodevole Agostino.

Dove ha poi ritrovato il predicatore la dottrina suesposta? Non nella Scrittura, nè nella Tradizione, nè la Chiesa l'ha unquam insegnata. Che se taluno pel Giubbileo ritorna allo stato, in cui era dopo il battesimo, quanti peraltro sono quei, che per mancanza delle disposizioni dovute non arrivano a conseguirlo, oppure parzialmente soltanto l'ottengono? La dottrina del predicatore è tale, che distoglie



dal far penitenza, o ne diminuisce lo spirito, sicchè da questo lato merita di essere prescritta. Avrebbe egli dovuto piuttosto imitare il Precursore Battista, il quale nel predicare il grande Giubbileo a tutto il mondo pronunciò: « *Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum. Matth. 3.* » Nè con linguaggio diverso parlò Gesù Cristo medesimo. Ed intendono forse diversamente i Sommi Pontefici nell' usar della facoltà loro accordata dal Redentore? Essi dispensano le indulgenze per soccorrere alla nostra infermità, ed affinché pensiamo soddisfare a quella penitenza, che per la brevità della vita non possiamo compiere. Questo predicatore è di quei, che vengono da S. Basilio assomigliati a quegli osti che mescolano coll'acqua il vino, guastando la purezza della dottrina colle loro stravaganze: « *Cauponum instar adulterant, et corrumpunt, proprii ingenii commenta permiscentes ad perniciem auditorum . . . Per blandiloquia, et suaves sermones assentando, alunt ipsorum vitia in perditionem, per haec enervantes austeritatem, et vigorem Scripturarum, vitiosos utiliter perstringentem; ad auditorum subversionem enarrantes multimodam erga homines benignitatem plane ineruditam; condonationes item peccatorum nullo discretionis sale conditas, et alia quaedam ad capiendam occultorum gratiam; quibus maximopere effoeminant animas eorum, qui studiosae voluptates consecretantur.* » Si deve quindi avvertire Agostino, che se la dottrina del predicatore non è del tutto falsa, ella è però sconsigliata, e che per quanto fosse sicuro di aver ricevuto il Giubbileo (sicurezza che non può aversi senza una particolar rivelazione) egli nondimeno, e tutti i Cristiani, ancora non devono credere, come dice Sant'Antonino 1 p., tit. 10, cap. 3, § 4, che *propter has indulgentias generales minus teneantur agere poenitentiam in hac vita*, » dovendo anzi essere tutta l'intera vita del Cristiano una non interrotta penitenza, come dichiarò il sacro Concilio di Trento nella sess. 14. « *Tota vita Christiani perpetua poenitentia esse debet.* »

*Della podestà concessa ai confessori di assolvere dalle Censure,  
e Casi riservati.*

C A S O 1.º

Simplizio fautore degli eretici, Fabio, nominatamente scomunicato, nel tempo del Giubbileo si presentano ad un confessore approvato, ed, esposte le loro colpe, vengono licenziati senz' assoluzione, sebbene fossero pienamente disposti a riceverla. Cercasi se il confessore poteva assolverli validamente?

La riserva dell' Eresia estrinsecata non si estende ai ricevitori e fautori degli Eretici, nè a quelli che tengono o stampano i loro libri, nè a quei finalmente, che intorno alle cose di fede dubitano sospendendo il loro giudizio. Imperciocchè se per l' Eresia si ricerca l' errore dell' intelletto, e la pertinacia per parte della volontà, non possono dirsi eretici quei, che in qualunque modo li favoriscono senza abbracciare l' erronee loro massime. Dunque poteva il nostro confessore assolvere Simplicio, poichè per la Bolla del Giubbileo era fornito delle opportune facoltà. Così comunemente gli autori.

Quanto poi a Fabio, dico parimenti, che in virtù del Giubbileo poteva essere assolto, purchè *infra praescriptum tempus satisfecerit, aut cum partibus concordaverit*, come si esprime la Bolla *Benedictus Deus* di Benedetto XIV. Difatto desso pure non è eretico, e per ricevere il beneficio dell' assoluzione non gli resta fuorchè soddisfare la persona che ha offeso, cioè restituire la fama o la roba pel cui rubamento o lesione è stato scomunicato, e comporsi colla parte ingiuriata. Che se Fabio non poteva soddisfare, il confessore in tale circostanza prima di assolverlo poteva da lui ricercare una cauzione o contentarsi anche del giuramento che soddisferà. La ragione si è, perchè quando il Pontefice dice *satisfacta parte s'* intende sempre nel modo che può il penitente, nè si deve giammai ritenere ch' egli esiga una condizione impossibile.

MONS. CALCAGNO.

CASO 2.<sup>o</sup>

Un confessore ritiene di poter nel tempo del Giubbileo dispensare dalle irregolarità, come può assolvere dalle censure. È vera questa opinione?

Quest' opinione, secondo la comune dei Teologi, è falsa relativamente alle censure, che nascono *ex defectu* e viene ammessa dal Soto e dal Corduba per le censure, che hanno la loro origine dal delitto. Le ragioni sulle quali si appoggiano i detti Teologi sono, 1. perchè l'irregolarità *ex delictu* è una specie di censura, e perciò deve intendersi compresa nelle facoltà del Giubbileo; 2. perchè quand' anche non fosse una censura è tuttavia una pena ecclesiastica, dalla quale si può assolvere nel Giubbileo, permettendosi l'assoluzione dalle censure, e dalle pene inflitte dalla Chiesa. Ma la contraria opinione difesa dal Suarez e da moltissimi altri è la più sicura. Ritengono quindi questi Teologi, che il confessore non possa togliere nel Giubbileo se non quelle irregolarità, che cadono da sè medesime coll'assoluzione dalla censura, oppure quelle, sopra le quali il Pontefice espressamente accorda la facoltà. Le ragioni, che riferiscono sono le seguenti. 1. Le Bolle del Giubbileo concedono la potestà di assolvere dalla censura; ma la irregolarità nè è censura, nè può dirsi censura, come raccogliesi dal *cap. Quaerenti 20 de verb. significat.*; dunque non è compresa fra le facoltà del Giubbileo. 2. Tali Bolle concedono la facoltà di assolvere, ma non di dispensare; ma così è che le irregolarità si tolgono colla dispensa, e non coll'assoluzione; dunque, etc. 3. L'opinione contraria si oppone al diritto, alla tradizione degli antichi dottori, alla pratica della curia romana, ed alla stessa ragione, e la notificazione di Clemente X del dì 4 febbrajo 1675 non ci lascia alcun dubbio, poichè in essa dice il Pontefice: « *Se non intelligere aut dispensare, aut dare facultatem dispensandi, aut habilitandi, et in pristinum statum restituendi, quae ad irregularitatem publicam, aut occultam, vel notam, defectum, incapacitatem, et inhabilitatem, quomodocumque contractam spectant, nequidem in foro conscientiae.* » Che se nelle Bolle Apostoliche del Giubbileo si fa menzione di pene, non

si devono intendere giammai con questo nome le irregolarità, ma bensì altri generi di pene, p. e., quelle stabilite per l' apostasia dei religiosi, come hanno appunto concesso Clemente X, Benedetto XIII e Benedetto XIV. Dissi per altro, quando il Pontefice non accorda espressamente tal facoltà; poichè Benedetto XIV nella sua Costituzione *Convocatis* nell' anno del suo Giubbileo concesse di togliere la irregolarità nata dalla violazione occulta delle censure.

SCARPAZZA.

### C A S O 3.°

Un altro confessore pretende di poter assolvere nel tempo del Giubbileo la complice del suo peccato disonesto. È egli vero?

Lo affermano alcuni, purchè non vi sia pericolo di ricaduta. Dicono questi, che il confessore investito delle facoltà del Giubbileo è delegato Pontificio, sicchè per conseguenza può assolvere tutti quelli, cui può lo stesso Pontefice assolvere. Ma chi può mai seguire siffatta sentenza? Affinchè il confessore possa validamente assolvere, egli è chiaro, che dev' essere approvato, ed avere la podestà di giurisdizione su quelle persone, delle quali ascolta le confessioni. Ma chi è mai, che non sappia essere vietato di assolvere la sua complice di turpe delitto? Benedetto XIV nella sua Costituzione *Sacramentum Poenitentiae* ha levato *ipso jure* a qualunque sacerdote, fuori del caso di estrema necessità, qualsivoglia giurisdizione in ordine al complice, ed ha dichiarato affatto nulla l' assoluzione data dal complice confessore. Ha anzi espressamente dichiarato nell' indicata sua Bolla, che « *nec etiam in vi cujuscumque Jubilaei* possa mai chicchessia assolvere il complice in peccato disonesto fuori del punto di morte, « *utpote quo in hujusmodi peccati, et poenitentiae genere, jurisdictione careat, et absolvendi facultate a nobis privatus existat*. Dunque è falsa l' opinione del nostro confessore.

SCARPAZZA.

### C A S O 4.°

Un altro confessore crede di poter togliere le riserve e le censure nel tempo del Giubbileo anche fuori del Sacramento della penitenza. È vera o falsa la sua opinione?

È falsa, nè può togliere la riserva o la censura fuori del Sacramento se non il Superiore, che fece la riserva stessa, o fulminò la censura. Ciò è evidente dalle Bolle stesse del Giubbileo emanate da più Sommi Pontefici. Per non essere di troppo prolisso riferirò quanto ha dichiarato Sisto V e Benedetto XIV, il primo dei quali così parla : « *Auditis diligenter confessionibus dei penitenti eos absolvat,* » ed il secondo nella sua Bolla *Convocatis* ancor più espressamente dice « *Advertant insuper i confessori praedictas absolutiones, et dispensationes non posse a se exerceri extra Sacramentum confessionis.* La opinione dunque del nostro confessore è falsa.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 5.°

Febonio non essendo disposto a ricevere il Giubbileo entro il tempo stabilito viene dal confessore rimesso ad altro tempo e per l'assoluzione e pel conseguimento delle indulgenze. Cercasi se il confessore possa ciò fare ?

Rispondo che sì, e rispondo, che Febonio può essere assolto anche dai casi riservati tanto dal confessore dal quale fu rimesso, quanto da qualunque altro, purchè sia di quei confessori, ch' ebbero le facoltà del Giubbileo. La ragione si è, perchè il penitente può essere assolto finchè dura per lui il Giubbileo, ed ha il confessore la facoltà di prorogarglielo fino ad un tempo entro cui possa acquistarne la grazia. Ora il tempo del Giubbileo non ispira per Febonio sebbene spiri pegli altri, essendo stato per lui prorogato. Dunque può essere assolto, e può esserlo da qualunque confessore, che abbia avuto i privilegi del Giubbileo. Diffatti se il confessore cui è ricorso fosse morto, o mancasse dal luogo, avrebbe egli mai a rimanere privo della grazia del Giubbileo ? No per certo. Può dunque ricevere l'assoluzione da qualsivoglia confessore che fu approvato dal Vescovo pel Giubbileo.

SCARPAZZA.

### C A S O 6.°

Filiberto è stato assolto dai peccati riservati, ma non per anco lucrato il Giubbileo, cadde in un peccato parimente riservato. Cercasi:

1. Se potesse essere novellamente assolto? 2. Se potesse essere assolto anche allora, che avesse lucrato il Giubbileo?

Al 1. Rispondo che sì quanto alla prima parte, perchè può ognuno venir assolto dai peccati riservati ogni volta, che ciò è necessario per lucrare il Giubbileo; non così però relativamente alla seconda, perchè lucrato il Giubbileo, resta esaurita la facoltà del confessore. Usano per verità i Pontefici nell' accordare le facoltà tai termini, dai quali si raccoglie con evidenza, ch' essi concedono ai confessori il potere di assolvere dai peccati e dalle censure, affinchè i fedeli conseguiscano il Giubbileo e non più. « *In foro conscientiae una vice tantum ad hunc effectum.* » Dunque può essere nuovamente assolto quegli, che non ha per anco lucrato la grazia Apostolica, ma non già quegli, che l'ha conseguita, avvegnachè per questi stanno le voci *una vice tantum*, e per quello si devono considerare le espressioni *ad hunc effectum*, cioè per acquistare il Giubbileo. Quest' è pure il sentimento di Benedetto XIV, nella più volte citata sua Enciclica. ove espressamente dice, che se taluno dopo essersi confessato ricade in qualche peccato, e nella confessione se ne è dimenticato, deve di nuovo confessarsi, il che non potrebbe intendersi se dopo la prima assoluzione cessasse nel sacerdote l' autorità.

SCARPAZZA.

### C A S O 7.º

Pipino lucrato il Giubbileo ritorna al confessore, e gli dice di essersi dimenticato incolpevolmente un peccato soggetto a riserva. Può egli venir assolto?

È concorde l' opinione dei Teologi su questo punto, che possa venir assolto da qualunque confessore. La ragione si è, perchè da un canto nella confessione che fece Pipino, ha interpretativamente domandato al confessore l' assoluzione dei riservati, ed il confessore dall' altro per quanto era dal canto suo gliel' ha concessa. Siccome dunque in tal caso il confessore gli tolse indirettamente la colpa, così indirettamente gli tolse la riserva, e può quindi essere assolto da qualsivoglia confessore anche non approvato pel Giubbileo. Così il Sanchez, *de matrim.*, l. 8, disp. 15, num. 21; il Bonacina *de Sacram.*, disp. 5, quaest. 7, punct. 5. § 5, num. 8 ed altri.

SANCHEZ.

## CASO 8.°

Quirino essendo prossimo il Giubbileo si fa lecito di omettere dei peccati riservati col dire, che potrà subito essere assolto dai confessori approvati pel Giubbileo. Cercasi se possa conseguire il beneficio dell' assoluzione?

Quando Quirino sia veramente disposto, può il confessore privilegiata impartirgli l'assoluzione. Le Bolle dei Giubbilei non ammettono alcuna eccezione per quei che peccano colla fiducia di aver il beneficio degli stessi Giubbilei; e quand' esse non fanno quest' eccezione, non deve farla nemmeno il confessore. Così con ragione insegna il De Joris nel suo trattato *de Jubilaeo extraordinario, part. 3, q. 16, num. 13*, ove cita il Diana, il Bonacina ed altri. DE JORIS.

## CASO 9.°

Leovigildo dopo che fu assolto dalle censure e dai casi riservati, non adempì le opere prescritte pel conseguimento del Giubbileo. Cercasi: 1. Se ricada nelle stesse censure e riserve? 2. Se peccò gravemente per siffatta omissione?

Al 1. Rispondo che no, contro, l' Ugolino, perchè l' assoluzione non gli fu data *ad reincidentiam*. Ciò insegna Benedetto XIV, nella sua Costituzione *Convocatis* § 34, ove dice: « *Absolutiones a censuris . . . commutationes item votorum, dispensationes, juxta concessas hoc anno respectivas facultates, semel obtentae permanent in suo vigore, etiamsi contigerit illum, qui illas jam obtinueret, mutato postea, quod prius habuerat, sincero, et serio proposito Jubilaeum hoc lucrandi, ac proinde reliqua ad id lucrandum necessaria opera adimplendi de eodem Jubilaeo consequendo amplius non laborare.* »

Al 2. Se Leovigildo omette per disprezzo la pratica delle opere prescritte, convengono tutti, che pecca mortalmente; ma non convengono se questa omissione in lui non fosse unita al disprezzo. Tengono, che non pecca il Bonacina, ed il Sanchez, perchè nessuno gli ha imposto la legge di lucrare il Giubbileo: altri col Bossio vogliono

che peccati venialmente; ed il Suarez, il Vasquez, il Filiuccio, ed il Viva lo dichiarano reo di mortal colpa, perchè, come dicono, chi accetta, e riceve un favore annesso ad una data condizione, tacitamente, si obbliga di adempiere la condizione, nè può mancarvi senza grave peccato allorchè la materia è grave. Ora è o non è grave la materia nel caso nostro? Dunque Leovigildo ha mortalmente peccato. Si dirà forse, che Leovigildo nell' essere assolto dalle censure non ha incontrato con patto tacito il dovere di adempiere le opere prescritte, poichè se questo patto vi fosse, sarebbe egli ricaduto nelle stesse censure; ma così è, che nelle censure non è ricaduto come abbiamo esposto; dunque non ha incontrato nemmeno l' obbligo di praticare le opere ingiunte, nè omettendole può aver peccato. Ma io rispondo, che fu assolto in forza della persuasione, ch' ei fosse per adempiere le opere prescritte, e non sotto la condizione che violando la data promessa, ricadesse nelle censure medesime. Quindi non essendovi la condizione, non rivivono per lui le censure, ma violando la promessa non può scusarsi da peccato, e da peccato grave, essendo grave la materia.

BENEDETTO XIV.

#### C A S O 10.º

Scipione assolve un penitente, che, attese le disposizioni che in esso conobbe, non l' avrebbe assolto fuori del Giubbileo. Cercasi se fra le facoltà del Giubbileo vi sia anche quella di assolvere chi non è contrito?

Rispondo che no. Le facoltà del Giubbileo non si possono estendere a tanto, nè concedono ai confessori di potersi distaccare dalle regole ordinarie, che sono conformi alla intenzion della Chiesa, qual' è di procurare la conversione e salvezza dei peccatori. Scipione colla sua facilità ha ingannato il suo penitente, e se apparentemente lo ha assolto, non lo ha assolto, efficacemente. Doveva dunque rimmetterlo ad altro tempo, ed aspettare che la grazia del Signore avess a trionfare sopra il suo animo, e non già con tale connivenza lasciarlo nel suo peccato e dargli tempo a ricadere negli stessi delitti. « *Facilitas veniae*, dice S. Ambrogio nel *Salm. 1, 8, incentivum praebet delinquenti.* » La contrizione siccome è necessaria mai sempre per l' effetto



del Sacramento della Penitenza, così non lascia di essere egualmente necessaria nel tempo del Giubbileo. MONS. CALCAGNO.

## C A S O 1.°

*Intorno alla facoltà di commutare i voti.*

Una dama incontrò matrimonio dopo aver fatto voto a Dio di perpetua castità. 1. Quali voti possono commutare i confessori nel tempo del Giubbileo? 2. Se possa il confessore commutare il voto di questa dama?

Al 1. Dalle Bolle stesse, colle quali finora sono stati pubblicati i Giubbilei, si raccoglie, che non nei Giubbilei romani, ma in quelli *ad instar* si conferisce ai confessori la facoltà di commutare i voti colle seguenti o simili parole: • *Et insuper quaecumque vota (Religionis, et castitatis exceptis) in alia pia, et salutaria opera commutare valeant.* • Quindi ne segue: 1. Che eccettuati i voti di religione, e di castità, possono i confessori giubbilari commutare tutti gli altri voti, anche quelli della peregrinazione *ad limina Apostolorum, etc.* 2. Che quanto al voto di castità possono commutarlo quando non è di castità perpetua, ma per un dato tempo; come pure il voto di non maritarsi, di perseverare nello stato di vedovanza, di ricevere gli ordini sacri, perchè l'oggetto principale di questi voti non è castità, ma bensì di rimanere nello stato celibe, od in quello di vedovanza, o di ricevere il sacerdozio, 3. Che possono eziandio commutare i voti sì di religione, come di castità, sopra dei quali il Vescovo ha podestà ordinaria di dispensare o di commutare. 4. Che in fine il Vescovo per comune sentenza confermata dalla consuetudine, può talvolta dispensare o commutare i voti riservati al Sommo Pontefice, cioè allora che v'ha urgente necessità, per cui si può presumere, che il Papa accordi in tal caso al Vescovo il suo potere come sarebbe, se una persona legata da voto di perpetua castità avesse deflorata una donzella, e volesse maritarla prima che restasse infamata, e vi fosse il pericolo dell'infamia nella dilazione.

Al 2. Non può il confessore commutare il voto della dama, si perchè questa sentenza nelle descritte circostanze è la più comune fra i Dottori, e la più conforme alla pratica, e si perchè può il confessore nel Giubbileo commutare i voti, sopra dei quali il Vescovo esercita il diritto proprio, ma non quando fa le veci del Sommo Pontefice. Ora se nel nostro caso il Vescovo può dispensare per togliere l'urgente pericolo di peccare, e dispensando non agisce per propria autorità, ma per commissione altrui che per ragione e per consuetudine si presuma, ne segue che il confessore non può colle facoltà del Giubbileo commutare il voto della nostra dama. SCARPAZZA.

## C A S O 2.°

Remigio fe' voto di castità per un anno intero, e lo confermò con giuramento, e Sulpizio ha fatto simile voto vincolandosi con altro voto a non chiedere nè commutazione, nè dispensa. Dovendosi ambedue sollecitamente ammogliare, perchè la sposa loro futura, non vuole aspettare che passi l'anno del voto, cercasi, se nel Giubbileo possano dal confessore venir dispensati ?

Quanto a Remigio, il Suarez, il Viva od altri autori sostengono che possa il confessore commutare anche il voto confermato con giuramento, ma l'opposta sentenza è la più probabile. Infatti non vi ha dubbio, che per isciogliere un doppio vincolo si ricerca più ampia podestà di quella ch'è necessaria per isciogliere un vincolo semplice: il voto ed il giuramento sono due vincoli assai diversi: dunque il potere di sciorne uno, che suol darsi nel Giubbileo, non può estendersi a sciogliere l'altro qual è il giuramento. Inoltre Benedetto XIV, nella Bolla dell'anno 1750, diede espressamente la facoltà di commutare i voti confermati dal giuramento: « *Commutare possunt non solum vota nuda, sed et quae confirmata sunt juramento.* » Avrebbe mai questo Pontefice espressamente concessa tal facoltà, se fosse stata rinchiusa nella potestà generale di commutare i voti, come sostengono i sopraccitati autori ? Il voto adunque di Remigio non può essere commutato.

Quanto a Sulpizio, rispondono comunemente il Suarez e gli altri

dottori, che può il confessore commutare il voto che ha fatto, sebbene vincolato siasi coll' altro voto di non chiedere commutazione o dispensa. Eccone le ragioni : 1. perchè l' intenzione di chi fa il voto non può spogliare il Superiore della sua giurisdizione ; 5. perchè può facilmente avvenire, che un tal voto non possa osservarsi senza grave pregiudizio di chi l' ha fatto; 3. perchè molti pensano col Sanchez, contro il Silvestro ed altri, che questo voto per sè stesso sia nullo, com' è il voto generale ed assoluto di non fare alcun prestito o sicurtà. Comunque nullameno ciò sia, dovendosi interpretare largamente i privilegi del Giubileo, non v' ha luogo a dubitare che non si possano estendere al caso presente. Non vi sono infatti nella nostra ipotesi se non due voti, e nessuno di essi è eccettuato dal Pontefice. Può dunque il confessore per giusti e ragionevoli motivi commutarli, ed abilitare Sulpizio a celebrare il matrimonio.

SCARPAZZA.

### C A S O 3.º

Cassiano fece voto in onor di Dio, ed in sollievo del prossimo, di dare ogni mese una certa limosina ad un povero, il quale avendo inteso il suo voto, l' accettò. Egli stesso avea già prima fatto voto di religione, che gli era stato legittimamente cangiato in altra opera già non riservata al Sommo Pontefice. Chiedendo egli la commutazione di ambedue questi voti, cercasi se il confessore possa compiacerlo ?

Il primo voto di Cassiano può venir commutato nel tempo del Giubileo dal confessore approvato, quando la persona che in essa ha interesse non l' abbia accettata, ma non allora che questa lo ha accettato, come abbiamo nel caso nostro. Certamente il povero non ha alcun diritto alla limosina prima della sua accettazione, ma lo acquista e lo ha colla stessa accettazione. La commutazione quindi per Cassiano spoglierebbe il povero ingiustamente di un tal diritto, e perciò il confessore non può accordarla. Nè punto giova a Cassiano l' aver fatto il voto prima in onore di Dio, e secondariamente in vantaggio del prossimo, nè può, per conseguenza, come opina il Sanchez, venir commutato, perchè giusta la *Regola 42* del diritto in 6: « *Accessorium sequitur naturam principalis.* » Imperciocchè ogni voto si fa

primieramente a Dio, nè ciò s' ignora dai Pontefici, i quali per altro eccettuano espressamente dal beneficio della commutazione que' voti che cangiar non si ponno senza il pregiudizio del terzo. Se dunque valesse la ragione del Sanchez, l'eccezione predetta non avrebbe giammai luogo. La regola poi del diritto patisce mille eccezioni, come è noto ad ognuno. Molto più dunque deve darsi eccezione ove si tratta del danno del terzo.

Il secondo voto poi di Cassiano può commutarsi, perchè l'opera sostituita non è riservata, nè contro questa opinione ha luogo quel principio: « *Subrogatum sapit naturam rei cui subrogatur*; » conciossiachè questo principio si avvera di quelle cose che appartengono intrinsecamente alla cosa sostituita, e non a quelle che soltanto estrinsecamente la riguardano. Nella nostra ipotesi la cosa sostituita ha intrinsecamente la natura della prima in quanto che è atta al culto di Dio, ma l'essere o no riservata è una cosa affatto estrinseca ed accidentale. Può dunque Cassiano conseguire il beneficio della commutazione.

SANCHEZ.

## CASO 4.º

Adriano ricerca ad un confessore giubilare: 1. che per una causa legittima gli commuti un suo voto; 2. che glielo commuti in cosa minore e più dolce; 3. che ciò gli faccia fuori della confessione. Cercasi se sia obbligato il confessore alla prima richiesta, e possa compiacerlo alle altre due?

Al 1. Rispondo che sì, perchè quando il penitente ha una causa giusta, egli ha sempre diritto alla commutazione, nè può il confessore spogliarlo di questo suo diritto senza grave peccato, trattandosi di un oggetto di gran momento e di conseguenza. Si noti per altro, che se il confessore o per malizia, o per obblivione, non gli commuta il voto, egli sempre è tenuto ad adempierlo, perchè nè l'obblivione, nè la malizia, nè l'ignoranza distrugge i voti, e scioglie il penitente dall'obbligo di osservarli.

Al 2. Può il confessore compiacere Adriano commutando il voto in cosa più dolce, ma non in cosa minore, come insegnano il Soto, il Suarez, l'Azorio ed altri comunemente. La commutazione si defi-

nisce una sostituzione d' un' opera onesta in luogo d' un' altra promessa con voto, stando sempre fermo il legame stesso del voto. Egli è quindi che se la commutazione deve farsi per la difficoltà che incontra la persona nell' adempiere il voto, la sostituzione deve essere sempre di cosa al penitente più dolce, più comodo, ma non minore, perchè altrimenti non più vi sarebbe il legame stesso del voto. La materia sostituita alla prima deve sempre produrre, per quanto è possibile, lo stesso effetto, nè si deve considerare nel voto il fine generale soltanto della persona, che il fece, ch' è di lodar Dio, ma altresì il particolare, che può aver avuto, p. e., di porre un rimedio per guardarsi da un vizio, o per essere più esatta nell' esercizio di una virtù. Chi pertanto commutasse un digiuno nella recita di un' orazione domenicale, oltrepasserebbe i limiti della podestà conferitagli. Contuttociò il confessore non deve ricercare una rigorosa eguaglianza tra l' opera promessa e la sostituita, ma regolarsi con prudenza e procedere, come suol dirsi, *de bono et aequo*. Benedetto XIV, per rendere tranquilli gli animi, concedette nel suo Giubbileo di potere *vota dispensando commutare*.

Al 3. Il confessore non può compiacere Adriano, perciocchè se il Pontefice esige che il penitente per la commutazione dei voti ricorra ad un confessore approvato, egli è chiaro che il confessore deve fare e l' uffizio di confessore e di commutante, avvenendo spessissimo che l' intima cognizione del penitente giovi affinchè il voto venga meglio commutato. Le bolle stesse dei Giubbilei d' ordinario ricercano che la commutazione debba farsi udita la confessione, dicendo : « *Licentiam concedimus, ut sibi ad hunc effectum eligere possint confessorium, qui, eorum confessionibus auditis, licite valeat ipsos absolvere, nec non et vota commutare.* » Così si espresse Sisto V nella sua Bolla del Giubbileo, ove dice, che il confessore, *auditis diligenter confessionibus*, assolva i penitenti, e commuti i loro voti, e più chiaramente Benedetto XIV, nella sua Costituzione più volte citata, che incomincia *Convocatis*, nella quale : « *Advertant, dice (i confessori), praedictas absolutiones, commutationes, dispensationes non posse a se exerceri extra Sacramentum confessionis.* »

SCARPAZZA.

## CASO 5.°

Bernardino mentre si confessava pel Giubbileo non chiese al suo confessore la commutazione di un voto fatto, o perchè se ne dimenticò, o perchè non credette allora di chiederla, o perchè infine non avea quei motivi che poscia gli sopravvennero. Terminato il Giubbileo ricerca al confessore medesimo la commutazione. Cercasi se questi possa graziarlo ?

È ritenuto dagli autori comunemente che possa il confessore passato il tempo del Giubbileo sostituire una qualche opera a quella promessa col voto, quando egli durante il Giubbileo fu richiesto della commutazione, e per essere affollato dai penitenti, oppure per esaminare più maturamente le cose, si è riservato di fissare l'opera stessa da praticarsi in luogo di quella del voto; ma non convengono essi nel nostro caso, cioè, se possa farsi la commutazione quando il voto nel tempo del Giubbileo era andato in dimenticanza, o non se ne voleva chiedere la commutazione. Il Sanchez, il Layman con altri sostengono la parte affermativa, ed il Bonaccina, il Suarez, il Figliucci con altri Teologi difendono la negativa. Dicono i primi, che può il confessore commutare un tal voto, perchè sebbene le opere prescritte pel conseguimento del Giubbileo sieno legate ad un certo tempo, non lo è però il privilegio di sciogliere dai voti, leggendosi nelle Bolle: « *Concedimus ut possint hac vice tantum idoneos presbyteros approbatos eligere, qui eorum confessionibus diligenter auditis, licite valeant ipsos absolvere, etc. nec non et vota commutare.* » Ma soggiungono i secondi, che se da un canto è cosa affatto ridicola, che possano commutarsi i voti di una persona, che ha lucrato il Giubbileo anche dieci o venti anni dopo, dall'altro non è che i confessori giubbilari abbiano la facoltà di applicare i privilegii del Giubbileo, per essere soltanto confessori approvati, ma l'hanno ancora perchè sono eletti dai penitenti, che vogliono lucrarlo, dicendo le Bolle: « *Licentiam concedimus ut sibi ad hunc effectum eligere possint confessarium, qui eos hac vice absolvere valeat; et insuper vota commutare.* » Quindi, due essendo i privilegii, in forza dei quali il confessore può commutare i voti,

l'uno cioè per essere confessore giubilare, l'altro per essere eletto dal penitente; ne viene, che cessando e nel confessore e nel penitente il privilegio col cessare del Giubbileo, va a perdersi altresì la facoltà della commutazione. Durante adunque il Giubbileo e nella confessione fatta per lucrarlo può farsi la commutazione, e direi eziandio che probabilmente si possono commutare quei di una persona, che dopo aver fatta la confessione e di aver lucrato il Giubbileo, prima che spiri, s'accorge di aver un voto, e domanda al confessore la commutazione. Dissi probabilmente, poichè dicendo le Bolle « *hac vice absolvere valeat et insuper vota commutare,* » sembra che l'assoluzione dalle censure non possa darsi che una sola volta, e che la facoltà intorno ai voti perseveri nel confessore fino a che spira il tempo del Giubbileo. Checchè pertanto dica il Tournèli, non mi sembra che questa opinione sia da seguirsi in pratica, perciocchè quell' *hac vice* può riferirsi al solo *absolvere*, e può riferirsi tanto all' *absolvere* quanto al *commutare*. Bernardino dunque non può essere compiuto dal confessore.

SCARPAZZA.

#### C A S O 6.°

Giustina, monaca professa, pretende di potere scegliersi nel tempo del Giubbileo quello fra i confessori approvati che le sembra più opportuno, e desidera che questi le commuti un voto, che fece da bambina, perchè non si ricorda in cosa consista. Che deve dirsi della pretesa di Giustina, e della commutazione che domanda?

Se Giustina pretende di scegliere il suo confessore fra quei che sono stati approvati in generale pel Giubbileo, ella è in errore, perchè può scegliere tra quei soltanto che furono dall'ordinario approvati per le monache. Così si espresse Benedetto XIV, dicendo: « *Pro prima vice dumtaxat eligere sibi confessarios seu regulares, seu presbyteros saeculares ex approbatis ab Ordinario ad audiendas moniales.* » I religiosi regolari hanno libera affatto questa scelta, come l'hanno tutti i fedeli, ma non può averla Giustina e le altre monache, perchè fu così loro limitato il privilegio.

Quanto poi ai voti, lo stesso sommo Pontefice dice: « *Possint dispensare in votis emissis post professionem, quorum observantia cum*

*professione religiosa componi potest. Quoad vero novitias et educandas, sicut, et quoad tertiurias, et in conservatoriis degentes, ut possint confessarii dispensare vota, etiam jurata, exceptis Apostolicae Sedi servatis.* » Da queste parole sembra assai chiaro, che il voto di Giustina non possa essere commutato dal confessore da essa eletto, sì perchè è monaca professa, sì perchè il voto fu fatto avanti la professione. Ma si noti, che qui si tratta di un voto dubbio, e di un voto fatto da bambina. Se questo pertanto fu fatto prima degli anni della pubertà siccome può essere irritato per mancanza di piena deliberazione e consenso, così e molto più può essere mutato nel Giubbileo. Se il dubbio di Giustina cade sull' aver fatto o non fatto il voto, ella non ha alcuna obbligazione, perchè l' obbligazione affinchè sia tale deve essere certa. Nel caso nostro adunque potendo essere dispensati i voti fatti avanti la professione e dal Superiore ordinario, e taluno anche dalla badessa e priora, pare che nel tempo del Giubbileo possa commutarli anche il sacerdote deputato, e ciò se non in forza della Bolla pontificia, almeno in forza d' altra particolar deputazione del Vescovo.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

## GIUDEI

---

La Giudaica nazione è quella, che sebbene dispersa di mezzo ai fedeli, infedeli e pagani, pure osserva i riti della Mosaica legge, e rigetta il Vangelo, ricusando di confessar Gesù Cristo, come il vero Messia ed il Redentore del genere umano.

Non è vietato ai cristiani di esercitare con i Giudei la mercatura, quando necessità lo voglia, come apparisce dalla Decretale di Innocenzo III, in *cap. Post miserabilem 12, de usuris, l. 5, tit. 19.*

Sono i Giudei od Ebrei incapaci di occupare una magistratura, una dignità, od un pubblico uffizio secondo la Decretale dello stesso Papa nel quarto Concilio Ecumenico di Laterano, *Can. Cum sit. de Judaeis, etc.*, come pure non possono testare per ordinazione dei Canonici, *Can. Alieni 23, 2, quaest. 7.*



Alessandro III ed Innocenzo III stabilirono che dove sono tollerati non escano di casa il giorno del venerdì santo e di Pasqua, *Alex. III in cap. Quia super 4. Innoc. III, in cap. In nonnullis 15, eod. tit.*

Agli Ebrei, stimandosi nel numero collocati degl' infedeli, devesi applicare la dottrina *Impedimenta differentiae religionis*, cui mandiamo il lettore.

La Chiesa vieta assolutamente di contrar matrimonio cogli Ebrei, e di non conversare familiarmente con essi; e perciò, secondo il Pannonitano, si deduce in *dist. c. Ad leg. tit.* che una donna cristiana non può essere nutrice di un Ebreo, senza aggravarsi di mortal colpa, ned un cristiano può valersi dall' opera di medico Ebreo nei suoi mali. *Cit. c. Nullus.*

L' autorità della Chiesa non si estende a costringere gli Ebrei ad abbracciare la fede di Cristo non essendo suoi sudditi, perchè privi del battesimo, come dichiara Clemente III, in *c. Sicut 9 de Judaeis.*

## C A S O 1.º

Un principe cacciò dai suoi stati gli Ebrei, e gli spogliò dei loro beni, che con usure avevano cumulato, e gli assoggettò al fisco. Domandasi se lecitamente e con giustizia poteva ciò fare ?

Ecco come rispondeva l' Angelico. *Opusc. 2, c. 1: « Cum ea, quae Judaei per usuras ab aliis extorserunt, non possint, Principes, licite retinere; nisi forsant essent talia, quae a vobis, scrive egli alla duchessa di Brabante, da cui fu sopra di ciò interrogato, vel antecessoribus vestris hactenus extorsissent, consequens est, ut si etiam vos haec acceperitis ab eis, non possitis licite retinere. Si qua vero habeat, quae extorserunt ab aliis, haec ab eis exacta illis debetis restituere, quibus Judaei restituere tenebantur. Unde si inveniantur certae personae, a quibus extorserunt usuras, debent eis restitui. »*

S. TOMMASO,

## C A S O 2.º

Un Ebreo essendo stato condannato ad una pena pecuniaria in beneficio del principe, si ricerca se il principe possa appropriarsi

la somma predetta, sapendo di certo che tutti i beni del condannato sono provenienti da usura ?

La sentenza del giudice non può dare nel caso alcun diritto al principe, mentre egli non gode una facoltà diversa di quella di un privato, non potendosi appropriare i lucri altrui per qualunque si sia sentenza. Ecco la opinione dell'Angelico, *cit. opusc. art.* « *Pecunia autem poenae nomine ab usurariis ablata retinere non potest, sed in usus praedictos debet impendi, si nihil aliud habeant, quam usuras.* »

S. TOMMASO.

### C A S O 3.º

Un Giudeo, i cui beni sono tutti formati da usure, ha costume ogni anno di dare una certa somma al principe nel cui paese dimora, per cattivarsi la di lui benevolenza. Domandasi se possa il principe ricevere e ritenersi il dono ?

L'Angelico risponde, *loc. cit.* « *Licet recipere, sed expedit quod sic acceptum reddatur his quibus debetur, vel aliter, ut supra dictum est, expendatur; si nihil habeant quam usuras.* »

S. TOMMASO.

## GIUDICE

### *Degli obblighi del Giudice.*

Il Giudice così detto o perchè *jus dicit* o perchè il diritto delle parti definisce, è una persona pubblica avente la podestà di conoscere le controversie e i delitti di quei che gli sono soggetti, e di definire con sua sentenza secondo il prescritto delle leggi le loro cause. Si divide in ecclesiastico e civile: quegli decide le liti ecclesiastiche, e questi le civili. Quindi in Giudice supremo ed inferiore. Il primo è quel Giudice, dalla cui sentenza non si può appellare; ed il secondo quello, da cui è lecito l'appellarsi. Poscia in Giudice ordinario e delegato. L'ordinario è quegli che in forza del suo ufficio ha la podestà di giudicare; ed il delegato quegli, a cui compete la facoltà di giudicare per commissione altrui e non già per proprio diritto: e

questi poi o è delegato per tutte le cause universalmente, o per alcuna causa particolare soltanto. Il Giudice delegato non può delegare se non è delegato di un principe supremo.

Dalla dottrina che ci dà intorno al Giudice S. Tommaso, 2, 2, qu. 67, si raccoglie quattro essere del Giudice le principali obbligazioni; cioè che abbia l' *autorità di giudicare, la scienza di discernere* le cose rette e giuste, *volontà costante* di dare a ciascheduno ciò che di diritto gli compete, e finalmente che nell' esercizio di giudicare *fugga ogni e qualunque venalità*. E per quello spetta alla podestà di giudicare, che dessa sia nel Giudice onninamente necessaria, lo dimostra il S. Dottore, nell' *art. 1*, così: « La sentenza del Giudice è una  
 • legge particolare in qualche fatto particolare; e quindi siccome la  
 • legge generale aver deve la forza coattiva, così pure forza coattiva  
 • deve avere la sentenza del Giudice, per cui possano costringersi  
 • ambe le parti ad effettuare la sentenza del Giudice, altrimenti il  
 • giudizio non sarebbe efficace. Ora non ha nelle cose umane coatti-  
 • va podestà se non se quegli, il quale è fornito di pubblica autorità:  
 • e que' che sono forniti reputansi superiori rispetto a quelle per-  
 • sone, su di cui, come sopra sudditi, ricevono podestà, o l'abbiano  
 • ordinaria, o l'abbiano per commissione. Conseguentemente è cosa  
 • manifesta, che niuno può giudicare chi non è in qualche maniera  
 • suo suddito o per commissione o per ordinaria podestà. » Alle quali due maniere di sudditanza due altre debbono aggiugnersi, come consta dalle sue risposte agli argomenti, cioè e per cagion del delitto, o di contratto *ratione delicti vel contractus*, o per consenso delle parti, *ex partium consensu*, quando cioè le parti convengono in arbitri, ed impegnansi di stare al loro giudizio con l'aggiunta di una pena per chi volesse poscia tergiversare.

Pecca quindi: 1. Chiunque nel giudicare si usurpa l'altrui giurisdizione. 2. Pecca il Giudice civile, il quale s'intromette a giudicare nelle cose spirituali; come pure il Giudice ecclesiastico, il quale presume di dar giudizio nelle temporali spettanti ai Giudici secolari. 3. Chiunque si costituisce Giudice con finto diploma; perchè il falso titolo si ha per nullo. Così pure chi si finge Giudice, mentre non lo è. Dicasi lo stesso di chi inganna il principe col mentito grado di

dottorato, e quindi viene da esso costituito Giudice; perchè in tal caso si usurpa il giudizio, mentre non è Giudice. Egli è però vero, che i giudizi fatti da chi ha titolo colorato, quando non intervenga altro impedimento di diritto naturale o divino, si hanno per validi, come viene stabilito nella *legge Barbosa ff. de officio Praetoris*.

Ricercasi 2. nel Giudice una scienza sufficiente delle cose che spettano al suo ufficio, perchè secondo la già a tutti nota regola di S. Tommaso, *ognuno è tenuto a sapere quelle cose che riguardano il proprio stato ed ufficio*. È tenuto quindi il Giudice ad avere la scienza delle leggi, secondo le quali nel suo tribunale si deve giudicare. Saper deve altresì come abbiano ad applicarsi le leggi ai casi particolari che sogliono avvenire; ponderare prudentemente le ragioni che militano per l'una parte e per l'altra, e bilanciarle seriamente ed esaminarle diligentemente sull'esempio di Giobbe, che asseriva nel *cap. 28*: « *Causam, quam nesciebam, diligentissime investigabam.* » Deve il Giudice dar sentenza di cose per lo più assai imbrogolate, difficili ed involute, ossia di loro natura e per sé stesse, ossia per parte dei litiganti e degli avvocati, i quali imbrogliono e rendono oscure anche talvolta le cose da sé assai chiare, e in guisa le imbrogliono, che a mala pena possono discernersi le cose certe dalle incerte, e le non dubbiose dalle dubbiose. Deve pertanto il Giudice, per non errare, riflettere a tutte le circostanze di diritto e di fatto, ed applicare i principii generali ai casi tutti particolari; il che certamente non può egli fare senza la conveniente scienza, cognizioni e discernimento, come non può camminare chi non ha piedi.

Da ciò è facile il raccogliere, che peccano gravemente e tenuti sono al risarcimento del danno quei Giudici che per ignoranza preferiscono una sentenza ingiusta; perchè di tale danno sono essi medesimi la cagione. E non solo pecca il Giudice ignorante gravissimamente quando pronuncia una ingiusta sentenza, ma eziandio quando, conscio di sua imperizia, accetta l'ufficio di Giudice, o accettato non lo dimette, od almeno non ne sospende l'esercizio e le funzioni, fino a tanto che non acquisti quelle cognizioni che gli mancano. Quindi non può mai essere assolto se prima non fa l'una o l'altra di queste due cose; cosicchè nemmeno basta il proponimento di metterlo in

seguito, ma è necessario lo dimetta sul fatto; nè deve assolversi, se realmente o non l'abbia già lasciato (che è cosa più sicura) o almeno non abbia un proposito fermo di lasciarlo tostamente dalla stessa confessione, o sospenderne l'esercizio; giacchè nè in un momento nè in un giorno può acquistarsi una scienza sufficiente.

Fra l'altre cose, cui deve sapere un Giudice, una delle principali si è, che quando le prove non sono chiare nè per l'una parte nè per l'altra dei due litiganti, ma lasciano qualche ambiguità, egli nelle cause civili deve giudicare secondo la parte più verisimile e più probabile; e nelle criminali secondo la regola del diritto *favore potius reo quam actori*. Della prima parte di questa proposizione non può dubitarsi, poichè l'opposta dottrina è stata condannata da Innocenzo XI, nella proposizione n. 2, che diceva: « *Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem minus probabilem.* » Quindi falsa deve giudicarsi la dottrina del Busembao, il quale insegna, che può un Giudice inferiore giudicare secondo la sentenza ricevuta nel tribunale superiore quantunque meno probabile, per questa bella ragione, cioè, perchè prevede che se giudicherà secondo la più probabile, la sua sentenza sarà con iscapito del suo onore rievocata nel tribunale superiore: « *Quia videt, probabiliorum cum honoris sui praejudicio revocandam in superiori tribunali.* » Ci vuol poco per vedere che questa opinione si contiene nella dannata proposizione. Imperciocchè se è falso e dannato, che il Giudice possa giudicare secondo l'opinione meno probabile, è parimenti falso e dannato ciocchè afferma il Busembao, cioè che il Giudice inferiore giudicar possa secondo l'opinione, cui egli ha per meno probabile, poichè è ancor egli un vero Giudice. La ragione poi ch'egli ne adduce, a dir poco, è troppo umana; poichè in ciò non può nè deve aver riguardo al mondano onor suo, ma seguir deve il dettame di sua coscienza.

Ma che dovrà fare, e come regolarsi il Giudice nel caso, in cui uguali o ugualmente probabili sieno le ragioni dell'una parte e dell'altra? Potrà egli seguire l'opinione che vuole a suo piacimento, e secondo essa giudicare, e quindi dar vinta la causa alla parte amica? Così ha pensato ed insegnato il Valenza, sopra la 2, 2, di S. Tommaso, *disp. 5, quaest. 7, par. 4.* « *Si Judex, dice, reputaret utranque*

*sententiam esse probabilem, licite potest propter amicum secundum illam judicare, quae amico magis favet.* » E la sentono così anche il Sanchez, il Filliucio ed altri Probabilisti, e taluno aggiugne, che quando non ci sia scandalo, può il Giudice giudicare, ora secondo un'opinione, ora secondo l'altra a quella opposta. Ben si vede la falsità e perversità di tal dottrina. Non è egli vero, che il Giudice, posta l'uguaglianza delle ragioni per l'una parte e per l'altra, per diritto di natura è obbligato a non recar pregiudizio all'una delle parti, la quale, in forza dei fondamenti d'ugual peso, gode un diritto uguale al diritto dell'altra? Adunque non può dar ragione a chi gli piace, nè ad una parte piuttosto che all'altra. Componga dunque fra di loro i litiganti, o divida la roba secondo l'uguaglianza del diritto. Nel caso poi in cui le ragioni bensì sieno eguali, ma da una parte ci sia il possessore; perchè in allora le cose non vanno del pari, mentre *de jure divino et humano melior est conditio possidentis, cap. 6 de Praescript.* E nella legge *In pari 179 de reg. juris*, chiaramente si definisce: « *In pari causa possessor potior haberi debet.* » Che se accada, che e l'uno e l'altro litigante sostenga la persona di possessore, come sarebbe se due litigassero del diritto di uccellare o di cacciare, ed entrambi adducessero il loro possesso, il Giudice deve preferire quegli, la cui possessione è più antica o è assistita da miglior titolo. Nel caso poi finalmente che da ambe le parti la cosa vada del pari, deve il Giudice attribuire il possesso sì all'una parte che all'altra, o in comune o divisamente, secondo quel trito assioma: « *Uti possidetis, ita possideatis.* » Oppure esorti le parti a venire ad un amichevole componimento, il che e in questo e in altri simili casi di uguaglianza di diritto e di ragioni è cosa ottima, desiderabile e prudentissima. Così ha a regolarsi il Giudice nelle cause civili; ma quanto spetta alle cause criminali, se il delitto del reo è ambiguo, è oscuro nè provato abbastanza, il Giudice deve propendere e giudicare a favore del reo; e ciò per disposizione del diritto sì canonico come civile; del canonico per la regola 11 in 6: « *Quum sunt partium jure obscura, reo favendum est potius, quam actori.* » Del civile poi, perchè nella *leg. Favorabiliores 167 de Reg. jur.* si dice che « *Favorabiliores res potius quam actores habeantur.* » Ma passiamo alla terza obbligazione del Giudice.

Aver deve il Giudice una volontà costante di attribuire il suo a ciascheduno, ossia ciocchè gli deve: oppure, che è poi lo stesso, che dia un giudizio giusto. Quest'è la terza sua obbligazione, la quale è intrinseca sopra tutte le altre ed essenziale all'ufficio di Giudice, prescritta dalla legge stessa di natura e comandata dalla divina legge, come consta, fra gli altri testi che potrebbero addursi, dal *cap. 1 del Deut.* « *Quod justum est judicate, sive civis sit ille, sive peregrinus; nulla erit distantia personarum. Ita parvum audietis ut magnum. Nec accipietis cujusquam personam, quia judicium Dei est.* » Pecca quindi il Giudice, che corrotto o dall'odio, o dall'amore, o dal timore e dalle preghiere non giudica secondo la giustizia, o secondo il prescritto dalle leggi; o la ingiustizia riguardi la sostanza della cosa, oppur anche il modo di procedere. E così pecca chi condanna un innocente, o assolve un reo mosso da falsa pietà. E chi pure giudicando fra il povero ed il ricco, attribuisce al povero ciocchè è del ricco per una irragionevole misericordia e torta compassione. Imperciocchè nel giudicare è necessario attribuire ugualmente il suo non meno al ricco che al povero.

È reo di peccato altresì quel Giudice, il quale o perdona ai reo doviziosi, o non difende il povero contro l'oppressione del ricco. E nell'*Eccles.*, c. 7, si dinuncia ai Giudici espressamente, che astengansi dall'assumere l'ufficio di Giudice, se non hanno tanta fermezza d'animo e tale costanza, ondè nel giudicare non temano nè i ricchi nè i potenti: « *Noli velle fieri Judex, nisi valeas virtute perrumpere iniquitatem.* » Quindi peccano per questo capo quei Giudici, i quali per timore o per secondare la vendetta o la volontà delle persone potenti iniquamente condannano l'innocente, come fece Pilato, allorchè condannò a morte Cristo innocente, sentendo dire: « *Si hunc dimittis, non es amicus Caesaris.* » E quei pure, i quali per far servizio ai magnati ricusano d'ascoltare le cause dei poveri, o non badano, oppur anche disprezzano i loro titoli e ragioni. Riprende Issia di questo delitto i Giudici del suo tempo, dicendo nel *cap. 1*: « *Pupillo non judicant; et causa viduae non ingreditur ad illos.* »

Peccano pure que' Giudici, i quali non rendono la giustizia secondo le forme dal diritto prescritte: o facciano ciò per favorire i mal-

fattori, o lo facciano per non prestar tutela agl' innocenti. E così pure se non osservano nel fare i processi, per indagare la verità le forme del diritto; p. e., se giudicano senza le necessarie dilazioni; se rigettano le giuste eccezioni, o ammettono le inette; se interrogano intorno a cose, su di cui non possono nè debbono interrogare, o se trascurano le interrogazioni necessarie; se differiscono più del dovere a pronunziare la sentenza; o, dopo averla pronunziata, ricusano di comunicarla alle parti, poichè in tutti questi casi non osservano la forma dal diritto prescritta.

Ma può egli mai il giudice condonare lecitamente al reo la pena? Ecco ciocchè qui cercasi dai Teologi. Esamina questo punto S. Tommaso, nella 2, 2, q. 97, art. 4, e risolve la quistione così: « Per quello spetta a tal proposito due cose intorno al Giudice hanno a considerarsi. L' una si è che il Giudice ha a giudicare tra l' accusatore ed il reo: l' altra, che egli non dà sentenza in virtù di propria, ma bensì di pubblica podestà. Per due ragioni adunque al Giudice è vietato d' assolvere dalla pena il reo. Primamente per parte dell' accusatore, al cui diritto spetta talvolta che il reo venga punito, a cagione di esempio per qualche ingiuria ad esso dal reo recata, la cui condonazione non istà in arbitrio di qualsivoglia Giudice, perchè il Giudice è tenuto a rendere a chiunque ciocchè di diritto gli conviene. Secondariamente gli è ciò vietato per parte della repubblica, di cui esercita la podestà, al cui bene spetta che puniscansi i malfattori. V' ha nondimeno su tal punto gran differenza fra i Giudici inferiori ed il Giudice supremo, cioè il Principe, al quale è commessa plenariamente la pubblica podestà. Perciocchè il Giudice inferiore non ha podestà di assolvere il reo dalla pena contro le leggi dal superiore a sè imposto. . . . Ma il principe, il quale ha una plenaria podestà nella repubblica, se quegli a cui è stata recata l' ingiuria vuole rimetterla, potrà lecitamente assolverlo, quando vegga ciò non esser nocivo alla pubblica utilità. »

La quarta ed ultima obbligazione del Giudice si è, che tenga da sè lontana qualsivoglia venalità: « *Non accipies* (dice il Signore nel ap. 16 del Deuteronomio) *personam nec munera: quia munera*



*excaecant oculos sapientium, et mutant verba justorum*: « la qual ragione viene anche addotta nel *cap. 20* dell' Ecclesiastico: « *Xenia et dona excaecant oculos Judicum*. » È adunque questa obbligazione del Giudice prescritta dal diritto divino; e stassene altresì fondata per la ragione indicata nel diritto naturale; e finalmente per la ragione medesima è comunemente comandata eziandio nel diritto positivo umano. Quindi il Clero Gallicano, nell'anno 1700, condannò la seguente proposizione: « *Possunt Judices accipere munera a litigantibus, nec tenentur restituere quas acceperint ad pronunciandam sententiam*. » Santo Agostino nell' *Ep. 54 ad Macedonium* scrive: « *Non debet Judex vendere justum judicium, nec testis verum testimonium*. »

Pecca pertanto il Giudice ognorachè riceve o regali o altra qualsivoglia cosa prezzo stimabile; ossia per pronunziare sentenza, ossia per favorire l' una delle parti, ossia per lasciare qualche delitto impunito. E così pure peccano gravemente que' Giudici sì delle curie superiori, sì delle inferiori, i quali ricevono dai magnati pensioni; sì perchè ciò è vietato dagli editti dei principi, e sì ancora perchè siffatte pensioni sogliono dai ricchi e dai magnati conferirsi affinchè, occorrendo, favoriscano le loro cause: e per altro sono dessi già dalla repubblica per la loro fatica bastevolmente provveduti e compensati. Rei altresì sono di grave peccato, se per danaro tralasciano di punire qualche delitto; sì perchè lo ricevono per non rendere la giustizia, cui a rendere tenuti sono secondo le leggi, e sì perchè sono cagione che i delitti non puniscansi colle pene dovute. E finalmente peccano mortalmente, se con fallacie, cabale e raggiri, introdotti pur troppo da una prava consuetudine, o piuttosto dalla avidità del lucro, protraggono le liti di giorno in giorno, onde espongono i miseri litiganti a spese superflue ed eccedenti, le quali poi ridondar fanno in loro profitto; in guisa che, sebbene non ricevano regali, riportano alla fin fine tali utilità e vantaggi, che equivalgono, oppur anche superano i regali. Ne nasce quindi un gravissimo assurdo, ed è che alcuni, i quali hanno una giusta causa, appena ardiscono di litigare, e, per lo contrario, altri, che ne hanno una ingiusta ed iniqua, coraggiosamente espongonsi a trattarla ed a sostenerla.

Non solo peccano i Giudici quando fanno tali cose per proprio

interesse e per avidità del lucro, ma altresì quando le fanno per parzialità o per riguardo delle persone. Quindi chi è Giudice non ha ad essere accettator di persone di qual si sia sorta. Non può per verun modo attribuire al povero ciocchè è del ricco, nè al ricco ciocchè è del povero: « Sebbene, dice S. Tommaso, 2, 2, q. 63, art. 4 al 3, il » Giudice, debba sovvenire, per quanto può, il povero; deve però » ciò fare senza lesione della giustizia, altrimenti ha in ciò luogo quel- » lo dell'Esodo 23: « *Pauperis quoque non misereberis.* » Nè al grande ed al ricco ciocchè è del povero; mentre il Signore punirà severamente quei Giudici, i quali per timore o per riguardo delle persone grandi, ricche o potenti « *Causam viduae non judicaverunt: causam pupilli non direxerunt, et judicium pauperum non judicaverunt,* come dice in *Gerem.* al c. 5. Quindi dice S. Raimondo, nel *lib. 2* della *Somma*, *tit. 3*, §. 36: « Se un Giudice, schiavo dei riguardi umani o dell'uman favore, non ha voluto pronunziar sentenza, e perciò qualche » povero, od altra persona perde il suo, egli, lo stesso Giudice, deve » restituire il danno, che ne risente la persona lesa. »

## CASO 4.°

Eustachio prima di assumere il ministero di Giudice ricerca da un dotto e pio confessore se debba sempre giudicare secondo la più probabile sentenza. Cercasi qual debba essere la risposta del confessore.

Il confessore deve rispondere affermativamente, avendo così definito Innocenzo XI, condannando l'opposta proposizione espressa in questi termini: « *Probabiliter existimo Judicem posse judicare juxta opinionem minus probabilem.* » Diffatti il Giudice, deve pronunziare per la parte, per la quale conosce una maggior ragione, e giudicando per la parte per meno probabile agisce contro il giudizio che ha formato nell'intelletto, nè ha per norma la verità e la legge. Anche nei Digesti si riscontra prescritta questa sentenza; perchè in fine della legge *nemo Cap. de sententiis, et interlocut. omnium Judicium* si dice: « *Omnes Judices nostros veritatem, et legem et justitias sequi vestigia sancimus.* » Può mai dirsi che segua la verità, la legge e la giustizia

quel Giudice, che si determina per la parte meno probabile? Vi sono nullameno alcuni recenti Teologi, i quali pensano, che possa il Giudice inferiore sentenziare secondo la meno probabile, allorchè vede che la più probabile sarà rievocata dal tribunal superiore con danno del suo onore: *Judex inferior videtur posse judicare secundum minus probabilem, quando videt probabiliorem cum honoris suis praejudicio revocandam in superiori tribunali:* • ma e chi non conosce, che questa proposizione è condannata intrinsecamente in quella proscritta da Innocenzo XI? E che importa mai che un Giudice sia o superiore od inferiore? Quando egli giudica non deve giammai abbadare a quello che far potrà un altro Giudice, nè il suo cuore deve fargli cangiare il dettame della propria coscienza, poichè giammai non lo salva dall'ingiustizia che commette con una sentenza che non segue la verità e la legge. Dunque in qualsivoglia caso il Giudice è tenuto a giudicare per la parte più probabile. BENEDETTO XIV.

C A S O 2.<sup>o</sup>

Un Giudice non riceve regali dai litiganti, ma ne riceve da persone estranee, per i quali antepone una causa ad altre più anziane, che secondo l'ordine dovrebbero essere trattate prima e decise. Cercasi se ciò gli sia lecito?

L'uffizio del Giudice esige, che chi lo copre debba essere lontano da ogni interesse. Quando però un Giudice fosse sicuro, che i regali non gli vengono da persone, che hanno la prava intenzione di fargli cangiar parere, od accelerare la spedizione della causa, egli potrebbe in tale ipotesi con tranquilla coscienza riceverli. Guardisi però egli, che d'ordinario i regali si fanno per questo pravissimo fine, nè punto lo giustifica, che vengano da una terza mano, perciocchè poco importa, che un terzo offra i doni, quando i doni sono diretti a corrompere la giustizia. Egli in tal caso come pensano i Teologi (*Concina de restit. diss. 2, cap. 12, num. 12*), è tenuto a restituire, com'è egualmente obbligato alla restituzione, allorchè i doni sono diretti per accelerare la sentenza, trasandando le cause anteriori. Anzi se così operasse il Giudice, dovrebbe compensare la parte

lesa dei danni e delle spese sofferte per tal dilazione, essendo egli l'ingiusta cagione di tai detrimenti. Così comunemente i Teologi.

SCARPAZZA.

C A S O 3.º

Un Giudice criminale assolve facilmente i rei dalla pena loro dovuta dicendo, ch'è meglio propendere alla misericordia, che alla giustizia. Cercasi se l'intenda bene, e se l'assolvere i rei dalla pena sia in di lui arbitrio?

S. Tommaso 2, 2, q. 67, a. 4, dopo avere osservato, che il giudice deve giudicare fra l'accusatore ed il reo, e che non dà sentenza di propria, ma bensì di pubblica autorità, decide il punto. • Il giudice, dic'egli, non può per due ragioni assolvere dalla pena un reo. • La prima si è dal canto dell'accusatore, al cui diritto ancora appartiene, che il reo venga punito, come per qualche ingiuria commessa contro di lui, perchè ogni giudice è tenuto rendere a tutti il suo diritto. Secondariamente ciò gli è vietato dal canto della Repubblica, del cui potere è rivestito, ed alla cui felicità appartiene che si puniscano i malfattori. • Soggiunge poi, che v'ha differenza tra i giudici inferiori, ed il supremo giudice, ch'è il Principe, cui è commessa la plenaria pubblica podestà. • Quindi, dice, il Giudice inferiore non può assolvere dalla pena un reo contro le leggi imposte dal superiore; ma bensì il Principe, se l'offeso si compiace di rimettere l'ingiuria ricevuta, purchè però vegga, che ciò non è nocivo alla pubblica autorità. • Nè diversamente pensò Sant'Agostino nel *lib. de ver. Relig., cap. 11*, ove scrisse: « *In temporalibus legibus, quamvis homines judicent de his, cum eas instituunt, tamen quando sunt institutae, et firmatae non licebit de ipsis judicare, sed secundum ipsas.* »

Ma e che deve dirsi della buona intenzione del nostro giudice, il quale tiene che debba propendersi più alla misericordia che alla giustizia? Ha luogo per lui quel detto di S. Giacomo: *Judicium sine misericordia ei, qui non facit misericordiam?* Risponde a ciò l'Angelico nel luogo citato *ad primum* • che la misericordia del Giudice ha luogo in quelle cose, le quali dipendono dal suo arbitrio, ma non in

• quelle che sono determinate dalla legge tanto divina che umana. • Ed osserva poi *ad 3* • che un giudice, il quale rimettesse inordinatamente la pena ai rei dovuta nuocerebbe alla comunità, cui torna bene, che sieno puniti, affinché cessino i delitti. Quindi nel Deuteronomio, c. 15 dopo la pena del seduttore si soggiunge: • *Ut omnis Israel audiens timeat, et nequaquam ultra faciat quidpiam hujus rei simile.* • Nuocerebbe altresì alla persona, cui fu recata l'ingiuria, la quale riceve nella pena stessa nell'offensore una certa compensazione per cui risarcito viene il suo onore. • Sebbene dunque il Giudice nel decretare le pene lodevolmente propenda alla misericordia piuttosto che al rigore; nullameno deve guardarsi sotto grave colpa dal far sì che disordinata sia la sua clemenza. Un giudice inferiore non può fuorchè iniquamente rilassare le pene dalle leggi stabilite, ed il superiore deve diligentemente guardarsi tanto dal recar nocimento all'altrui diritto, quanto dal fomentare i delitti colla eccessiva sua benignità e clemenza. I Giudici quindi sì inferiori, che superiori schivar devono gli estremi, cioè ed il soverchio rigore, e la troppa indulgenza, questi nell'usare della suprema autorità, di cui sono rivestiti, e quelli nell'applicare le leggi stabilite.

SCARPAZZA.

## C A S O 4.º

Un Giudice interroga Isidoro se abbia ucciso quell'uomo, che fu trovato morto sulla pubblica strada, ed è egli in fatto il vero omicida. Cercasi se il Giudice abbia diritto d'interrogarlo, ed Isidoro sia tenuto a confessare la sua colpa?

Rispondo primieramente che non v'ha dubbio, che il giudice procedendo secondo l'ordine del diritto abbia diritto d'interrogare un reo, e che il reo per conseguenza sia tenuto sotto peccato mortale a confessare il suo reato. Dall'un canto, essendo il Giudice un superiore stabilito per la inquisizione dei delitti, ha diritto di sapere la verità, e dall'altro il reo è tenuto a palesarla per dovere di giustizia che l'obbliga ad obbedire al suo superiore quando lo interroga secondo il suo diritto. Così comunemente i Teologi con S. Tommaso,

che nella 2, 2, q. 69, ai 1, scrive : « *Quicumque facit contra debitum justitiae mortaliter peccat, sicut supra dictum est. Pertinet autem ad debitum justitiae, quod aliquis obediat suo superiori in his, ad quae jus praelationis se extendit. Judex autem, ut supra dictum est, superior est respectu ejus, qui judicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus judici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam juris exigit. Et ideo si confiteri noluerit veritatem, quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat.* » Potrebbero qui muoversi due obiezioni contro l'esposta dottrina, vale a dire, che colui, il quale interroga in giudizio nega la verità, non commette se non una bugia uffiziosa, che non oltrepassa giammai i limiti del peccato veniale, e che non operando colla sua bugia nè contro Dio, e nemmen contro il prossimo, sembra che questa non possa essere colpa mortale. A tali obbietti però risponde egregiamente l'Angelico nel luogo citato. Il mentire in giudizio non è, egli dice, una semplice bugia uffiziosa, che si pronunzia per iscusar sè medesimo, ma è una bugia che in sè include un' iuguria a quello cui deve obbedire, poichè gli nega ciò che gli deve, qual è la confessione della verità. È poi falso, che non operi contro Dio, e nemmen contro il prossimo, poichè offende Dio colla bugia, ed offende il prossimo nel giudice, cui nega ciò che gli deve, e nell'accusatore, che viene punito se manca nelle prove. Pecca dunque mortalmente chi nega la verità, quando viene legittimamente interrogato dal giudice, o si studia di occultarla con anfibologie, con equivoci e con restrizioni mentali. Tal è la dottrina dell'Angelo delle Scuole tratta dalle Scritture divine e da' Ss. Padri, dottrina comune a tutti i Teologi antichi, ed anche ai migliori moderni, dottrina infine che può dirsi definita da Benedetto XIV, nella sua Bolla : « *Praeterea charitas, ove dice, teneri graviter reum in judicio criminali veritatem manifestare.* » Quindi il confessore deve negare l'assoluzione ad Isidoro se persiste nel negare il delitto che ha commesso, poichè non confessandolo pecca mortalmente, ed è in istato di mortale peccato fino a tanto che non propone di confessarlo.

Risponde secondariamente, che Isidoro può tergiversare e schermirsi dal manifestare l'omicidio da sè commesso senza però menzogna, se per allora non viene dal Giudice interrogato secondo l'ordine

del diritto. Così S. Tommaso nel luogo citato: « *Si vero Judex hoc exquirat, quod non potest secundum ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere; sed potest vel per appellationem, vel aliter licite subterfugere, mendacium tamen dicere non licet.* » Prova poi la sua dottrina dicendo: « Altro è tacere la verità, ed altro il dire la falsità. »

• La prima cosa è lecita in qualche caso, poichè nessuno è tenuto a

• manifestare ogni verità, ma quella sola che può e deve da esso ricercare il Giudice secondo l'ordine del diritto, come quando sia

• preceduta l'infamia intorno a qualche delitto, o se ne abbiano

• avuti indizii espressi, o ne sia preceduta una pruova semipiena.

• Ma a niuno è mai lecito dire la falsità . . . È lecito dunque al reo

• il difendersi coll' occultare quelle verità, cui non è tenuto confessare nei modi leciti, convenienti, e adattati al suo fine, come sarebbe col non rispondere a quelle interrogazioni, alle quali non è tenuto, ma non può usar della frode od inganno, perchè la frode e

• l'inganno hanno natura di menzogna. » Nel *quodlib.* 5, q. 8, a. 2, spiega questa medesima sentenza assai più chiaramente coll'esempio di una donna rea di occulto adulterio. Dice adunque, che se l'adulterio è occulto non deve confessarlo, nè può esigersi da essa il giuramento di dire la verità, perchè le cose occulte non appartengono al giudizio umano, ma son riservate al giudizio di Dio; ma se dall'adulterio procede l'infamia, o appariscono dei segni evidenti, che producono gravissimo sospetto, ovvero l'adulterio è quasi provato, allora siccome il delitto diviene oggetto capace dell'umano giudizio, così la donna è tenuta a manifestarlo, e può per conseguenza essere obbligata a giurare di dire il vero. Dunque Isidoro in questa seconda ipotesi non è tenuto a confessare l'omicidio, nè può il Giudice interrogarlo.

S. TOMMASO.

## C A S O 5.°

• Marco interrogato dal Giudice, se Fulvio abbia commesso certo omicidio, non volle renderne testimonianza, perchè il delitto era noto a lui solo. Cercasi 1. Cosa si richiegga, affinchè il giudice interroghi secondo l'ordine del diritto? 2. Se Marco siasi regolato a dovere?

Al 1. Affinchè il Giudice interroghi legittimamente un reo, ed

un testimonio, si ricerca una di queste tre cose, cioè o la precedente infamia, o espressi indizii del delitto, o finalmente la prova semipiena già avuta dello stesso delitto. V' ha l'infamia quando tale è l'opinione di molte persone, che nel comune concetto godono la riputazione di uomini onesti, probi e dabbene, od almeno non sono tenute per o malevole o malediche, com'è chiaro dal *cap. Qualiter et quando 2 tit. de Accusat.*, nè basta, che tra pochi siasi sparso il rumore del delitto, perchè nel *cap. Inquisitionis* dello stesso titolo si legge: « *Propter dicta paucorum nemo debet reputari infamis: si apud bonos et graves laesa non existit ejus opinio.* » È anche da notarsi, che il Giudice non può interrogare legittimamente un reo, ch'è infame per un delitto diverso da quello, per cui è accusato. Ciò insegna oltre molti gravi autori S. Tommaso, *q. 70, art. 1*, ove parlando del testimonio scrive: « *Si testis exigatur testimonium in illis, de quibus infamia non praecessit, non tenetur ad testificandum,* » e lo stesso ha stabilito Innocenzo III nel *cap. Inquisitioni*, ove definisce: « *Inquisitionem solum fieri debere super illis, de quibus clamores aliqui praecesserunt.* » Gli indizii poi sono certi segni o certe circostanze, dalle quali si può giudicare prudentemente delle altrui azioni. Se questi segni sono comprovati da due o tre testimonii, od anche da una sola persona autorevole, allora può il Giudice procedere, ed interrogare legittimamente il reo. Prova semipiena è la testimonianza di una sola persona maggiore di ogni eccezione, la quale con giuramento afferma di aver veduto il reo a commettere un delitto. Non è prova semipiena quando soltanto poi fosse chi dicesse di asserire per altrui relazione o per una probabile congettura. Quando dunque vi concorrono di queste tre cose, può il Giudice interrogare il reo ed il testimonio, e quello e questi sono tenuti a manifestare la verità, e quando i delitti sono occulti allora solo sarà tenuto a manifestarli, chi ne è giuridicamente interrogato quando si tratti di eresia, di sacrilegio, di lesa Maestà, di congiura contro il sovrano o la patria, e di pubblico ladrocinio.

Al 2. Dall'esposto si deduce che Marco non si è regolato male. L'omicidio commesso da Fulvio era affatto occulto, nè vi precedeva l'infamia, nè vi erano segni certi, e nemmeno prova semi-



piena. Dunque senza dir bugie poteva tacere. Abbiamo un esempio appresso Sant'Agostino, che conferma questa sentenza. Racconta egli, *lib. de Mendac. c. 13*, che essendo interrogato un Vescovo di Tagaste per comando dell'imperatore dove si trovasse un certo uomo, ch'egli stesso diligentemente teneva celato, rispose: « *Nec mentiri se posse, nec hominem prodere,* » e che per quanto abbiasi usato di tormenti per levargli di bocca un tal secreto, riuscì tutto vano, cosicchè avendo l'imperatore ammirata la di lui costanza, concesse il perdono a quell' infelice, che avanti cercava per perderlo.

SCARPAZZA.

### C A S O 6.°

Nettario Giudice sa di certa scienza, che nella causa vertente tra Elio e Fabio quest' ultimo ha il torto, ma dalle scritture prodotte apparisce fuor di dubbio il contrario, cioè che la ragione stia per Fabio e non per Elio. Cercasi se operi rettamente giudicando a favor di Fabio ?

Questo punto vien proposto in via criminale da moltissimi Teologi, e Giureconsulti, cioè se un Giudice, che conosce l'innocenza di un accusato possa lecitamente condannarlo, perchè i testimoni hanno deposto falsamente contro di lui; e tutti convengono, che il Giudice deve studiare con ogni impegno di far sì, che la falsità risulti dalle deposizioni, e dissipata resti la calunnia, ma non tutti poi convengono nell'asserire, che possa sentenziare il reo alla pena stabilita dalla legge, qualora non gli riesca di far trionfare l'innocenza. S. Tommaso sostiene la parte affermativa, nella 2, 2, q. 64, a. 6, ad 3, dicendo: « *Judex si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innocium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere judicandum. Si hoc autem non potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens, quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem.* » I difensori poi di questa sentenza, sostengono la dottrina del santo Dottore colle ragioni seguenti. 1. Il giudice è una persona pubblica, e non privata, e quando proferisce la sua sentenza, egli non deve appoggiarsi alle private

sue cognizioni, ma quelle che gli risultano dal processo coerentemente a quanto viene stabilito dalla legge. 2. La Scrittura santa nel Deuteronomio *cap. 7, v. 6* impone ai giudici di condannare a morte quei che sono accusati di un delitto, che merita questa pena, da due o tre testimonii: « *In ore duorum vel trium testium peribit, qui interficietur.* » 3. Insegnò Gesù Cristo, presso S. Matteo, *cap. 18, v. 16*, ed il confermò S. Paolo *2 Cor. 13, 1 et Heb. 10, 28*, quello che leggesi nel Deuteronomio *19, 15*, cioè che: « *In ore duorum aut trium testium stabit omne verbum.* » 4. Questa opinione è comune a parecchi Ss. Padri, fra' quali particolarmente Sant' Ambrogio, che come si legge nel *Can. Judicet, c. 3, q. 7*, scrisse: « *Bonus Judex nihil ex arbitrio suo facit, et domesticæ proposito voluntatis; sed juxta leges, et jura pronuntiat, scilicet juris obtemperat, non indulget propriae voluntati, nihil paratum, et meditatatum domo refert; sed sicut audit ita judicat, et sicut se habet negotii natura discernit; obsequitur legibus, non adversatur.* » 5. La Glossa finalmente nel *cap. perniciosum de offic. jnd. ordin. lib. 1, tit. 31*, stabilisce: « *Judex debet judicare secundum allegata, et secundum Canones, et leges, et non secundum conscientiam.* »

Ma che dicono quei fra i Teologi e i Giuristi, che sostengono la parte negativa? Insegnano espressamente, che il Giudice nel nostro caso deve astenersi dal pronunciare la sentenza, sì perchè la legge naturale vieta l'uccisione dell'innocente, sì perchè sta scritto nell'Esodo *23*. « *Non suscipies vocem mendacii... nec in judicio plurimum acquiesces sententiae, ut a vero devies ... insontem, et justum non occides: quia aversor impium;* » sì perchè le leggi umane non conferiscono al Giudice alcun potere sopra la legge divina, la quale espressamente proibisce l'uccisione dell'innocente; sì perchè finalmente le stesse umane leggi vogliono il ben pubblico, cioè la protezione, e la salvezza degli innocenti, e la punizione dei malfattori e dei rei. Comunque però queste ragioni sieno di molto peso al Lirano, all'Ostienese, al Navarro, e ad altri non pochi, nullameno mi pare, che data la nostra ipotesi, non provino abbastanza, e che quindi il Giudice non debba sospendere il giudizio e molto meno assolvere l'accusato. La legge naturale vieta, è vero, l'uccisione dell'innocente, ma non è il Giudice nel nostro caso, che l'uccide, ma gli uccisori sono i testimoni,

che depongono il falso, come saggiamente riflette San Tommaso nel testo citato. Vieta pure Iddio nell' Esodo di non dar luogo alla menzogna, e di non lasciarsi trasportare dalle deposizioni di molti; ma ciò vale ad obbligare il Giudice ad essere cauto, a procurare che la menzogna risulti, non già a proibirgli di giudicare qualora non gli riesca di render conta l'innocenza. Le leggi umane poi non conferiscono al Giudice un' autorità superiore alla legge divina, ma e non è questa legge, che l'obbliga a fungere fedelmente secondo la legge il suo ministero? Esige infine la legge la salvezza degli innocenti, ma di quei che tali compariscono in faccia ad essa. La punizioni dei rei serve ad esempio per togliere di mezzo il delitto. Se dunque venisse risparmiata la pena all'accusato riconosciuto per reo di grave delitto, quale scandalo non ne verrebbe a chi non sa persuadersi, che sia innocente? Duro per verità sarebbe il passo per un Giudice in questa ipotesi, e duro assai più allorchè la punizione del delitto importasse la morte del calunniato, ma io crederei, che potesse stare tranquillamente alla sentenza di S. Tommaso. Nè si dica che opererebbe contro coscienza, conciossiachè, come osserva egregiamente il Patuzzi, *tract. 2 de Rat. human., cap. 4, consec. 2* egli allora « *Agit contra propriam scientiam, sed non contra conscientiam: Conscientia enim tunc dictat, personam publicam, quam ille gerit, ad judicandum secundum allegata, et probata obstringi.* »

Se tale pertanto è la mia opinione trattandosi eziandio di un giudizio criminale, egli è chiaro, cosa io pensi intorno al caso proposto. Per le ragioni addotte dico, che Nettario opera rettamente giudicando a favor di Fabio, e che anzi opererebbe contro la fedeltà, con cui amministrar deve il suo uffizio, se pronunciasse invece a favore di Elio. Le scritture, ed i documenti, che gli vengono prodotti devono essere la base de' suoi giudizi, e non le private sue cognizioni, ed allora assai più, che non avessero quella indubitata certezza, che si suppone nel caso, come se dipendessero da una prevenzione favorevole della persona, o da altre circostanze, per le quali la ragione non è totalmente libera nel formare il suo dettame, ma è preoccupata da qualche passione, ecc.

MONS. CALCAENO.

## CASO 7.º

Teodoro giudice, avendo esaminato gli atti di una causa vertente tra Crispo e Sallustio, pronunciò inconsideratamente e senza malizia a favore di Crispo, quando il giudizio dovea essere per Sallustio. Cercasi se sia tenuto al risarcimento dei danni da questo sofferti ?

O Teodoro conosceva il merito della causa, ovvero non lo conosceva. Se lo conosceva, ei giudicò ingiustamente, e, per conseguenza, peccò ed è tenuto al risarcimento dei danni. Se poi non lo conosceva, egli peccò parimenti, ed è pure tenuto alla compensazione, perchè trascurò di adempiere il dover suo, qual era d'informarsi del merito della questione. Così S. Raimondo *Summ., lib. 1, tit. 5 de Raptor. § 35*, dove dopo avere insegnato, che il Giudice è tenuto a riparare i danni, che derivano da un giudizio ingiusto avvertentemente e maliziosamente pronunciato, soggiunge: « *In secundo casu scilicet cum per imprudentiam, tenetur secundum leges laeso, in quantum bonum, et aequum videbitur religioni judicantis. In judicio tamen animae credo idem, quod in primo casu, scilicet, quod teneatur ad restitutionem. In culpa enim fuit cum scivit, vel scire debuit se insufficientem, et tamen judicare talem causam praesumpsit, et idem si erat sufficiens quoad scientiam; si voluisset libros revolvare, et studere. Sed quia fuit negligens, et noluit studere, quem debuit condemnare absolvit, et e converso.* »

Ma se Sallustio appellasse la sentenza al Giudice superiore, e da questi venissero valutate le sue ragioni, e quindi riformato il giudizio, sarebbe Teofilo tenuto al risarcimento dei danni? Quando Crispo s'acquietasse al secondo giudizio, oppure sperimentato il terzo soddisfacesse intieramente Sallustio di ogni suo avere, Teofilo non sarebbe tenuto a veruna compensazione, conciossiachè Sallustio sarebbe stato risarcito da Crispo. Ma se Sallustio o pel ritardo del retto giudizio, o per conto delle spese necessarie non avesse a conseguire quanto è di pieno suo diritto, allora Teofilo dovrebbe compensarlo soltanto in quella parte del danno, di cui fu causa colla sua ingiusta sentenza.

MONS. CALCAGNO.

## CASO 8.°

Lucio Giudice in un luogo, dove dalle leggi civili vengono permesse, od almen tollerate le usure, qualunque volta vengono portate al suo tribunale delle cause, che versano sopra azioni ingiuste, quali sono appunto le usure, crede di dover conformarsi alle leggi, che hanno vigore in quel luogo. Cercasi se lecitamente ?

Rispondo che no. Le leggi civili non possono giammai prescrivere cosa alcuna contro il diritto naturale e divino, e se sono tali, non importano veruna obbligazione, conciossiachè si deve prima obbedire a Dio, e poi agli uomini in ordine a lui. « *Lex scripta*, dice S. Tommaso 2, 2, q. 60, a. 5, ad 1, *sicut non dat robor juri naturali, ita nec potest ejus robor minuere, vel auferre; quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi. Ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantum ad jus naturale, nihil differt utrum sit, vel aliter fiat .... Et ideo nec tales scripturae leges dicuntur; sed potius legis corruptiones .... et ideo secundum eas non est judicandum.* » Il diritto civile deve anzi aver per base quel di natura e delle genti, nè errano quegli autori, che dicono essere il diritto civile lo stesso diritto naturale e delle genti applicato all' indole ed alle costumanze di quei popoli, in cui vige. Se pertanto l'usura è proscritta dal diritto naturale e divino, come mai può Lucio sentenziare conforme alle leggi, che la permettono, e la tollerano ? Il giudizio, dice l'Angelico, è una determinazione, che quella cosa è giusta. Può dirsi così delle sentenze pronunciate da Lucio ? Peccò dunque gravemente tutte le volte, che giudicò in favor delle usure, e tanto più gravemente quanto che i suoi giudizi furono anche causa, che venissero praticate simili giustizie.

PONTAS.

## CASO 9.°

Camillo Giudice esige da ambedue le parti, cioè dall' attore e dal reo, il giuramento, e talvolta lo esige dal reo, sebbene sappia con certezza, che spergiura. Cercasi se tanto nel primo, quanto nel secondo caso lo faccia lecitamente ?

Non può un Giudice senza peccato esigere da ambedue le parti il giuramento, poichè essendovi in ogni punto di causa chi ha ragione, e chi ha torto, ne viene per conseguenza, che giurando sullo stesso punto ambedue le parti, una di esse commette uno spergiuro. Esigendo dunque Camillo il giuramento da ambedue, egli stesso è causa di tale peccato. L'opposto fu condannato come detestabile ed empio, nonchè contrario alla religione cristiana dal Concilio di Valenza celebrato nell' 855, come può facilmente vedersi nel *can. 1*, espresso in questi termini : « *Quia impia, et Deo inimica, et christianae religioni contraria ex iniquissima ac detestabili constitutione quarumdam saecularium legum consuetudo invaluit, ut in forensi judicio litigantes ex utraque parte contententium aequaliter juramentum dare cogantur, ubi sine dubio duobus contra se jurantibus, unus perjurius efficitur; tanti sceleris immanitatem, et animarum perditionem dolentes, statuimus, ut quicumque, uno juramento legitime dato, quod secundum legem divinam humanae controversiae finis esse debet, alterum e contrario juramentum opponere praesumpserit, ab ipsis liminibus Ecclesiae, quae sua impietate profanavit, exclusus, omnium christianorum consortio, atque convivio reddatur extraneus; nisi se continuo admonitus, ad agendam poenitentiam tanti reatus, humili satisfactione inclinaverit.* » Da questo lato adunque si conosce quanto imprudentemente si regoli Camillo, e come egli non può essere esente da colpa.

Ma è desso scusabile allora che deferito da una delle parti il giuramento all'altra, e disposta questa a prestarlo, benchè non lo possa senza commettere uno spergiuro, dichiara che abbia luogo lo stesso giuramento, certo della perversa disposizione di spergiurare? Quando la legge accorda il diritto di deferire il giuramento, e stabilisce, che il Giudice dichiarare, che ha luogo la prestazione del medesimo, egli non può, senza mancare al dover suo, tralasciare siffatta dichiarazione, nè pecca facendola. La ragione si è, perchè non è il Giudice in questo caso, ch'esiga il giuramento, ma è la parte che lo domanda, cui non può negarlo senza violare il diritto, che ha di esigerlo. Così S. Tommaso, 2, 2, q. 67, a. 4, ove scrive : « *Si autem aliquis exigat juramentum, tamquam persona publica, secundum quod exigat ordo juris ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa, si ipse juramentum*

*exigat, sive sciat eum falsum jurare, sive verum: quia non videtur ille exigere, sed ille ad cujus instantiam exigat.* » Con San Tommaso poi convengono il Soto, il Silvestro, il Suarez, il Sanchez, ed il Covarruvio in cap. *Quamvis pactum 2 de pactis in 6.* Adunque quanto a questa seconda parte non ha peccato Camillo, purchè dal suo canto abbia procurato, che il giuramento non segua, e sia stato dalla legge obbligato a permetterlo.

S. TOMMASO.

### C A S O 12.º

Romualdo eletto Giudice di un luogo, ove molte sono le cause, e molte le accuse di delitti, impiega non poco tempo nelle cure domestiche, nei passeggi, nei giuochi, e frattanto penano le parti nell' attendere l'esaurimento degli atti, e le sentenze. Cercasi se peochi gravemente, e se sia tenuto ad alcuna restituzione ?

Si suppone, che Romualdo sia Giudice destinato dalla pubblica autorità, e che per questo uffizio abbia lo stipendio, che suole darsi a chi l'amministra. Dico dunque, che pecca gravemente contro la giustizia, ed è tenuto alla restituzione della mercede, che percepisce almeno relativamente alle sue omissioni, ed a compensare i danni, che per di lui colpa soffrono le parti, che a lui ricorrono per essere giudicate. Il Catechismo romano infatti, p. 3, *de praecept. num. 17*, così generalmente stabilisce intorno a quei che godono di uno stipendio per sostenere un pubblico, ed anche un privato impiego, chiamandoli espressamente col nome di ladri. « *Illi quoque, sono sue parole, in furum numero reponendi sunt, qui, cum ad privatum aliquod, vel publicum officium conducti sunt, nullam vel parvam operam navantes, munus negligunt, mercede tamen, ac pretio fruuntur.* » Dello stesso parere è S. Bernardo, come può vedersi nel suo sermone 34 in *Dom. 4 Quadr.*

MONS. CALCAGNO.

## GIUDIZII



Considerando il Giudizio siccome una discussione di qualche causa, da farsi alla presenza del giudice sedente nel proprio suo tribunale, tanto dai giuristi, quanto dai canonisti si definisce. « *Legitima rei controversae apud judicem inter litigantes tractatio.* » Glossa, *cap. Forus de verbor. significat.*, alle parole *Judicium, etc.* Tre principali persone debbono necessariamente concorrere per costituire il Giudizio. Il giudice, l'attore ed il reo. *Leg. Inter litigantes 62, margin. Litt. F. ff. de Judiciis*, onde viene anche definito : « *Legitimus actus duarum personarum, actoris et rei super eadem quaestione, sub eodem judice contracta.* » Glossa, *cap. Forus cit.* Quindi molte altre intervenire possono siccome accessorie ; e fra queste si noverano i testimonii, gli avvocati, i procuratori, e tutti gli altri ministri esecutori della giustizia.

In varii aspetti vien riguardato il Giudizio. Primieramente dividesi in ecclesiastico e in secolare. Nel primo trattansi quelle cause, che appartengono al foro della Chiesa, nel secondo quelle che hanno per oggetto le cose meramente temporali. Il giudice civile presiede a questo, a quello il giudice ecclesiastico. Questi due distinti Giudizii egualmente in possessorii e petitorii si suddividono. Si disputa nei primi del solo possesso o quasi possesso : nei secondi della proprietà o di altro diritto dal possesso separato e distinto.

Si distinguono secondariamente in ordinarii ed in straordinarii o sommarii. Concorrono nei primi tutte le formalità, che dalle leggi sono in tali Giudizii prescritte, così in ordine alla loro natura, come riguardo agli atti solenni che sempre vi debbono concorrere. Molte di tali solennità si omettono nei secondi, e solo quelle si osservano, che riguardano la semplice natura del Giudizio e sono opportune per conoscere e discernere la verità. Che quelle formalità le quali si richiedono di diritto di natura e delle genti per la legittima decisione della causa, non possano in veruna guisa tralasciarsi, chiaramente



derivasi dalla Clementina 2 *Dispendiosae, de Judiciis*, e dall' altra *Semper contingit 2, de verb. signific.* Il Giudizio sommario in due generi di cause suole istituirsi; in quelle cioè che richiedono una sollecita spedizione, *Clement. cit. Dispendiosae*, e nelle altre che sono di piccol valore e di lieve momento *Authent. Nisi breves Bartolo e Baldo, Codic. de Sentent. et brevib. reci. tom. 1.*

Quali poi sieno quelle che richiedono di essere prontamente spedite, trovansi indicate da Clemente V, nel luogo citato, cioè di elezioni, postulazione, provvisioni, dignità, prebende e benefizii. Inoltre debbonsi decidere sommariamente le cause dei poveri, delle vedove, dei pupilli, dei carcerati, e di altre persone oppresse dalla miseria: *Authent. de mandat, princip. 2. Sit tibi quoque*, quelle che hanno per oggetto gli alimenti. *L. 2, ff. de feriis*, di deposito, di mercedi, di pellegrini, Reiffenstuel, *lib. 2, decret. n. 48.* Finalmente le cause dei religiosi.

Discordi sono i Dottori nel determinare quali debbonsi dire di lieve momento. Altri tali appellano quelle che non eccedono nel merito scudi 50 d' oro, *l. 1, codic. de Defens. civit.* Altri quelle che non passano 10 libbre d' oro, altri finalmente con maggiore probabilità insegnano che la leggerezza delle cause dee determinarsi dal prudente arbitrio del giudice giusta la condizione e qualità delle persone, *Authent. cit. Nisi breves.*

Anche quelle che meritano il Giudizio sommario, subito che non sia di opposizione nelle parti litiganti, possono trattarsi e decidersi per mezzo del Giudizio ordinario e solenne. Dee avvertirsi però che se questo cangiamento di Giudizio seguisse semplicemente ad istanza dell' attore, repugnante l' altro, secondo il diritto canonico la sentenza pronunciata sarebbe del tutto nulla. *Card. de Luca, 3, decis. 1, de Judiciis uman. 42, dec. 53.*

I Giudizii finalmente altri sono civili e altri criminali. Appartengono i civili allo scioglimento delle controversie dei privati. I secondi hanno per oggetto la punizione dei delitti con quelle pene decretate dalla legge contro i violatori della pubblica tranquillità. Vi è ancora chi ammette i Giudizii misti, nei quali si agisce parte civilmente e parte criminalmente, come sarebbe del delitto di furto e del danno

recato. Riguarda il primo la pubblica vendetta, l'altro l'interesse della parte. E poichè le controversie giudiziali debbonsi trattare particolarmente con ordine, fu questo appellato processo, che in sostanza altro non è, che un esame accurato della questione, una composizione delle cose, ponendo ai rispettivi luoghi ciascuna di esse, onde eliminata resti la confusione, chiara apparisca la verità ed a ciascuno venga conservato il proprio diritto.

Fuori del caso di somma urgenza o per motivo di pietà, esercitar non si può il Giudizio nei giorni feriali, *cap. Conquaestus 30 de feriis*, ove si eccettuano i due casi con questa precisa clausula: « *Nisi necessitas urgeat vel pietas suadeat*, » siccome sarà da noi a suo luogo notato. Di tre diverse specie sono questi. Altre diconsi ferie sacre, altre rustiche, altre repentine. Le sacre sono quelle che istituite sono principalmente per la reverenza al culto divino, quali sono le feste d'intero precetto, *cap. Omnes dies, 1 cap. Conquaestus 5 de feriis, constit. di Urbano VIII Universa*. Rustiche si addimandano quelle che hanno per oggetto l'umana necessità, e specialmente i lavori della campagna, *cap. Conquaest. cit.* Repentine finalmente son quelle che non vengono determinate da una legge universale e costante, ma dalle circostanze del momento, come sarebbe dalla nascita di un sovrano, dal di lui arrivo, dalla sua coronazione, o da qualche insigne trionfo riportato; *Leg. Sed si 2. Si feriae ff. Ex quibus. causis majores, etc.*

Sebbene la proibizione di esercitare il Giudizio negli indicati giorni feriali estendasi a qualunque parte di esso, cioè all'iniziamento della causa colla citazione del reo, *cap. Quoniam 11, de probationibus*, al processo ossia alla cognizione della causa stessa per mezzo del giuramento dei testimonii e coll'esibita dei documenti probatorii, *Leg. 1, de feriis jurisjurandi, Cod. de testibus*, e dai *cap.*, citati, finalmente alla pronunzia della sentenza, e della di lei esecuzione, *cap. Omnes dies codic. cit.*, tuttavolta concorrendo la somma urgenza od il motivo di pietà, dalla clausola della legge una tale inibizione resta esclusa e sospesa. Nella circostanza di necessità, vista la disposizione del *cap. Conquaestus*, possono spedirsi tutte quelle cause che non ammettono dilazione. Le controversie, per modo di esempio,

insorte nel momento in ordine o alla raccolta di frutti che prossimi sono a perire, alla pesca di pesci, che non sogliono passare che in certi determinati tempi dell'anno, o ai negati quotidiani alimenti, non riconoscono tempo di ferie, mercecchè qualunque indugio può portare nocumento e pericolo, *cap. Licet 3 de feriis, L. Solet cod. cit. L. publicas de feriis.*

Trattandosi poi di Giudizii criminali sono nel caso di necessità dalla legge esclusi quelli che hanno per oggetto la pubblica e privata tranquillità, come le catture dei malviventi, dei sicarii, ladroni ed anche dei debitori sospetti di fuga; Glossa sulla *L. ultima de feriis*, quegli altri, i quali per difetto dei testimonii o del giudice, in altro tempo non potrebbero esercitarsi, *Ex. Reg. Juris*, ivi: « *Quod non est licitum in lege necessitas facit licitum:* » concorde il *cap. Sicut 11, de consecrat., dist. 1*, ed il *cap. Quoniam 13, caus. 1, quaest. 7.*

Non solo la necessità, come si è detto, ma anche i motivi di pietà escludono il rigore delle ferie. Per la qual cosa debbonsi avere per eccettuati i Giudizii, i quali diretti sono o al vantaggio immediato della religione, o all' alleviamento di persone miserabili, oppresse ed infelici. Vedi il *cap. Utinam omni tempore 11, dist. 70*, il *cap., Numquam 33, de consecrat., dist. 4*, come pure la *L. Sunt personae ff. de Religiosis et sumptib. funer.*, Vedi Benedetto XIV, *Cost. 42.*

Ogni Giudizio esercitar si dee nel foro competente. Questo non è altro che il tribunale del giudice, alla di cui giurisdizione è soggetto il reo che vien citato a comparire, *cap. Si clericus 5, de Judic. compet.* Si noti che qui col nome di reo non suol sempre significarsi quegli che ha commesso il delitto; ma così dicesi *a re* della quale si disputa, *cap. forus*, ivi: « *Reus a re quae petitur nuncupatur, qui quamvis conscius sceleris non sit, reus tamen dicitur quamdiu in Judicium se pro re aliqua petitur.* » Se questi è sottoposto a vari fori, in tal caso è di diritto dell'attore citarlo a quella che più gli aggrada. Glossa, *cap. Dilect. 17, de foro compet. L. 2, §. Plane ff. de Judiciis.* Allora che insorgesse questione in ordine alla competenza del foro fra il giudice ecclesiastico e secolare, per decisione di Bonifazio VIII spetta al primo conoscere la causa, *cap. Si iudex 12, de sentent. excommun.*, ove il citato Pontefice, parlando del malfattore presentato

al giudice e da esso riconosciuto chierico, dichiara appartenente la cognizione della causa al solo giudice ecclesiastico.

Per ravvisar con chiarezza quale debba giudicarsi foro competente, molte maniere assegnate sono dai Canonisti, come appresso diremo. Primieramente però deesi avere in considerazione la natura della causa, della quale si tratta, e la persona che vien richiamata in Giudizio. Imperciocchè raggirandosi l'affare intorno a cose spirituali, e con esse in qualche guisa congiunto, chi non vede che al solo giudice ecclesiastico appartiene la decisione, avendone su di ciò Gesù Cristo ai soli sacerdoti comunicata l'autorità? Quindi è ben chiaro che al medesimo spettano in primo luogo tutte quelle cause che hanno per oggetto la fede, la religione, il culto, i sacramenti, i riti, l'ecclesiastica disciplina.

Sebbene proprie sieno di esso anche tutte le cause sacramentali, tuttavolta è di mestieri premettere una distinzione in quelle matrimoniali, che spedite sono con ordine giudiziario. Altre di queste riguardano l'insolubilità del vincolo sacro, altre gli sponsali e il divorzio *quoad thorum et habitationem*, altre finalmente sono, in certa guisa, al matrimonio congiunte, ma direttamente spettanti il temporale, come le questioni di dote, di donazione, di beni parafernali, della ereditaria successione e simili. La cognizione e decisione delle prime e delle seconde, siccome includenti l'intima natura del Sacramento, appartengono al giudice ecclesiastico, delle terze al giudice secolare. Sebbene al giudice ecclesiastico appartengono le cause beneficiarie di jus patronato, funerarie, di elezione di sepoltura, ecc., nulladimeno in alcuni luoghi, o per privilegio espresso del Sommo Pontefice, o per inveterate e ricevute consuetudini, trattandosi del possessorio, commettesi al giudice laico, trattandosi del petitorio, all'ecclesiastico. Si consulti Benedetto XIV, *de Synod. Dioeces.*, lib. 9, cap. 9, num. 6, il quale riferisce che Carlo VII re di Francia impetrò tal privilegio da Martino I, che le cause possessorie beneficiarie potessero agitarsi nelle curie reali, riservando il solo giudizio petitorio all'ecclesiastica cognizione. Vedasi pure Barbosa, *Jur. Eccles.*, l. 1, c. 39, num. 161 e seq.

Essendochè l'attore dee sempre seguire il foro del reo, trattan-

dosi eziandio di controversie temporali e profane, quando il chierico sia attore contro del laico, il giudice egualmente dee esser laico, se pure una opposta consuetudine diversamente non porti. Al contrario essendo dal laico richiamato il chierico al foro civile, il solo ecclesiastico è il competente, ed in questo tutto compier si deve il Giudizio. È qui da osservarsi che essendo le cause ora di minore ed ora di maggiore importanza, anche nel foro ecclesiastico può la decisione di esse appartenere ora al Vescovo ed ora al Sommo Pontefice, giusta le riserve, la dignità ed eminenza delle persone. Vedi Barbosa, loco citato. A questo singolar privilegio in veruna guisa non può il chierico rinunciare, non essendo questo proprio di un solo, ma della dignità ed elevatezza di tutto l'intero corpo ecclesiastico, perchè a tutta ragione dai padri del Sinodo di Aquileja Palladio vescovo fu condannato, perchè richiedeva il giudice secolare; Atanasio, *Hist. Arian. ad Monarch.*, ediz. di Padova 1777.

Questa è stata regola mai sempre costante nella Chiesa, come ben lo dimostrano l'espressioni degli antichi padri, fra le quali notabili sono quelle di Ambrogio, riportate negli atti del Concilio di Aquileja: « *Sacerdotes de laicis judicare debent, non laici de sacerdote.* » E quindi prosiegue: « *Erubescemus, ut videatur, qui sacerdotium sibi vindicat, a laicis esse damnatus, ac per hoc quoque, et in hoc ipso damnandus est, qui laicorum expectat sententiam, cum magis de laicis sacerdotes debeant judicare.* » Vedi Devoti, tom. 3, pag. 54, not. 1 al 2 9.

Però quanto abbiamo detto fin qui in ordine alla natura della causa o criminale o civile, ed alla qualità delle persone, non è sufficiente talvolta a determinarsi con certezza quale dei fori possa competente appellarsi. Se qualunque Giudizio il reo deve avere un giudice proprio e determinato. Per ravvisarlo molte maniere indicate sino dai Canonisti, noverandone alcuni fino al 62. Quattro nulladimeno sono le principali, come assegnate vengono nel *cap. Licet* da Gregorio IX sommo Pontefice.

La prima riguarda il delitto, quindi il reo si dee riguardare soggetto alla giurisdizione di quel territorio, nel quale è stato da lui commesso il delitto, quantunque d'altronde non lo siasi, *cap. Postulasti* 14, *cap. Licet* 20, *For. commun, cap. de Illis*. 1, *de Raptorib.*, *cap.*

*Plaevit* 6, *quaest.* 3 *de Authent. Quae in provincia, Cod. Ubi de Criminibus agi oportet.* Se poi il delitto fosse stato incominciato nel territorio di un giudice, e consumato in quello di un altro, probabilmente potrebbero entrambi contro di esso procedere e nel caso di uniformità vi sarebbe luogo alla prevenzione; Panormitano nel *cap. Licet ut num.* 25; Reiffenstuel, *lib.* 2 *Decretalium, tit.* 2, *num.* 75 e 78; Farinaccio, *tom.* 1 *Crimin., lib.* 1, *tit.* 1, *quaest.* 7, 12, 25.

La seconda è in ragione di contratto strettamente considerato. Concorrono nulladimeno alcuna fiata dei casi, nei quali i contraenti tenuti sono a convenire nel luogo del contratto medesimo. Ciò può accadere quando è stato così fra le parti stabilito, quando un forestiere contratta in un luogo per quindi far ritorno al proprio domicilio, sciente la parte. Vedasi la *leg. Haeres absens* 2. *Proinde ff. de Judiciis*, quando in fine si trattasse di contratto dotale, se pure non vi fossero delle convenzioni in contrario. Così dispone la *L. Exigere* 65, *ff. de Judiciis*, perciocchè trattandosi di dote non dee riguardarsi il luogo ove fu celebrato l'istrumento, ma quello ove ha domiciliato il marito, qual domicilio per condizione di matrimonio elegge ed acquista la donna, seguendo così il foro del consorte.

La terza ha per oggetto il domicilio. Il giudice di domicilio può procedere contro il suddito, non solo presente, ma ancora assente. Avendo poi questi egualmente il domicilio di abitazione in due luoghi distinti, dee giudicarsi appartenente al foro di entrambi, *cap. Ex part.* 15, *cap. Licet, cit., L. Cives, cod. de Incolis, lib.* 10.

La quarta finalmente è in ragion della cosa di cui si tratta, o sia questa mobile o immobile, ond'è che avanti quel giudice, nel cui territorio esiste la cosa, che è in controversia, può esserne citato il possessore, *cap. cit. Licet, ivi: « Ratione rei de qua contra possessorem causa movetur ... forum regulariter qui sortitur. »* Vedi Ferrari, *Bibl.* alla parola *Forum*. Oltre alle sopra indicate maniere una ve n'è ancor generale, quale è la patria comune o il comun superiore nella Curia Romana. Quindi non solo qualunque chierico, ma eziandio ciascun laico, trattandosi di cause ecclesiastiche e spirituali, può essere citato o avanti al Sommo Pontefice o nella Curia predetta, *L. Roma ff. ad Municip., cap. Licet cit.* Vedi Fagnano nel più volte citato *cap. Licet,*

finalmente vedasi la Costituzione 44 di Benedetto XIV, che incomincia *Quantum ad procurandum*, nè a questa disposizione canonica fu derogato dal Sinodo Tridentino.

## GIUDIZIO TEMERARIO

Il pensare iniquamente e sinistramente del prossimo è vietato con questo precetto, non meno che la esterna perversa locuzione. Può taluno pensare sinistramente di un altro o per un semplice sospetto o per un positivo temerario Giudizio. Il sinistro sospetto non è nè un dubbio nè una ferma opinione, ma è per S. Tommaso, nella 2, 2, q. 60, art. 3, *un' opinione incerta, per cui l' uomo mosso da leggieri indizii e motivi, incomincia a dubitare della bontà di alcuno. È adunque un' opinione incerta, un cominciamento di dubbio per leggiere cagioni. Il Giudizio poi temerario è una ferma credenza della perversità altrui. E qui bisogna guardarsi dal confondere queste due cose col dubbio e coll' opinione. Il sospetto è meno del dubbio, poichè il dubbio si è quello che tiene l' animo sospeso fra il sì ed il no senza lasciarlo propendere più dall' una parte che dall' altra, laddove il sospetto, come si disse, altro non è che un principio di dubbio, per cui l' uomo inclina più a non credere che a credere contro il prossimo, quantunque ne concepisca qualche sospetto. Il Giudizio poi è più dell' opinione, poichè questa non esclude ogni timore di errare, laddove il Giudizio è un assenso fisso e fermo che esclude di errare ogni temenza. Ciò posto:*

È cosa certa presso tutti, che i sospetti, i dubbii, l' opinione ed i Giudizii possono essere e temerarii e non temerarii, cioè ragionevoli e fondati; e quindi possono essere e peccaminosi e senza peccato. Non pecca per verun modo chi sospetta mosso da argomenti ingeneranti sospetto, nè chi dubita mosso da indizii atti a far dubitare, nè chi opina indotto da probabili argomenti, e nemmeno chi giudica o forma in sè una definitiva e certa sentenza a ciò fare determinato da indizii certi ed evidenti. Ma è certo altresì che pecca, e pecca gravemente chi non già mosso da sufficienti e proporzionati argomenti, ma bensì da odio, da invidia, da livore, da pravo affetto e mala

disposizione di animo, giudica, opina, sospetta del prossimo gravi delitti. Ciocchè qui i Teologi mettono in quistione, si è, se il sospetto temerario, cioè privo di sufficienti indizii e congetture, contro il prossimo di cosa grave, sia di suo genere peccato mortale, oppure soltanto veniale. E parlasi di sospetto temerario, che non abbia origine nè nasca da veruna passione d' odio, d' invidia o d' altra prava affezione ed inclinazione, e quindi parlasi di sospetto temerario originato unicamente da un errore d' intelletto, che pensa gl' indizii per sospettare essere sufficienti.

Non vanno d' accordo su questo punto gli Autori, altri stando per la parte affermativa, altri per la negativa. La mia opinione si è, che il sospetto temerario della maniera già spiegata non sia di suo genere peccato mortale, ma soltanto veniale, anche in materia grave, purchè però il sospetto non si aggiri intorno a certi peccati gravissimi, che sogliono essere di grandissima infamia. Tali misfatti troppo enormi e troppo infamanti debbono essere meritamente eccettuati da questa regola, perchè, secondo il senso volgare e comune, il solo sospetto di essi aggrava ed infama la persona su di cui cade e n' è il soggetto; e però non può essere immune da colpa mortale. Parlasi adunque di sospetto, che riguardi cose gravi bensì, ma consuete e comuni. Ed ecco la ragione che mi muove, e che mi sembra chiarissima e fortissima. Il semplice sospetto, come ho già spiegato, è un assenso, o, a meglio dire, una propensione della volontà a credere il male del prossimo sì debole e sì imperfetto, che non esclude, anzi seco porta necessariamente un timore ben grande della parte opposta: ed è anzi, piuttosto che un assenso, un principio di dubitazione della bontà o del male altrui. Questa è l' idea del semplice sospetto, che ce ne dà S. Tommaso nel luogo già citato: « *Quando, cioè, homo ex levibus indicis de bonitate alicujus dubitare incipiat.* » Ora cosa chiarissima mi sembra, che per un semplice sospetto, di cui questa si è la vera indole e idea, non si offende che sol leggiermente la fama del prossimo, e non se gli fa certamente una grave ingiuria; mentre la di lui buona estimazione ne soffre pochissimo. Adunque il sospetto temerario, di cui si tratta, non può eccedere di suo genere la colpa veniale.

Tanto più volentieri poi io abbraccio questa benigna sentenza,



quanto che la ritrovo ad evidenza conforme alla mente de' Santi Agostino e Tommaso. Sentiamo prima S. Agostino, il quale nel *tratt. 9, in Joann.* dice: « *Ignoscatur nobis, quod de occultis hominum aliquando, immo assidue non vera sentiamus: hoc enim ad humanam tentationem pertinere arbitror, sine qua duci ista non potest vita.* » E poco dopo: « *Quamquam et in his rerum tenebris humanarum, hoc est cogitationum alienarum, etsi suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus, judicia tamen, idest sententias definitas continere debemus.* » E sopra il *cap. 4 ad Cor.* dice: « *In suspiciones, sicut et in alias tentationes, quae oriuntur ex humana fragilitate, frequenter incidunt homines etiam justi et timorati.* » E chi non sa che i peccati, senza di cui non si può vivere su questa terra, cui non possiamo evitare, ed in cui cadono non di rado anche i giusti, non sono certamente di suo genere mortali, ma soltanto veniali? Parla di questo tuono stesso non meno chiaramente S. Tommaso nel luogo citato. Udiamolo: « *Est autem triplex gradus suspitionis. Primus quidem gradus est, ut homo ex levibus indicis de bonitate alicujus dubitare incipiat: et hoc est veniale et leve peccatum; pertinet enim ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur* (come dice Sant' Agostino). *Secundus gradus est, quum aliquis pro certo malitiam alterius aestimat ex levibus indicis: et hoc si sit de aliquo gravi est peccatum mortale, in quantum non est sine contemptu proximi.* » Questo però non è già semplice sospetto, ma un vero giudizio, come pure quello che segue: « *Tertius gradus est, quum aliquis judex ex suspicione procedit ad aliquem, condemnandum: et hoc directe ad injustitiam pertinet; unde est peccatum mortale.* » È cosa affatto evidente, che nel primo grado solamente si contiene il semplice sospetto temerario propriamente detto; mentre nel secondo e nel terzo parlasi di due veri giudizi, uno privato e l'altro pubblico. La cosa è troppo chiara, e basta leggere il testo per non poterne dubitare. Ora, dico io, questo primo grado, per cui taluno per leggieri indizii incomincia a dubitare della bontà altrui, che peccato è di suo genere, secondo S. Tommaso? Non è che veniale e leggiero; *et hoc est veniale et leve peccatum.* Adunque per sentimento di Sant' Agostino e di S. Tommaso il sospetto temerario non è di suo genere peccato mortale, ma veniale.

Ma ecco un altro testo chiarissimo dell'Angelico Dottore, che leggesi nel *Quodl.* 12, art. 34, ove di proposito esamina questo punto. Dice adunque: « *Suspicio autem est quid imperfectum in genere Judicii: et ideo est imperfectus motus: et ideo non est mortale ex genere, quamvis si fiat ex odio erit aliquando mortale.* » Che di più chiaro? Nè punto giova il dire con Enrico di S. Ignazio e Natale Alessandro, sostenitori dell'opposta sentenza, che il Santo dottore parla qui de' sospetti indeliberati i quali ci assalgono d'improvviso, e preoccupano la nostra mente, non già dei sospetti pienamente deliberati e volontari. No, ciò non è vero, ma è falsissimo. Dice qui S. Tommaso chiarissimamente, che il sospetto non è di suo genere peccato mortale, non già perchè sia cosa imperfetta in genere di deliberazione, ma perchè è cosa imperfetta in genere di giudizio: « *Est quid imperfectum in genere JUDICII, et ideo non est mortale ex genere.* » E poi se S. Tommaso parlasse di sospetto indeliberato, a che proposito distinguerlo dal Giudizio temerario? Non è egli vero, che anche il Giudizio temerario, quand'è indeliberato, è soltanto peccato veniale, siccome sono soltanto veniali anche altre azioni di sua natura scellerate ed inique, se sono indeliberate? Dirò anzi, che fuor di proposito e molto malamente in tal caso asserirebbe il Santo Dottore, non essere il sospetto di suo genere peccato, mortale; perchè è cosa troppo chiara, che ciocchè per imperfetta deliberazione è veniale, può essere nel suo genere mortale, com'è chiaro nei moti di lussuria indeliberati. Difatti ciocchè conviene agli altri pravi per mancanza di sufficiente deliberazione, non è ciocchè lor conviene di suo genere.

Conchiudo adunque che il sospetto temerario anche in materia grave, almeno quando non sia di delitti gravissimi e troppo infamanti, non è di suo genere peccato mortale, se nasce da errore d'intelletto che pensa gl'indizii essere sufficienti per sospettare. Imperciocchè il sospetto temerario originato da odio, da invidia, da inimicizia o da altra passione e prava affezione di animo, *erit*, dice S. Tommaso, *aliquando mortale*, cioè, quando senza giusti e sufficienti motivi l'uomo dalla sola passione si lascia trasportare a sospettare un grave male.

Il Giudizio poi temerario, quando sia in cosa grave, è peccato mortale. Ciò è chiaro dalle divine Scritture, in cui si vieta il giudi-

care il prossimo. In S. Luca, al 6. • *Nolite judicare, et non judicabimini; nolite condemnare, et non condemnabimini.* » E San Paolo ai Rom. 14. • *Tu quis es, qui judicas alienum servum? Domino suo stat, aut cadit.* » E S. Giacomo 4. • *Qui judicat fratrem suum detrahit legi, et judicat legem: tu autem quis es qui judicas proximum?* » S. Tommaso nel luogo citato dice così: • *Quum aliquis pro certo malitiam alterius aestimat ex levibus indiciis, et hoc sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est absque contemptu proximi.* » La ragione n' è manifesta. Il Giudizio temerario in cosa grave reca al prossimo una grave ingiuria; sì perchè viola il diritto, che ha ciascuno, di non esser tenuto per malvagio, quando non si provi tale con sufficienti argomenti; e sì ancora perchè siccome gravemente nuoci al tuo prossimo infamandolo presso un altro, così gli nuoci pure gravemente infamandolo presso te stesso.

Al Giudizio temerario mortalmente peccaminoso, oltre la gravità della materia, ricercasi che gli argomenti, da cui taluno vien mosso a giudicare, sieno leggieri, deboli ed inetti a muovere un uomo assennato, poichè se sono forti, chiari, urgenti, atti a persuadere un uomo savio, tolgono la temerità dal Giudizio: ed in tal caso l'uomo giudicando non pecca, quand'anco il male che giudica forse non ci sia, come insegna S. Tommaso nel luogo citato *Quodlib.* dicendo: • *Judicium de personis, licet quandoque sit falsum, non tamen semper est peccatum, nisi quando est omnino temerarium.* » E così pure per lo contrario non è scusato dal reato di Giudizio temerario chi giudica del prossimo un grave male indotto puramente da leggieri indizii e congetture, benchè ciò che giudica sia vero. Se poi gli argomenti non arrivino veramente ad essere tali da muovere a giudicare un uomo prudente, ma nondimeno poco dall'esserlo sieno lontani, chi in tal caso giudica, sarà scusato da peccato mortale, perchè la temerità è leggiera, ed a misura di essa peccherà venialmente. Perciò nel luogo testè citato dice chiaramente S. Tommaso, che • *Judicium de personis non semper est peccatum, nisi quando est OMNINO temerarium.* » Se poco manca alla sufficienza dei motivi, il Giudizio non è totalmente temerario, e quindi non è mortalmente peccaminoso.

Ciochè si è detto del Giudizio temerario deve intendersi a pro-

porzione anche della temeraria opinione, e sì pure del dubbio temerario. Chi adunque opina male del suo prossimo temerariamente, cioè senza probabili argomenti, e così pure chi dubita positivamente della bontà del suo prossimo, o della sua buona intenzione in qualche sua azione senza sufficiente fondamento, e però temerariamente, sebbene meno di chi giudica, pecca però gravemente, se la materia è grave. La ragion è, perchè tanto l'opinare, quanto anche il dubitare temerariamente del prossimo in materia grave reca certamente al prossimo una grave ingiuria, perchè ognuno ha diritto di essere tenuto per buono fino a tanto non ci sieno sufficienti argomenti di pensare altrimenti, o di dubitarne. E quale sarà mai quella onesta persona, che non si chiamasse gravemente offesa, se sapesse che altri senza sufficiente fondamento o male di lei opinano, o dubitano della sua onestà, rettitudine, puntualità, ecc.? È vero, che l'opinione non è una certa e ferma sentenza, ma racchiude però un vero giudizio, ossia una sentenza tale e tanto certa quale da argomenti probabili e più probabili può formarsi. Il dubbio poi positivo del male altrui è ancor esso una specie di Giudizio, per cui giudico essere dubbiosa l'altrui bontà, onestà, rettitudine, ecc. Se adunque ancor questi sono Giudizii, e sono temerarii, saranno senza meno in materia grave gravemente peccaminosi. Diffatti le divine Scritture vietano generalmente ed indistintamente ogni fatta di Giudizio cattivo, cioè al prossimo pregiudizievole. Non solo pecca mortalmente chi giudica contro la fede, ma eziandio chi opina la fede, e chi ne dubita, quando non lo scusi la indeliberazione. Quindi S. Tommaso nella medesima q. 60, art. 3, al 2, scrive: « *Ex hoc ipso, quod aliquis malam opinionem habet de aliò sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum, et ideo injuriatur ei.* » È chiaro, che ha cattiva opinione del suo prossimo non solo chi ne pensa male, ma anche chi ne dubita male senza sufficiente fondamento.

Parerà forse a taluno, che questa nostra dottrina sia un po' troppo rigida e severa, ed atta a riempiere il mondo e la società umana di scrupoli e di pericoli. Sant'Agostino dice, che « *in his rerum tenebris humanarum suspiciones vitare non possumus:* » e S. Tommaso, che « *est veniale et leve peccatum, quando homo de bonitate alicujus*

*dubitare incipit.* • Adunque sembra che non si possa stabilire, che in materia grave l'opinione, ed eziandio la pura e mera dubitazione temeraria, sia grave peccato.

Ma rispondo, che anzi la dottrina nostra, lungi dall'essere troppo rigida, è anzi la più mite, discreta e moderata: imperciocchè non mancano Autori in buon numero, e di gran dottrina, i quali con Enrico di S. Ignazio, e Natale Alessandro condannano di peccato mortale assolutamente non solo il dubbio ed opinione, ma eziandio il semplice sospetto temerario anche originato da puro errore d'intelletto, quando sia in materia grave: ed a questi si è congiunto il Continuatore del Tourneli, il quale, parlando *de suspitione*, vuole, che anche il semplice sospetto sia peccato mortale almeno dubbio: « *Qui ex errore intellectus grave quid ex levi causa sciens et volens suspicatur, reus videtur mortalis ad minus dubii.* » Niuno adunque può ragionevolmente condannare la dottrina nostra di troppa rigidità; anzi deve ognuno confessare, che è la più mite e più discreta.

S. Agostino poi parla unicamente dei semplici sospetti, che dice essere cosa spettante « *ad humanam tentationem, sine qua duci non potest vita,* » nel che da lui non dissentiamo: e non già del dubbio e della opinione. E San Tommaso parla ivi ancor egli non già di un dubbio formato, ma soltanto d'un principio di dubitazione, quale si è appunto il semplice sospetto, come chiaro apparisce dalla nozione che ne abbiamo data fin da principio. Questo è un obbietto, che può molto bene aver luogo contro gli Autori testè citati, ma non già contro di noi, che siamo perfettamente d'accordo con S. Agostino e S. Tommaso, dicendo con essi, che il semplice sospetto non è peccato grave, ma veniale e leggiero.

Quanto finalmente agli scrupoli, chi non vede, che è assai più atta a generarli la dottrina de' lodati Autori, che la nostra? Per quello spetta alla pratica, se trattasi di persone di coscienza timorata e sollecite della propria salute, quanto a queste regolarmente non ha a temersi di peccato mortale, allorchè loro pare di aver dubitato o pensato male del prossimo; perchè si può e si deve credere, ed è probabilissimo, che o non abbiano dato il loro consenso almen perfetto e sufficientemente deliberato; oppure che abbiano avuto suffi-

cienti argomenti di dubitare e di opinare, onde i loro dubbii o opinioni non sieno state temerarie, ma ragionevoli e fondate. Se poi trattasi di persone poco curanti di loro salute, le quali amano anzi che no esplorare di continuo i costumi e le azioni altrui per criticarle e dirne male; queste debbono senza meno farsene scrupolo e confessarsi d'aver dubitato e pensato male del loro prossimo, come di peccati gravi o almeno dubbiosamente tali.

Ciocchè restaci ad esaminare si è, se siccome è illecito dubitar male del prossimo per leggieri ed insufficienti cagioni, così sia illecito il non interpretare in bene e per la parte migliore i dubbii ragionevoli e ben fondati intorno all' altrui malizia. In allora ha luogo il vero dubbio, come già si è detto, quando c'è uguaglianza di ragioni per una parte e per l'altra. In due maniere può l'uomo diportarsi nel caso di dubbio intorno all' altrui malizia, cioè o interpretando il fatto altrui, sulla cui pravità o onestà nasce il dubbio, in bene e per la parte migliore, o sospendendo il suo Giudizio, non giudicandolo nè buono nè cattivo; ma lasciando la cosa com'è innanzi a Dio. Il fare nella prima maniera si dice interpretare in bene *positivamente*: il fare nella seconda si appella interpretare in bene *negativamente*. Ciò premesso;

Giacechè l'intelletto nostro è soggetto all'imperio della volontà, e perciò ricercasi dai Teologi, se, posto che l'uomo possa o debba determinarsi all'una o all'altra parte, sia tenuto a sentenziare per la parte migliore, cioè a quella che al prossimo è più favorevole; io dico, che in tale ipotesi è tenuto a farlo. Così insegnano di comune consenso i Teologi con S. Tommaso, il quale all' *art. 4* del luogo già citato dice così: « *Ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, injuriatur ei et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre absque causa cogente. Et ideo, ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicujus debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.* » La ragione n'è chiara e fortissima. Nel dubbio, niuno dev'esser privato di ciò che possiede, come è chiaro nei beni di fortuna, dal possedimento dei quali niuno viene mai spogliato a cagione di un semplice diritto dubbioso. L'uomo

nella nostra ipotesi è in possesso della propria fama. Adunque per fatti dubbiosi non ha da esserne spogliato. Perciò in caso di dubbio che alcuno voglia o debba giudicare, deve giudicare per la parte migliore, cioè favorevole al suo prossimo. A ciò si aggiugne quel principio dalla natura in noi impresso, e nel Vangelo inculcatoci :  
*• Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris. •*

Dissi, *posto che taluno voglia o debba giudicare e determinarsi* : perchè fuori di questa ipotesi non siamo tenuti ad interpretare i dubbii per la parte migliore in guisa, che positivamente dobbiamo dar sentenza a favore del prossimo e della sua bontà; ma basta interpretarli in bene negativamente, sospendendo cioè il Giudizio, e non proferendo veruna sentenza nè in bene, nè in male, e lasciandone il Giudizio a Dio supremo e vero giudice. Assolutamente adunque niuno è tenuto nel dubbio ad interpretare positivamente a favore altrui, ma solamente nella ipotesi indicata. In tre casi pertanto solamente tenuti siamo a giudicare positivamente a favore del nostro prossimo, cioè 1. quando i motivi di dubitare sono deboli e leggieri; perchè è cosa iniqua il dubitare della probità del prossimo per argomenti leggieri ed insufficienti. 2. Quando vogliamo o dobbiamo per qualche necessità dar giudizio e sentenza nei dubbii gravi e fondati; mentre in tal caso giudicar dobbiamo a favore del prossimo per non esporsi al pericolo di nuocere all'innocente. 3. Quando colla semplice sospensione di Giudizio l'animo nostro deve cangiarsi verso il prossimo in guisa, che quello, cui amavamo e coltivavamo come probo, poscia dovremmo o crederemmo dover fuggire ed evitare come malvagio: perciocchè ciascuno ha diritto di non esser privato della già conseguita benevolenza e buon concetto fino a tanto che non consti chiaramente della di lui malizia e pravità. Quindi prescindendo da una necessaria cautela per evitare il proprio o altrui danno, nel dubbio dobbiamo trattare il prossimo come se fosse buono, e conseguentemente passare con esso lui gli uffizii di urbanità consueti.

Dissi appostatamente, *prescindendo da una necessaria cautela per evitare il proprio o altrui danno*; perchè non è punto illecito, allorchè trattasi di evitare il proprio o altrui danno l'interpretare i dubbii per la parte non favorevole al prossimo, ma a noi; non già giudicando

di lui malamente, ma usando cautela, e provvedendo al bene nostro, come se il male, di cui temiamo, potesse avvenire. Così insegna San Tommaso nell' *art.* citato al 3, e così insegnano con esso lui comunemente i Teologi. È quindi lecito custodire anche nella propria casa le cose nostre; tēner chiusi colla chiave gli scrigni e gli armai senza che ci sia verun sospetto di dubitazione, o Giudizio intorno alla giustizia od onestà dei domestici e famigliari.

## C A S O 1.º

Berta, osservando che Catterina tratta assai bene i suoi figliuoli Pietro e Giovanni, e pel contrario sgrida per leggerissime cause e percuole l'altro suo figlio Francesco, giudica fermamente che questi sia nato di adulterio. Cercasi se sia rea di peccato mortale?

Il Giudizio di Berta è senza dubbio temerario, e siccome ha per oggetto una materia grave, così è mortalmente peccaminoso. Ella difatti presta un fermo assenso, poichè si dice, che *giudica fermamente*, e lo presta per leggieri motivi, poichè l'accarezzare che fa una madre un suo figliuolo, e lo sgridar l'altro può nascere da un motivo affatto diverso dell' adulterio, tanto più che si osserva essere le madri spesse fiate trasportate più per la prole loro illegittima di quello sia per la legittima. Quale ingiuria pertanto non ne deriva a Catterina, nell' essere giudicata rea di un delitto, che in una donna specialmente è gravissimo ed al sommo indecoroso? Berta dunque infama nella sua mente e questo figliuolo, e questa madre, e perciò deve dirsi rea di Giudizio temerario mortalmente peccaminoso.

SCARPAZZA.

## C A S O 2.º

Emilia, avendo osservato, che un suo bambino cominciò a star male dacchè fu baciato da certa vecchia, tiene per fermo, che il bambino stato sia da quella affatturato, ed essa sia una vera strega. Cercasi: 1. Se Emilia abbia mortalmente peccato? 2. Se possa assolversi



quando non voglia deporre siffatta opinione? 3. Quali ragioni si possano addurre per indurla a deporre questo suo Giudizio?

Al 1. Nè il bacio di una vecchia, nè la sopraggiunta infermità del fanciullo sono motivi sufficienti per credere e tenere la vecchia stessa per una maliarda. Quante malattie non assalgono d'improvviso i fanciulli, e gli stessi uomini vegeti e robusti? Poteva dunque nel fanciullo spiegarsi quel male per qualche sua interna viziosa affezione, e disposizione. Che se pur anche stato fosse dalla vecchia col suo bacio infettato, non per questo può dirsi una strega, poichè ciò può avvenire per altre cause naturali, anzichè per concorso diabolico. Essendo dunque insussistenti i motivi, pei quali Emilia ha giudicato sinistramente della vecchia, ella ha giudicato temerariamente, ed essendo grave la materia, ha eziandio mortalmente peccato.

Al 2. Non si può assolvere Emilia, quando non deponga tal suo Giudizio. Se persevera ostinatamente in esso, persevera nel peccato, e conseguentemente è incapace di assoluzione.

Al 3. Volendo il confessore persuadere Emilia a deporre il suo Giudizio deve certificarla, che può il bambino naturalmente aver incontrata quella malattia anche pel bacio della vecchia, senza però che questa possa giudicarsi una strega. Può primieramente accadere, che all'aspetto della vecchia abbia il bambino concepita tal paura, capace di fargli sviluppare quel male, per cui avea delle disposizioni. Questa opinione tiene il padre Martino del Rio, *Disquisit. magic.*, l. 1, c. 4, qu. 4, § *trux aspectus*, ove scrive: « *Trucem aspectum veltularum deformi suo squalore, ac tetro posse infantulos perterrefacere, eoque humores concitari, ita ut morbi citius erumpant, ad quos tenellum corpusculum jam erat dispositum ac praeparatum.* » Similmente opina Levino Lemnio nel lib. 2, *de miraculis occultae natur.*, cap. 50, ove dice: « *Pueros rebus pulchris affici, ac rugosas deformesque anus exhorrescere, et multa vitia contrahere ex accubitu cum illis.* » In secondo luogo vi sono delle vecchie, che per cause fisiche mandano dagli occhi certi effluvii, che penetrando il tenero corpo dei fanciulli gli dispongono a malattie. Questa opinione può confermarsi con un esperimento, che leggesi negli atti dell'Accademia di Parigi dell'anno 1739. Uno specchio tersissimo tenuto per qualche ora agli occhi

d'una vecchia, contrasse tosto un denso appannamento, che raccolto insieme fu un potentissimo veleno. Il Torreblanca, *lib. 2 de Magia operatrice cap. 37*, soggiugne: • *In physica fascinatione virulentum quemdam habitum dari tenellos pueros inficientem; et potissimum si os vetulae puerorum faciei nimium admoveatur, et saliva earum aspergat.* • Scrive pure Verchienio, *tract. 1, cap. 24 de saliva*: • *Constat siquidem, salivam vetularum infantibus nocivam esse, imo ipsis malignam aliquam qualitatem nonnulli adscribunt.* • Questa opinione è parimenti adottata dall' Azorio, *1 p. Instit. lib. 8, cap. 25*, il quale la sostiene coll' autorità di S. Tommaso, *lib. 3, contr. gentes cap. 103*. Con questi lumi potrà il confessore persuadere Emilia a deporre il suo temerario Giudizio. Veggasi Benedetto XIV, *de Beatif. et Canoniz. Sanctor., lib. 4, p. 1, cap. ult., § 13*.

SCARPAZZA.

## C A S O 3.º

Crespino, dovendo giudicare d'altri, s'attiene sempre alla peggior parte, anche quando ha delle prove in contrario. Come devesi ricondurlo al dovere? Siamo tenuti ad interpretare per la miglior parte le azioni altrui? È maggior peccato il giudicare o sospettar male di un ecclesiastico, che di un secolare?

Quanto è vero che gli uomini sono inclinati più al male che al bene, altrettanto è falso che venendo al particolare si possa giudicare più per la peggior parte, di quello sia per la migliore. La propensione al male viene raffrenata dalla grazia di Dio, e siccome egli è liberale nel concederla, così si deve ritenere che tutti siano da questa soccorsi, nè si può supporre che ne siano privi senza far onta a Dio ed al prossimo; se non allora che con evidenza si scorge la malvagità. La politica del mondo insegna, che pensando male del prossimo più facilmente s'indovina, ma i principii del mondo sono opposti a quei di Gesù Cristo. I secreti del cuore umano, le disposizioni interne, la coscienza degli uomini è nota soltanto a Dio, che è dunque di non giudicare temerariamente, perchè altrimenti saremo noi

pure giudicati per un tale temerario Giudizio. Quindi è che S. Prospero, *Epig.* 21, ascrive a malignità tali giudizi dicendo:

*Culpare in quoquam, quae non sunt nota malignum est*

*Praesertim quae non cognita, si bona sunt.*

*Non pateant faciles saevis rumoribus aures:*

*Quae nescire juvat, credere non libeat.*

*Linquntur secreta Deo, qui si quid opertum est*

*Inspicit, et nullis indiget judiciis.*

Che se dicesse Crespino, che pensando bene s'inganna spessissimo, rifletta, che non potendo giammai scansare assolutamente l'errore, sarà miglior cosa che s'inganni, di quello sia che commetta un peccato. • Cosa, dice Sant'Agostino, *Enarr. in Psal.* 147, deve fare la

- pace tra gli uomini di questo mondo, nel quale a niuno è permesso
- il penetrare nel cuore dell'altro? Che fa la pace? Non giudica
- dell'incerto, non conferma ciò che gli è ignoto, è più propensa a
- ben credere, che a malamente sospettare. Non si duole d'errare,
- quando crede bene anche di chi è cattivo, gli dispiace per altro
- moltissimo, quando a caso pensa male anche di un solo ch'è buono. •

Conferma questa dottrina S. Tommaso, 2, 2, q. 60, a. 4, scrivendo:

- *Ex hoc ipso, quod aliquis habet malam opinionem de aliquo absque*
- sufficienti causa, injuriatur ei, et contemnit ipsum. Nullus autem debet*
- alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre absque causa*
- cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicujus,*
- debemus eum, ut bonum habere, et in meliorem partem interpretandum,*
- quod dubium est.* •

Quindi risponde alla obbiezione proposta: • *Melius est quod aliquis frequenter fallatur habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo homine bono: quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo.* •

E quante volte non avviene, che una certa azione in una persona è condannabile, ed in altra è lodevole? Rise Sara, e rise Abramo, *Gen.* 17 et 18, ma la prima rise dubitando della verità annunziata dall'Angelo e fu ripresa, laddove Abramo rise per allegrezza. Chi tra gli uomini avrebbe potuto conoscere la diversità del motivo per cui ambedue ridevano? • *Ab illo*, dice Agostino nel citato luogo della

Genesi, *judicari potuit, qui corda hominum novit.* • Non si può giudicar male del prossimo, nemmeno allora che l'opera è di natura sua cattiva. Egregiamente così insegna S. Bernardo *Serm. 40 in Cant.* dicendo • *Cave alienae conversationis esse aut curiosus contemplator, aut temerarius judex. Etiam si actum perperam quid deprehendas, ne sic judices proximum, magis autem excusa. Excusa intentionem si opus non potes; puta ignorantiam, puta subreptionem, puta casum. Quod si omnino dissimulationem rei certitudo recusat, suade nihilominus ipse tibi, dicito apud temetipsum: vehemens fuit nimis tentatio. Qui de me illa fecisset, si accepisset in me similiter potestatem?* • Così la carità, cui è ciascuno tenuto, deve condurre tutti a favorire quello, del quale si vuole formare giudizio.

Non v'ha in fine alcun dubbio che maggior peccato sia il Giudizio temerario, che non esclude gli ecclesiastici, e quelle persone, la cui condotta esteriore dovrebbe renderli immuni da ogni censura. Si viola allora più assai la carità e la giustizia, poichè il disprezzo di questi va contro Dio medesimo, che apertamente disse: • *Qui vos spernit, me spernit.* • Se per commettere un peccato mortale la materia del Giudizio deve essere grave, questa materia, quand'anche veniale, può essere talora grave rispetto agli ecclesiastici, il cui decoro od onore è intimamente legato con quello della religione medesima.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

#### C A S O 4.

Un nobile teme di peccare di giudizi temerarii intorno la probità e fedeltà de' suoi servi, e di quei che frequentano la sua casa, perchè chiude con chiave le cose sue, ed usa tali precauzioni, come se sospettasse, che gli venissero praticate delle trufferie. Cercasi se sia questo timore ben fondato, e se possa così lecitamente operare?

Il timore di questo nobile è mal fondato. Quando trattasi di allontanare il proprio o l'altrui danno, è lecito interpretare i dubbii per la parte peggiore, non già giudicando male privatamente, ma usando diligenza e cautela, come se il male, di cui si teme, potesse o dovesse accadere. Siffatta maniera di operare non fa ingiuria a chicchessia,

ed è conforme alla regola della prudenza, la quale vuole che pensiamo bene di tutti, ma che non ci fidiamo d'alcuno che sia d'ignota fede, e d'incerta o non isperimentata fedeltà. Quindi quel proverbio : « *Diffidentia mater est securitatis.* » Così insegna S. Tommaso, 2, 2, q. 60, a. 4, ad 4, dicendo : « *Interpretari aliquid in deteriore, vel meliorem partem contingit dupliciter. Uno modo per quamdam suppositionem: et sic cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris, sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id, quod est deterius, quia remedium quod est efficax contra majus malum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo interpretamur aliquid ad bonum, vel malum definiendo, sive determinando: et sic in rerum Judicio debet aliquis nisi ad hoc, ut interpretetur unumquodque secundum quod est: in Judicio autem personarum, ut interpretetur in melius.* » Il nostro nobile adunque deponga i suoi timori, e senza paventar di peccato custodisca le cose sue, poichè ciò non è sospetto, ma cautela. S. TOMMASO.

## GIUOCO

Col nome di Giuoco si possono intendere tre cose diverse, come insegna S. Tommaso, 4, *Dist.* 16, a. 2. Vi sono, dic' egli, dei giuochi, che hanno in sè della turpezza, siccome quei che si fanno nei teatri, i quali provocano alla libidine. Vi sono dei giuochi che procedono da quella allegrezza, che desta la divozione, com' era la danza di Davide dinanzi all' arca, e però in questo senso diss' egli: « *Ludam, et vilior fiam coram Domino.* » Vi sono in fine dei Giuochi, che non hanno in sè cosa alcuna di turpe, ed inventati sono per ricreazione e sollievo dello spirito. Conformemente a S. Tommaso scrisse Sant' Antonino, 2 p., *dist.* 2, *tit.* 1, *cap.* 24, in questi termini: « *Triplex est ludus. Primus proveniens ex magna devotione, hic promovendus. Secundus contingens ex humana delectatione, et hic tolerandus. Tertius procedens ex diabolica suggestione, et hic vitandus.* » Qui però il Giuoco non si prende se non nel terzo senso assegnato dal santo Dottore, e quindi

colle stesse sue parole, quali si leggono nella 2, 2, q. 168, a. 2, si può definire un divertimento ordinato al sollievo dello spirito affaticato: « *Ludrica vel jocosa dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis.* » Il Giuoco dice espressamente il Ginetto, *tract.* 6, c. 3, q. 1, fu propriamente inventato ed introdotto, come un rimedio per refocillare e riparare le forze dell'animo; e siccome il sonno serve a ristabilire le forze del corpo, così il Giuoco fu istituito, affinché lasciando per alcun tempo il pensiero delle cose serie, riparate vengano con questa interruzione le forze stanche e sposate dalle lunghe cure, dagli studii serii e dai gravi negozii, ed affinché per conseguenza si renda più atto a sostenere nuove applicazioni e fatiche. Da questa dottrina è facile pertanto il conoscere quanto falsa sia l'opinione di quei moderni Casisti, i quali appellano il giuoco un contratto, per cui i giuocatori espongono a pericolo le cose loro per isperanza di far acquisto della roba e danaro altrui. Questa definizione perverte affatto la vera idea del Giuoco, poichè cangia in contratto ciò ch'è ordinato all'onesto ricreamento dell'animo.

I Giuochi tutti possono comodamente riferirsi a tre classi. Altri sono di pura industria, com'è il Giuoco degli scacchi: altri d'azzardo e di fortuna, nei quali dipende l'esito dalla pura sorte: altri finalmente misti, nei quali si uniscono insieme la fortuna e l'industria. Così insegnano i moderni Teologi, ma gli antichi non ammettono se non le due prime classi, nella seconda delle quali comprendevano la terza. Ciò si comprova con Sant'Antonino, il quale, nella 2 p., dist. 2, tit. 1, cap. 24, scrive: « *Ludus aleae secundum Hieronymum intelligitur omnis Ludus, qui committitur fortunae, ut Ludus taxillorum, et idem videtur de chartis, vel naibis, quamvis sit aliquid industriae principaliter tamen est fortunae ... et potest dici Ludus aleae omnis Ludus, qui inmittitur fortunae principaliter, etiamsi fiat ibi aliquid de industria, sicut Ludus chartarum, taxillorum, et alia hujusmodi.* »

Che finalmente il giocare sia lecito, io non ho alcun dubbio nell'affermarlo, quando il Giuoco si prenda nel suo vero senso. Imperciocchè S. Tommaso nel luogo sopra citato 2, 2, q. 168, a. 2, dice: « *Habitus secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa Ludos potest esse aliqua virtus, quam philosophus Eutrapeliam vocat;*

*et dicitur aliquis Eutrapelus a bona conversatione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta, vel facta in solatium.* • Anche nelle Collezioni dei Padri si legge, *collat. 24, c. 21.* • che S. Giovanni Evangelista, mentre

- alcuni si scandalizzavano nel ritrovarlo a giocare coi suoi disce-
- poli, per quanto si dice, comandò ad uno di essi, il quale aveva un
- arco, che tirasse una freccia, il che avendo quegli fatto più volte,
- gli ricercò, se potesse ciò a lungo continuare, ed ei gli rispose, che
- se ciò fosse continuamente, l' arco si-romperebbe, ed allora il san-
- to Evangelista soggiunse, che l' animo dell' uomo del pari s' infran-
- gerebbe, se non si rilassasse mai dalla sua intensione. Ora soggiun-
- gne S. Tommaso dopo aver riferito il fatto precedente : i detti o
- fatti, nei quali non cercasi se non se tale dilettazone, appellansi
- ludrici, o giocosi. E quindi è necessario servirsene talvolta alla
- quiete dell' animo. •

Se però il Giuoco è lecito per sè stesso, ed è talvolta secondo l' Angelico anche virtuoso, egli nullameno può essere illecito o perchè non è onesto, o perchè è vietato dalla pubblica autorità, o perchè eccede i limiti della moderazione, o perchè finalmente tende all' interesse ed al lucro anzichè al sollievo dello spirito. Di tutte queste maniere di giocare, che deturpano il Giuoco, parleremo nei casi seguenti.

MONS. CALCAGNO.

#### C A S O 1.

Un giovane morigerato domanda quando il Giuoco sia onesto e virtuoso. Quale deve essere la risposta a questo quesito ?

Affinchè il Giuoco sia onesto e virtuoso, conviene: 1. che sia lecito ; 2. che convenga ; 3. che sia espediente alla salute, e capace di rendere la persona più atta a compiere i proprii doveri.

Il Giuoco deve esser lecito non solo in sè stesso, ma altresì in ordine al luogo; ed alla maniera di giocare. Qual piacere può mai recare ciò che non può farsi senza peccato ? Il luogo non deve essere nè sacro, nè troppo vicino al medesimo. La materia non deve essere nè oscena, nè nociva tanto a chi gioca, quanto al prossimo, oppure s' è indifferente, non dev' essere motivo di bestemmie, di risse, d' ingiurie.

Per l'onestà del Giuoco si ricerca altresì, che convenga, non potendosi far sempre tutto quello che le leggi permettono. Vi deve entrare ~~sempre~~ la modestia, ch'è la custodia delle altre virtù. Accordando ai sensi maggior libertà di quello che conviene, può avvenire, che senz'accorgersi si oltrepassino i limiti, e si prolunghi il Giuoco al di là della moderazione. Ciò riguarda alla materia, ed al tempo, intorno al quale deve soggiungersi, che il Giuoco non è mai lecito nei giorni di penitenza, nè in quei di festa nelle ore dei divini uffizii. Devesi poi anche riflettere sulla qualità delle persone. Certi Giuochi convengono ai secolari, e non agli ecclesiastici, certi altri agli uomini e non alle donne, ed altri sono permessi in privato e non in pubblico.

Il Giuoco deve essere espediente alla salute. Non è lecito giammai di prefiggersi per fine del Giuoco il piacere, ma il Giuoco deve essere riguardato come mezzo per conseguire la virtù. Dal lato del piacere egli non sazia giammai, come l'abbondanza delle ricchezze non contenta chi vuole divenir ricco, laddove siccome le ricchezze sono limitate per quei che le desiderano per sovvenire alla vita, e trovansi contenti quando hanno il loro bisogno; così sarà sempre misurato il Giuoco, e saranno contenti di un moderato sollievo quei, che con esso null'altro cercano, fuorchè di rendersi più atti a soddisfare i proprii doveri. Gioverà pertanto alla salute quel Giuoco, che non eccederà i limiti della necessità, dicendo Sant'Agostino, nel lib. 10 delle confessioni cap. 31: « *Quod salutis satis est, delectationi parum est.* » Quindi non deve essere tale, ch' esiga gran fatica di mente o di corpo, conciossiachè allora, lungi dal riereare le membra e sollevare lo spirito, non varrà se non a rendere stanca la persona, e men pronta all' adempimento de' suoi doveri. BENEDETTO XIV.

## C A S O 2.º

Casimiro si astiene dai Giuochi vietati, ma come è portatissimo pel Giuoco, così con soverchia frequenza si occupa nei Giuochi permessi. Cercasi se peccbi, e quale peccato commetta?

Casimiro non è immune da peccato. Il Giuoco smoderato non già



ricrea lo spirito e ne ristabilisce le forze, ma bensì lo dissipa e lo indebolisce, come appunto la medicina, che presa in soverchia dose, o con troppa frequenza lungi dal giovare, nuoce all' infermo. L'uso dunque troppo frequente del Giuoco è contro il fine naturale di esso, e per conseguenza è illecito. Si aggiunga la perdita del tempo, la quale quando è soverchia, non è mai senza peccato. San Tommaso 2, 2, q. 168, a. 2, ad 3, così discorre su questo punto: « *Ipsae operationes Ludi secundum suam speciem non ordinantur ad aliquam finem; sed delectatio, quae in talibus actionibus habetur, ordinatur ad aliquam recreationem, et quietem. Et secundum hoc, si fiat moderate, licet uti Ludo. Unde Tullius dicit, in 1 de Offic.: Ludo et joco uti quidem licet, sed sicut somno, et quietibus caeteris tum, quum gravibus seriisque rebus satisfecerimus.* » Notinsi queste espressioni di un gentile guidato soltanto dal lume della ragione.

Che se poi pel Giuoco soverchio perissero le cose domestiche, si mancasse notabilmente ai doveri di religione, e del proprio stato, al lavoro necessario per la sussistenza della famiglia, o nascessero altre somiglianti conseguenze, chi non vede, che facilmente allora s'arriverebbe a peccato mortale? Così insegna il santo dottore nel citato luogo: « *Potest esse excessus in Ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum; puta quum aliqui utuntur Ludo vel temporibus, vel locis indebitis, aut etiam praeter convenientiam negotii vel personae. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad Ludum, cujus delectationem praeponit aliquis delectationi Dei, ita quod praeceptum Dei, vel Ecclesiae talis Ludis uti non refugiat.* » Da ciò si vede che debba dirsi di Casimiro.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 3.°

Un ricco signore ignorante e senza impieghi, per passare il tempo consuma le intere giornate a giuocare, od a veder a giuocare. Cercasi se pecchi mortalmente?

L'Angelico, 2, 2, q. 68, a. 2, insegna, che « *excessus in Ludo est peccatum mortale propter vehementiam affectus ad Ludum, cujus delectationem praeponit delectationi Dei.* » Chi impiega tutto il suo tempo nel

Giuoco è per lo meno un servo inutile, che, secondo l'espressioni di G. C., dev'essere gettato nelle tenebre esteriori. Se il servo che nascose il talento senza operare alcuna cosa di male, fu condannato, che dovrà dirsi di chi non solo vive senza operare alcun bene, ma giuoca senza moderazione, omette gli esercizi di pietà, trascura i doveri della famiglia, ed è soggetto di scandalo a chi lo vede continuamente al tavolino occuparsi molte ore nel Giuoco? Pecca dunque mortalmente da questo canto il nostro ricco signore, e pecca mortalmente, soggiungo, anche allora che non giuoca, ma si ferma a vedere i Giuochi altrui. Stando a vedere perde egualmente il tempo, e trascura i proprii doveri, ed inoltre si pone a parte cogli altri, e prova tutte quelle ansietà, piaceri e timori, nell'aspettare la sorte, che lo favorisca non meno di quelli che giuocano. Che giuochi dunque, o che vegga a giuocare è lo stesso per lui. Il saggio confessore dovrà perciò sospendere l'assoluzione, nè giammai impartirgliela se prima non abbia troncato questo suo costume. Che se egli dicesse, che non ha impieghi nè privati, nè pubblici, gli ripeterà, che nella stessa sua ignoranza ha dovere di consumare il tempo per istruirsi, che può visitare gl'infermi, esercitarsi in altre opere di misericordia, per le quali non è necessaria alcuna dottrina, ricordandogli quel detto dell'Apostolo, *1, Tim. 6: Divites fieri in operibus bonis . . . ut apprehendant vitam aeternam.* S. TOMMASO.

## C A S O 4.º

Tarquinio è solito giuocare a Giuochi di puro azzardo, p. e., di bassetta, di faraone. Cercasi 1. Se possa farlo lecitamente? 2. Se possa a Giuoco qualunque esporre considerabili somme? 3. Se possa ritenersi il lucro che ritrae dai giuochi di azzardo, o se debba restituirlo?

Al 1. I Giuochi di puro azzardo, come sono quei tutti, che consistono in un solo tratto di dadi o di carte, sono gravemente illeciti, nè possono praticarsi senza colpa mortale, quando non iscusi la parvità della materia. Siffatti Giuochi sono vietati da tutte le leggi civili di principi tanto gentili come cristiani. Quanto ai gentili non ce ne

lascia dubitare Ciccone, che nella seconda delle sue Filippiche chiama Antonio « *hominem omnium nequissimum qui non dubitat vel in foro alea ludere, lege, quae est de alea, condemnatum.* » Quanto ai cristiani, a tutti sono note le leggi, che sotto severissime pene li vietano. Ma che ne dicono i santi Padri ed i Concilii? Valga per tutti S. Efrem, *serm. de Abr.*; ove scrive: « *Vae alearum lusoribus, quandoquidem se a corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi alienos reddunt, sicut Spiritus Sanctus admonuit Apostolos.* » Ed il Concilio Costantinopolitano VI comanda, che « *nullos omnino sive ab hoc deinceps tempore alea ludere permittatur: qui secus fecerit, excommunicetur.* » Questi canoni, dicono alcuni benigni Teologi, non hanno più alcun vigore, ma ciò sarà sempre vero intorno alla pena, ma non mai quanto all' iniquità del Giuoco. E come mai può essere altrimenti la cosa, se la ragione stessa di ciò ci convince? Imperciocchè a cosa mai attende chi si occupa in questi Giuochi? A divertirsi forse, o piuttosto a spogliare il prossimo di ciò che ha senza dargli cosa alcuna del proprio? Se attende a queste spoglie, egli non opera rettamente, nè può dirsi il Giuoco un divertimento, e nemmeno un contratto, poichè nei contratti vuole ognuno dei contraenti la roba altrui, ma dà insieme la propria. Può mai esser ciò lecito? Odasi Aristotele, ch'è gentile. Egli *lib. 4 Ethic.* scrisse: « *Alterius detrimento fieri locupletiorum magis est contra naturam, quam mortes et morbi.* »

Al 2. Chi nel Giuoco espone una somma considerabile di denaro difficilissimamente può scusarsi da peccato mortale. Diffatti egli espone il denaro, ch'è necessario ed opportuno a sè od a' suoi, oppure quello che gli è superfluo. Nella prima ipotesi egli pecca contro la carità dovuta a sè stesso, od a' suoi per cupidigia del Giuoco, e nella seconda pecca contro il precetto, che obbliga di dare il superfluo in elemosina ai poveri. Inoltre, chi espone notabile somma cerca di spogliare il compagno, il che quanto sia condannabile lo abbiamo dimostrato al primo quesito. Nè si dica, che ciò si fa di reciproco consenso. Imperciocchè ciò vuol dire, che ambedue peccano egualmente, e non mai, che questo patto reciproco li giustifica. Siccome non è mai lecito a due persone provocarsi a ferirsi in un duello, così non è lecito il provocarsi a perdere una gran somma nel Giuoco.

Al 5. Il lucro riportato dai giuochi di azzardo si deve restituire. S. Tommaso 2, 2, q. 52, a. 7, ad 2, apertamente insegna, che quelle persone che soggette sono alle leggi dei principi, che vietano siffatti giuochi, sono tenute alla restituzione, finchè le leggi stesse abrogate non vengono da una contraria legittima consuetudine: « *In ludo aliquid videtur ulterius esse illicitum ex jure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus civile non obligat omnes, sed eos solos, qui sunt his legibus subjecti, et iterum per desuetudinem abrogari potest, ideo apud illos, qui sunt hujusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem qui lucrantur, nisi forte contraria consuetudo praevaleat.* » Ora s'è vero, che tutti i principi cristiani, anzi che lo stesso Maometto nel Corano *cap. de Mensa*, proibiscono rigorosamente siffatti giuochi, ne sieguc, che chi guadagna è tenuto a restituire. Le stesse leggi civili così prescrivono. Nel Codice *de Aleat. et Aleat. usu, lib. 5, tit. 43* si trova la legge *Victum* in questi termini: « *Victum in aleae ludo non posse conveniri, et si solvit habere repetitionem tam ipsum, quam haeredes ejus apud victorem, et ejus haeredes, idque perpetuo, et etiam propter triginta annos.* » Nella Francia similmente Lodovico XIII col suo Editto del 1611 e del 1620 ha dichiarato « che qualunque debito contratto pel Giuoco sia nullo, e di niun » vigore, parimenti sieno nulle tutte le promesse e obbligazioni con- » tratte per ragioni del Giuoco, quantunque palliate sotto altro nome, » negando loro ogni virtù di obbligare ossia civile ossia naturale. » Questo Editto fu anche rinnovato da Lodovico XV. I divieti poi vigenti nell'Italia contro siffatti giuochi sono noti a tutti, od almeno ai sudditi dei rispettivi governi.

Inferisco da tuttociò, che non è vera la sentenza di quei Teologi, i quali stabiliscono, che non vi ha obbligo di restituire prima della sentenza del giudice. Così non decide S. Tommaso, il quale anzi soggiugne, che quegli che fu stimolato a giuocare deve del lucro far limosina, e non darlo al giuocatore. E nemmen si può dire, che le leggi anzidette sieno state abrogate dalla contraria consuetudine. Imperciocchè, come scrive Habert, *tom. 4, part. 3, cap. 19, § 2*, i più sapienti, e quei che possono essere portati in altrui esempio si astengono affatto dai giuochi di azzardo, e la consuetudine

contraria non abroga una legge quanto la parte più sana della moltitudine ripugna. Inoltre la consuetudine non abroga la legge quando il legislatore reclama. Quanti editti non si sono sempre fatti dai principi contro i giuochi di fortuna? Finalmente la consuetudine non ha alcuna forza, quando si oppone al bene pubblico, scioglie la disciplina dei costumi, ed introduce mille mali e disordini nella società. E tale per appunto è il Giuoco di azzardo proscritto perfino dalla setta maomettana. Tarquinio dunque non può ritenersi il lucro dei suoi giuochi, ed è tenuto a restituirlo.

Ma a chi lo deve restituire? I Teologi su questo punto rispondono con distinzione. Se le persone, con cui Tarquinio ha giuocato, non sono per vizio dedite al giuoco, ma egli stesso le ha adescate, o giuocano di rado, egli dovrà ad esse medesime restituire la somma lucrata, perchè non sono indegne di ricuperare il denaro perduto; ma se pel contrario sono persone che giuocano per professione, come sono quelle che tengono tavolini preparati pel Giuoco, o che giuocano ad ogni occasione che hanno, allora perchè sono indegne di ricuperare quanto hanno perduto, la restituzione deve farla ai poveri. Questa sentenza si appoggia a S. Tommaso, che nella 2, 2, q. 32, a 7 ad 2, scrive: « *In quo casu non tenetur restituere, quia ille qui amisit non est dignus recuperare. Nec potest licite retinere tali jure positivo durante. Unde debet de hoc eleemosynam facere.* » S. Antonino parimenti è dello stesso parere, come può vedersi nella *part. 2, tit. 2, cap. 4, § 17.*

Ciò nullostante mi pare, che la ragione addotta a difesa di questa sentenza, cioè che *sono persone indegne di ricuperare quanto hanno perduto*, non sia sufficiente a far sì, che il lucro debba essere dispensato ai poveri. Perchè sono indegne hanno forse perduto il dominio del loro denaro esposto al Giuoco? Se il Giuoco di azzardo non è titolo legittimo per trasferire questo dominio, ben si vede che il denaro stesso resta sempre in dominio di chi l'ha esposto. Per quanto dunque siano indegne di ricuperarlo non sono giammai del dominio spogliate, e sono quindi del denaro padrone. Se ne sono padrone, *res clamat ad dominum suum*, devono avere il loro denaro. L'indegnità loro farà sì, che possano venir dal giudice condannate alla perdita del loro soldo, ma pria della sentenza esse conservano il

loro diritto. Mi pare dunque, che Tarquinio, quando il giudice altramente non disponga, debba restituire il guadagno del Giuoco alle persone stesse colle quali ha giuocato.

SCARPAZZA.

C A S O 5.°

Aniano abborrisce i giuochi di fortuna, ma si occupa spesso in quei misti d'industria e di sorte, ed in questi impiega qualche piccola somma con animo di raddoppiarla. Cercasi se Aniano sia reo di alcun peccato?

Trattasi qui di giuochi permessi, sicchè resta a vedersi se possa Aniano lecitamente giuocare con animo di trarre dal Giuoco un vantaggio. I probabilisti ritengono comunemente, che non sia peccato nemmen veniale il giuocare col principal fine di guadagnare. Fra essi il cardinal de Lugo nella disputazione 51 così ragiona. Se il fine è lecito, non è mai peccato il far sì, che questo stesso fine ci sia utile: ma così è che il fine del Giuoco è il lucro che ne deriva: dunque non è mai peccato il giuocare principalmente per il guadagno. Quanto sia riprovevole questa opinione, è facile il dedurlo da ciò che insegna S. Tommaso, nella 2, 2, q. 77, a. 4. Condanna egli quella negoziazione, che si esercita per solo e principale motivo di guadagno, perchè contiene in sè della turpezza, e serve alla cupidigia, nè la dichiara lecita se non allora ch'è voluta da una necessità o pubblica o privata. Che dunque dovrà dirsi del Giuoco, il quale non è certamente un contratto, e che per sè stesso è ordinato al sollievo dello spirito? Non è forse vero, che questo sollievo dell'animo è il fine del Giuoco, anzichè il lucro che da esso si vuol ritrarre? Forsechè il lucro non perturba l'ordine del Giuoco, e lo toglie dal suo fine? Dionisio Cartusiano, *de Laud. Vitae Conjug. cap. 41*, francamente scrive: « *Ludus tunc est illicitus, dum ex desiderio lucrandi quis ludit.* » L'Abulense del pari, in *cap. 6 Matth., q. 53*, afferma: « *Cum fit animo lucrandi, ut solum lucrans habeat pecuniam, Ludus non est licitus, eo quod finis est inhonestus, scilicet accipere id quod est alienum, nihil conferendo ejus cujus est.* » Il Gabriele poi, in *4, dist. 15, q. 13, concl. 3*, il Tostato, in *cap. 6 Matth. quaest. 53 et 55*, ed altri, si

avanzano a dichiarare rei di mortale peccato tutti coloro che giuocano colla mira principalmente dell' interesse, perchè dēsiderano il danno del prossimo, e perchè si oppongono al precetto del Decalogo: « *Non concupisces rem proximi tui.* »

Ciò posto, che dovrà dirsi di Aniano? Egli giuoca frequentemente, e quelle piccole monete che espone, vorrebbe sempre raddoppiarle. Questo è il di lui fine e la mira principale, cui tendono i suoi giuochi. Sarà dunque reo di mortale peccato? Certamente il suo Giuoco non è virtuoso, ma non può dirsi peccato mortale per le somme tenui, che espone. Dunque? Azzarderei di chiamarlo reo di mortal colpa, allorchè la sua frequenza al Giuoco fosse continua, cosicchè non altro cercasse, fuorchè il giuocare colla vista del guadagno, ma reo lo farei soltanto di venial colpa, se per accidente, e con non molta frequenza il Giuoco con tal fine praticasse. Così opina anche il Concina, come può vedersi nella sua *Teologia Cristiana, lib. 3, de Just. et Jure, dis. 4, cap. 15, num. 6.* MONS. CALCAGNO.

## C A S O 6.º

Pietro vince nel Giuoco, e guadagna, perchè approfittando della negligenza dell' avversario guarda le sue carte, e lascia che erri a suo pregiudizio nel numerare i punti. Cercasi se tali arti di Pietro sieno lecite, e se possa egli tenersi di buona coscienza il guadagno?

Nel Giuoco vi sono delle frodi, arti, o strattagemmi condannati come illeciti dai Teologi eziandio più benigni. Sono, per esempio il segnar carte da Giuoco con certe note, che non si conoscono se non da quello, dal quale furono segnate: il noverare per sé più punti, di quello realmente sono, e noverarne meno per l' avversario: il prendere, quando non tocca, il tratto ossia il primo posto, che giova per la vincita: il disporre con artificio le carte, sicchè tocchino per sé le migliori, e le più inette all' altro, il mentire affermando di aver quelle carte, che non si hanno, l' avere un corrispondente occulto, che manifesti con segni le carte altrui, ec. Vi sono poi alcuni Teologi, i quali ammettono come lecite le industrie del nostro Pietro, perchè, come dicono, il guardar le carte dell' avversario, ed il non avvertirlo del-

l'errore, che commette nel numerare i punti non sono frodi nè male arti, ma bensì strattagemmi industriosi, che punto non viziano il giuoco. Ma chi non vede la falsità di questa opinione?

Quanto al primo capo scrive ottimamente il Franzoja « che chi » tiene in mano le sue carte negligeramente in guisa che possono » essere vedute dall'avversario, si fida della buona fede e sincerità » dell'avversario: adunque la fede e l'onestà richiede, che l'avversa- » rio o non guardi le carte, o ammonisca il suo avversario della sua » negligenza. » E per verità, se in ogni umano commercio, ed in ogni contratto vi dev' essere l'onestà, la sincerità, la buona fede, deve dirsi, o che questa non deve esservi nel Giuoco, o che, se deve aver luogo, non può essere lecito il Giuoco, quando vi manca. Ma così è, che ancor nel Giuoco esser vi deve onestà, sincerità, buona fede; dunque è illecita l'industria di guardar le carte dell'avversario.

Quanto al secondo è mai lecito nei contratti di non avvertire il compagno dell'errore che prende nei computi a suo danno? Non è una frode approfittare dell'altrui errore? E perchè non avrà a dirsi lo stesso nei Giuochi, dove dall'errore nella numerazione dei punti dipende, che l'avversario soccombe e deve pagare la vincita? E per venire alle strette tacerebbe mai Pietro, se per avventura l'avversario errasse a proprio suo danno? Soccomberebbe volentieri alla perdita? No per certo. E come può essergli lecito il tacere, affinchè l'avversario soccomba? Non è lo stesso, che andar contro il precetto di natura? A torto dunque difendono i Teologi, come lecita questa arte di Pietro.

Se poi Pietro sia tenuto a restituire, rispondo, che deve restituire tutte le volte che la sua frode fu causa della perdita altrui, e non solo deve restituire il guadagno, che perciò fece, ma eziandio quel di più, che senza la frode avrebbe l'avversario lucrato. Che se nascesse il dubbio se la frode stata sia la causa della perdita, allora la restituzione deve farsi *pro rata dubii*, ossia risarcire l'avversario di ciò che ha perduto, perciocchè nel dubbio nessuno deve essere spogliato di ciò che con certezza è suo. Osserva bene in tai casi il confessore, e quando non risulti chiaramente che il giuocatore anche senza la frode avrebbe guadagnato, imponga sempre la restituzione,



e risultando che la frode non gli giovò per la vincita, faccia ciò non ostante che dispensi il lucro ai poveri in pena della cattiva arte usata.

SCARPAZZA.

### C A S O 7.°

Martino giuocando con Giovanni conosce ch'è poco pratico del giuoco. Cercasi: 1. Se conosciuta di Giovanni l'imperizia, sia tenuto a desistere dal Giuoco? 2. Se possa lecitamente tenersi il lucro, che fino a questa conoscenza ha guadagnato?

Al 1. Insegnano tutti i Dottori, che nel Giuoco deve esservi l'uguaglianza, affinchè sia lecito; uguaglianza cioè nelle somme esposte, uguaglianza nel pericolo, nel lucro, nel danno, uguaglianza in fine nella perizia. Se la perizia di uno dei giuocatori supera quella dell'altro in maniera, che quello sempre vinca e questo perda, il giuocare non è lecito, ed il lucro è ingiusto. Martino dunque, accortosi dell'imperizia di Giovanni, è tenuto a lasciare il Giuoco.

Al 2. Non può tenersi il lucro fatto anteriormente alla cognizione, che ebbe dell'imperizia di Giovanni, perchè il Giuoco non era lecito per difetto dell'ineguaglianza. Nè giova, che Martino giuocasse in buona fede, avvegnachè questa fa sì, che egli non sia reo di colpa, ma non mette l'uguaglianza, nè rende per conseguenza giusto il Giuoco, come per appunto non pecca, chi ritiene la cosa altrui credendola propria, ma conosciuto l'errore è tenuto a restituirla.

SCARPAZZA.

### C A S O 8.°

Silvio, avendo per buona pezza giuocato con Tiburzio, vuol dimettere il Giuoco, ma questi lo sforza a proseguire. Silvio continuando a giuocare perde buona somma di denaro. Cercasi se Tiburzio sia tenuto ad alcuna cosa verso di Silvio?

Tiburzio è tenuto a restituire a Silvio quanto gli ha guadagnato in quel proseguimento. Così S. Tommaso, 2, 2, q. 32, a. 7, ad 2, ove scrive: « *Circa illa, quae per aleas acquiruntur videtur esse aliquid illicitum ex divino jure; scilicet quod aliquis lucretur ab his, qui rem suam alienare non possunt .... et quod aliquis TRAHAT ALIUM EX*

**CUPIDITATE LUCRANDI AD LUDUM; et quod fraudulenter ab eo lucretur: ET IN HIS CASIBUS TENETUR AD RESTITUTIONEM.** • E diffatti chi non vede, che Tiburzio fe' ingiuria a Silvio, e contro la sua volontà lo sforzò alla continuazione del Giuoco? Se nei Giuochi ricercasi il pieno volontario consenso, questo non v' ha tutte le volte che il compagno viene costretto a giuocare o cogl' improprii, o colle derisioni, o coll' importunità, o con qualsivoglia altro mezzo. Non essendovi pertanto la piena volontà, ne segue, che chi sforza non può far suo il lucro, che dal Giuoco gli ridonda. Tal è pure il sentimento di Sant'Antonino, che nella *p. 2, tit. 2, cap. 23, § 3*, insegna: « *Quum quis attraxit aliquem ad Ludum per vim, vel nimiam importunitatem sive in principio Ludi, sive in medio, quum alius vellet dimittere, et non sinit; tunc etiam tenetur restituere secundum Thomam, et Raymundum.* » Nè diverso è il parere del Silvestro, del Gaetano, del Bannez, del Soto, del Covarruvia, ecc., il qual ultimo, *p. 2, cap. 5 Reg. Peccatum* scrisse: « *Datur praeterea obligatio restituendi in animae iudicio, quoties quis alterum ad Ludum cupiditate lucri involuntarium attraxerit, secundum Thomam, quem caeteri communiter sequuntur.* »

Ma se invece di Tiburzio avesse guadagnato Silvio, sarebbe questi egualmente tenuto a restituire? No: poichè non avendo egli sforzato Tiburzio, non gli fe' ingiuria di sorte, e Tiburzio invece si è di piena volontà assoggettato al destino del Giuoco. Così pur S. Tommaso, *4, q. 2, a. 4, quaest. 3, ad 2* con queste parole: « *Qui alium traxerit, si amisit non competit ei repetitio, si autem lucratus est, tenetur ad restituendum illi a quo lucratus est.* » Così eziandio dietro il santo dottore il Cuniliati, *de Ludo § 5, num. 2*, ed il continuatore della Moral Patuzziana, *tract. 7, de contract. cap. 4, num. 17*, ove rende la ragione, che abbiamo sopra accennata dicendo, che chi fu sforzato a giuocare non deve restituire il lucro se guadagna, perchè *ipse passus est, non intulit injuriam.*

CUNILIATI.

Tizio giuoca con un figliuolo di famiglia, e jeri perdè dieci paoli, ed oggi ne guadagna quindici. Cercasi se possa tenersi questo lucro?

Chi può perdere al Giuoco, può eziandio al Giuoco guadagnare. Se Tizio dunque jeri poteva perdere i dieci paoli, può altresì in oggi guadagnarli. Tutta la difficoltà però consiste in esaminare se il figliuolo di famiglia poteva esporre quella moneta al Giuoco, e la difficoltà è sciolta dicendo, che poteva esporla se avea il consenso del padre suo, e che non lo poteva se non avea questo consenso. Nella prima ipotesi Tizio non può in buona coscienza ritenersi il guadagno, e non così nella seconda, poichè dice S. Tommaso, 2, 2, q. 32, a. 7, che ripugna al diritto divino il lucrare con quelle persone, che *rem suam alienare non possunt*, e che per conseguenza Tizio è tenuto a restituire, *ad restitutionem tenetur*, e non al figliuolo, ma bensì al suo padre, cui il denaro stesso appartiene, ed a cui il figliuolo l'ha involato, o da chi l'ha ricevuto per altri usi. Ma il figliuolo, che giuoca senza l'assenso paterno, potrà ritenersi il guadagno? No, perchè chi non può perdere, non può nemmeno guadagnare; altrimenti non vi sarebbe eguaglianza fra i giuocatori, poichè ne verrebbe, che i figliuoli di famiglia non perderebbero mai, e potrebbero guadagnare, e quelli che giuocano con essi perderebbero sempre, nè potrebbero mai guadagnare.

Dunque con tai figliuoli non si potrà mai giuocare? Non v'ha un assenso presunto del loro padre, che renda valido il Giuoco? Sì, può esservi l'assenso presunto, ma affinchè sia tale conviene, che il denaro esposto al Giuoco sia in piccola somma, proporzionata alle facultà, al grado, ed alla condizione delle persone, ed allo stato della famiglia. La cosa è chiara per se medesima. Infatti se S. Tommaso, 2, 2, q. 32, a. 8, ad 3, insegna, che non possono i figliuoli di famiglia fare una elemosina colla presunta permissione del loro padre se non in piccola quantità: « *Quum ea quae sunt filii familias, sint patris; ideo non potest eleemosynam facere, nisi forte aliquam MODICAM, de qua potest praesumi quod patri placeat,* » con qual maggior fondamento non

dovrà dirsi lo stesso del Giuoco? Vegga pertanto Tizio, se nel Giuoco poteva esservi presunto il paterno assenso, e qualora questo assenso non vi sia stato nè espresso nè presunto, restituisca al figliuolo i cinque paoli, che sopra la sua perdita gli ha guadagnato.

S. TOMMASO.

C A S O 10.<sup>o</sup>

Un caffettiere per aver maggior concorso alla sua bottega tiene dei camerini con tavolini e carte da Giuoco pei concorrenti, sebbene sappia che si giuochi anche a Giuochi vietati e di azzardo, che vi si espongono notabili somme, e che venendo persone d' ambedue i sessi si fomentano impuri amori. Cercasi se sia esente da grave peccato, e come debba regolarsi il confessore con esso lui, e con quelli non meno che hanno il vizio del Giuoco?

Il caffettiere non può scusarsi da colpa gravissima, poichè potrà bensì scusarsi da grave peccato chi tiene tavolini e carte per un Giuoco lecito e moderato, ma non colui che tiene giorno e notte stanze preparate per persone d' ambedue i sessi, massimamente allora che sa esservi dell' abuso e circa il Giuoco, ed intorno le somme che si espongono, ed anche in materia di onestà. Non è egli vero, che il nostro caffettiere nelle circostanze descritte porge occasione al suo prossimo di peccato, e coopera all' altrui peccato? Dunque non può scusarsi da colpa gravissima.

Il confessore pertanto dovrà al caffettiere, ed a tutte quelle persone, che come egli tengono stanze, tavolini e carte da Giuoco, negare l' assoluzione, essendone indegne ed incapaci, perchè si trovano in continuo peccato mortale, nè avrà giammai ad accordar loro i Sacramenti, quando non abbian rimossa l' occasione di peccato, col convertire in usi leciti ed onesti quelle stanze. Così San Bernardino, *serm. 33 in Dom. 5 Quadrag.*, ove scrive: « *Dans domum ut intus ludatur, fit particeps tot peccatorum, quot tibi sunt: dans tabulam, et praestans taxillos, toties peccat mortaliter, quoties praestat: nullus confessor poterit eos absolvere donec removerit domum a tali pessimo usu ludendi: impossibile est illum salvari, nisi relinquat illas suas artes maledictas.* » Lo stesso prescrisse S. Carlo Borromeo nelle sue Istruzioni ai confes-

sori, e vi sono ancora dei Teologi, i quali sostengono, che tali persone, come il nostro caffettiere, non solo peccano mortalmente, ma che sono inoltre tenuti a restituir quello che i giuocatori debbono restituire, e non restituiscono. Ecco le parole dell'Escobar, *Exam. cap. 4.* « *Exponentem domum Ludo aleae, non solum peccare mortaliter, sed etiam si lusores ad restitutionem teneantur, et non restituant, ipsos satisfacere.* » Dirà forse il caffettiere, ch' egli non intende che si giuochi a Giuochi vietati, ecc., e ch' ei non ha altra mira fuorchè quella di guadagnare col maggior concorso di persone, e che il dar le stanze e le carte non è un' azione illecita, sicchè possa dirsi proibita da alcuna legge. Ma a queste difese si può rispondere facilmente. È mai lecito il lucrare con mezzi illeciti? Può dirsi lecito il tenere stanze e carte per quei che abusano? Il dare un coltello a persona non è azione mala, ma è illecito il darlo a chi vuol uccidere sè stesso o gli altri. Sant' Antonino, *Summul. p. 2, de Avar. cap. 3,* dice di quei che fanno le carte, od altri istromenti da Giuoco: « *Non est securum de talibus vivere, quorum usus est frequenter ad peccatum, quod intellige de mortali, et est turpe lucrum.* » Che dovrà dunque dirsi di chi le somministra per giuochi illeciti? Il caffettiere pecca sì mortalmente, perchè coopera a grave peccato.

Il confessore deve similmente tener lontane dai Sacramenti tutte quelle persone che hanno consuetudine di giuocare a Giuochi di pura sorte, oppure che espongono somme considerabili al Giuoco. Nè si fidi delle loro promesse di emendarsi. La speranza ha fatto conoscere, che le persone attaccate al vizio del Giuoco di rado mantengono parola. Se guadagnano di sovente, cresce loro l'avidità del lucro, e se di sovente perdono, giuocano per ricuperare quanto hanno perduto, e tantopiù espongono al Giuoco quanto maggiormente perdono, sicchè dissipano tutto, non pagano le mercedi, non soddisfanno i creditori, e rovinano la loro famiglia.

Quanto poi a quelle persone del secolo, che giuocano nei tempi e luoghi convenienti senza molta frequenza, ed esponendo minute cose non già per cupidigia del guadagno, ma per condimento del Giuoco, il confessore potrà assolverle, e permetter loro che giuochino. Deve però far loro osservare, che non vi deve essere una soverchia

frequenza, perchè il Giuoco troppo frequente, quand' anche lecito, addiviene tuttavia vizioso. « *Non ita generati*, dicea Cicerone *de Offic. tib. 1, a natura sumus, ut ad Ludum, et jocum facti esse videamur, sed ad quaedam studia graviora, atque majora.* » Il troppo frequente Giuoco dissipa inoltre l'animo, e serve d'impedimento ad adempiere i doveri della religione e del proprio stato. Dissi a *persone che non espongono somme grosse*, poichè a quelle che eccedono in questa parte deve negarsi l'assoluzione quand' anche di raro ciò facciano. Imperciocchè l'abito si genera insensibilmente pegli atti ripetuti, e cresce sempre l'avidità del danaro che alletta, trasporta, e che la persona addivenga facilmente giuocatrice di professione. Dissi poi alle persone del secolo, perchè riguardo a quelle della Chiesa si è parlato.

SCARPAZZA.

#### C A S O 11.°

Alessandro, avendo un oriuolo di gran valore, vorrebbe disfarsene con profitto, e quindi pensa di metterlo al lotto. Cercasi se questo giuoco sia lecito sì per parte di Alessandro, come per parte dei concorrenti.

I lotti pubblici istituiti dai principi per provvedere alle pubbliche necessità, per promuovere il ben comune, e per impedire che il danaro passi agli stati esteri, sono leciti, ma lo sono egualmente i lotti privati? Vi sono dei Teologi che stanno per l'affermativa, ed altri tengono l'opposta sentenza.

Quei che li condannano come illeciti appoggiano la loro opinione alle ragioni seguenti. 1. Perchè sono Giuochi di pura sorte. 2. Perchè in essi domina la cupidigia di lucrare, la quale tanto più cresce, quant' è meno ciò che si arrischia di perdere, o quanto è maggiore ciò che si spera di guadagnare. « È inseparabile, dice il Sambio, *tom. 2, cas. 397*, nei lotti dal cuor di coloro, che concorrono col loro danaro, lo spirito di cupidigia e di avarizia onde ciascuno si lusinga colla speranza di grandissimo lucro per una piccola moneta. Siffatti Giuochi, scrive il padre Lebrun *de superstitionis usib. tom. 1, q. 265*, sono mezzi atissimi ad accrescere la cupidigia degli uomini, ed il desiderio della roba da conseguirsi senza fatica. » 3. Perchè il

lotto è contrario alla carità, desiderando ciascuno dei concorrenti il proprio lucro coll'altrui perdita, essendo inseparabile il lucro di uno di essi dal danno di tutti gli altri. 4. Perchè il lotto è cagione di moltissimi peccati. Si ruba per giuocare con isperanza di restituire: si espone il denaro necessario alla famiglia: non si pagano i debiti: si usano superstizioni, si osservano i sogni, si praticano cose puramente vane e fantastiche.

Quei Teologi poi, che tali Giuochi ritengono leciti, purchè non vi sia alcuna frode e si osservi la giustizia e l'equità, provano la loro sentenza con questi argomenti. 1. Perchè v'ha un patto fra quei che mettono al lotto e chi propone il premio, che questi perda il premio, e l'abbia quegli ch'è favorito dalla sorte, e tutti gli altri concorrenti restino senza denaro: *volenti et consentienti non fit injuria*, nè quindi può chiamarsi Giuoco illecito. 2. Perchè se si vuole condannare il lotto perchè serve alla cupidigia di lucrare, conviene condannare ugualmente ogni negoziazione, ogni arte ed ogni professione lucrosa, conciossiachè chi traffica lo fa per guadagnare, e così chi lavora. Un moderato desiderio di lucrare specialmente diretto da ottimo fine, p. e., pel mantenimento della famiglia, pel collocamento dei figliuoli, ecc., non è mai condannabile. 3. Perchè non è opposto alla carità non venendo alcuno sforzato a mettere al lotto, ed arrischiando tutti il proprio danaro per un'eguale speranza di conseguire il premio. 4. Perchè i peccati dei quali si dice essere origine il lotto sono ad esso estrinseci ed accidentali, dipendenti cioè dalla malizia dei giuocatori, e non dalla perversità intrinseca del lotto. 4. Perchè in fine questo Giuoco non è da alcuna legge vietato.

Dall'esposto pertanto si raccoglie, che a fronte degli argomenti riportati dai difensori della prima sentenza il lotto eziandio privato non è per sè medesimo illecito, nè lo è in fatto quando vi siano le condizioni seguenti. 1. Che per parte di chi istituisce il lotto e propone il premio sieno tassate le contribuzioni, e fissato il numero dei contribuenti così, che la somma risultante sia proporzionata al valore del premio, e non ecceda l'importo. 2. Che dai contribuenti per cagione del lotto non si commettano frodi, cabale ed altri disordini. Ora se Alessandro osserva la prima condizione, cosicchè il numero

dei contribuenti, e la somma, che da essi di eguali porzioni ritraè corrisponde al valor dell'orivolo, egli può lecitamente istituire il suo lotto, e se i concorrenti osservano la seconda condizione, il lotto addiviene lecito anche per loro parte. Che se Alessandro volesse ritrar più del valore dell' orivolo per disporlo in cose pie, deve avvertirne i contribuenti, affinchè se loro piace concorrano.

SCARPAZZA.

## GIURAMENTO

*Idea e divisione del Giuramento.*

*Formula del giurare.*

Santo Agostino in poche parole ci dà la nozione del Giuramento quando dice: « *Quid est jurare per Deum, nisi testis est Deus?* » Quindi il giurare, dice S. Tommaso, nella 2, 2, *quaest.* 89, *art.* 1, altro non è che l' assumere Iddio in testimonio: « *Assumere Deum in testem dicitur jurare, quia quasi pro jure introductum est, ut quod sub invocatione divini testimonii dicitur, pro vero habeatur.* » S. Antonino, nella Somma, *part.* 2, *tit.* 19, *cap.* 5, ce ne dà una definizione chiara e precisa, dicendo: « *Juramentum est affirmatio, vel negotio de aliquo scilicet de facto, vel faciendo sacrae rei attestatione firmata ad faciendam fidem.* Si dice primamente, *affirmatio vel negatio*; perchè non si giura che per affermare o negar alcuna cosa: il che può farsi, non solo colle parole, ma eziandio con qualche atto, come quando toccansi gli Evangelii in testimonio della verità. *De facto vel faciendo*, perchè come dice S. Tommaso « si assume il divin testimonio, talvolta » per asserire cose presenti e passate, e talvolta ancora per confermare cose future. » Finalmente, *sacra Dei attestatione firmata*; perchè qualsivoglia Giuramento si riferisce a Dio, che si assume in testimonio e garante di quanto si dice, cioè di quanto si afferma o si nega: il che poi avviene o esplicitamente, come quando si giura



espressamente pel sacrosanto divino nome ; o implicitamente come chi giura per gli Evangelii, pei Santi ed altre siffatte cose, che riferiscono al Creatore. Quindi chiama Dio in testimonio, e fa un vero Giuramento anche chi dice, *per questo pane di Dio, per questo fuoco di Dio*, e simili cose. Sebbene non è per giurare nemmeno necessaria la invocazione del nome di Dio, e basta che taluno dica anche solamente *giuro*, oppure interrogato, se giuri, dica un *si*, oppure abbassando il capo, o con altro cenno mostri di annuire.

Il Giuramento è di più sorta. 1. Altro è assertorio, ed altro promissorio. Col primo si assume il divin testimonio per confermare l'asserzione d'una cosa o presente o passata : e coll'altro lo si assume per confermare la promessa d'una cosa futura. 2. Altro è semplice, ossia puramente contestativo, ed altro esecratorio, ossia imprecativo. Nel primo null'altro si fa che chiamar Dio in testimonio: ma nel secondo invocasi insieme e come testimonio e come giudice ; come quando taluno dice : Il Signore mi mandi all' inferno, o il diavolo mi porti seco, se la cosa non è così: e lo stesso è di chi giura per la sua vita, pel suo, capo, ec., mentre è lo stesso come se dicesse, il Signore mi tolga la vita, se ciò non è. All' esecratorio si può unire il Giuramento comminatorio, che avviene, quando chiamasi Iddio in testimonio di qualche danno da inferirsi ; come se taluno giura di bastonare un altro se fa, o non fa la tal cosa. 3. Altro è privato ed altro pubblico, ossia giudiziale. Il primo si è quello, che farsi fra persone private: il secondo innanzi al giudice, ed in giudizio. Finalmente altro è sincero e senza frode, ed altro è doloso, che prestasi maliziosamente affine d'ingannare il prossimo, il che avviene o con aperta menzogna o con parole ambigue, o col mezzo di qualche equivoco.

Molte e varie sono le formole, che possono adoprarsi per fare dei giuramenti; altre delle quali contengono il Giuramento chiaro ed espresso; altre, che non si hanno nella comune pratica ed estimazione per veri giuramenti; ed altre finalmente, che possono essere un vero Giuramento, e possono anche non esserlo, e quindi che lo sieno dipende dalla intenzione di chi le usa, la quale debb' essere in tal caso considerata. Quindi 1, quelle formole o espressioni, le quali o chiaramente contengono il Giuramento o nel comun senso e giudizio

si tengono per vero **Giuramento**, per essere veri **Giuramenti** non dipendono dalla intenzione e volontà di chi le proferisce; e lo sono indipendentemente dal suo volere o non volere. La ragione è, perchè non è già in arbitrio di chiunque il cangiare il senso delle parole, ed il far sì, che non sieno **Giuramenti** quei che lo sono. E perciò è stata meritamente dannata da Innocenzo XI la proposizione 25, che diceva: « *Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis.* 2. Se poi le parole nè contengono **Giuramento** in sè stesse, nè si prendono nella comune pratica per **Giuramenti**, non hanno a tenersi per **Giuramenti**, quando non consti essere state dette con intenzione di giurare, sebbene sieno state proferite per persuadere la cosa affermata. Perchè quantunque possa chicchessia per giurare servirsi di qualsivoglia espressione, o cenno; se però non palesa su di ciò la mente sua, che non apparisca nella formola usata, deve credersi non voglia scostarsi dal comune uso di parlare. 3. Ma se finalmente le espressioni ad affermare alcuna cosa adoperate sono di tal fatta, che possono essere e non essere **giuramenti**, perchè possono prendersi e enunziativamente e assertivamente, in tal caso deve considerarsi la intenzione di chi le proferisce, cosicchè se si capisca voler egli con esse efficacemente persuader ciocchè dice, ha a credersi essere state da lui poste in uso per fare un **Giuramento**. Se poi non può l'animo e la intenzione di lui rilevarsi, convien badare all'indole di chi parla, il quale, se è assuefatto ai **giuramenti**, si deve presumere che giuri, se poi è persona timorata e si aliena dai **giuramenti**, che non ne fa uso che ben di rado e per qualche gran ragione, non ha a credersi, che giuri. Un esempio di tale formola possono essere queste parole: *Sa il Signore con qual mente ciò io dico, e ciò io faccio.*

Fra le formole di giurare più usuali e più comuni, una si è quella di dire, *si per Dio, no per Dio; oppure, per Dio la è così, per Dio non è così.* Chi mai potrebbe credere ci sieno stati e ci sieno ancor di presente Teologi, che abbiano insegnato ed insegnino che questa formola, che queste espressioni non contengono un vero **Giuramento**, e non giurino punto quei che le proferiscono? Cosa è giurare? Non è egli un assumere, un invocare il nome divino in testimonio? Ora

quale invocazione del divin nome più chiara, più espressa e più formale di questa? Quale formola di Giuramento di questa più espressiva? Non è egli lo stesso il dire, per Dio la è così, ed il dire, chiamo in testimonio Iddio che la è così. Quale formola, qual espressione v' ha egli mai, in cui si avveri più appunto la definizione del Giuramento? Se il dire per gli Vangeli, per la Croce; per la Fede di Cristo, per Sant'Antonio, per questo fuoco di Dio, è un vero Giuramento, sebbene nelle formole di tal fatta non si contenga se non se una implicita invocazione di Dio in testimonio; come non sarà egli un vero Giuramento il dire *per Dio*; che ne contiene una chiara, netta, esplicita e manifesta?

Cresce poi la meraviglia quando si dà un'occhiata alle ragioni che ci apportano di questa loro sentenza. Lo Sporer co'suoi aderenti altra non sa produrne se non se questa, cioè perchè certi quasi ad ogni parola hanno in bocca e proferiscono il *per Dio*; dicendo con somma frequenza e quasi ogni momento, *si per Dio, no per Dio*. Bella ragione al certo! Quasi che l'uso continuo e la consuetudine di giurare toglier potesse ai Giuramenti l'essere e la natura di Giuramento. Il Boranga poi, il quale nel *Tract. de Virt. Relig., cap. 5, § 1*, ha più recentemente insegnato questa opinione, ne adduce quest'altra ragione, perchè, dice quei, che hanno spesso in bocca il *per Dio, il per Cristo*, non hanno intenzione di giurare. È poi ella così? falsissimo. Non è egli vero, come egli stesso confessa, che diffatti ed espressamente proferiscono parole di vero Giuramento? Adunque diffatti e veramentè giurano, e col fatto stesso esprimono la intenzione di giurare. Più. Non è egli vero che adoprano tali espressioni per confermare i lor detti? Come dicono? sentiamoli: *Non ho fatto questo, no per Dio: ho fatto quello, si per Dio. Per Dio sono stato in piazza: per Dio non ci sono stato*. Egli è evidente, che fanno uso del *per Dio* per confermar ciò che asseriscono. Adunque intendono di giurare.

Ma niuno, soggiugne il Boranga, prende tali locuzioni per Giuramenti, ma come maniere e modi di parlare. Egli lo dice, ma non lo prova; che anzi la sperienza mostra e prova tutto il contrario. Ascoltiamo il piissimo insieme e dottissimo Cuniliati, *Tract. de 2 Decal.*

*praecep., cap. unic., n. 3 :- « Circa formulam per Deum, semper apud nos usurpatur jurative, quamvis habitualiter, et cum maximo animae detrimento ... Et ego post quadraginta circiter annos, ex quo confessarii munere immerito fungor, numquam inveni, quod praefata formula per Deum proferatur, nisi in sensu jurativo, idest aut contestandi praesentia vel praeterita, aut spondendi futura; proinde mere arbitraria est haec suasio, quod in nostris regionibus sit merus dicendi modus, et non Juramentum praefata formula. »* Neppur badano, dirà taluno, a quel che dicono, e nemmen s' accorgono o avvertono di giurare. E che perciò? Questo appunto loro avviene, perchè sono abituati; ciò ha origine appunto dalla pessima consuetudine in cui si trovano di giurare, la quale non diminuisce nè punto nè poco, ma anzi rende più gravi e più colpevoli i loro spergiuri.

*Alla fè, in fede mia, in mia coscienza, in verità, da cristiano*, sono modi di dire, che in sè stessi non sono Giuramenti, ma possono soltanto esserlo in forza dell' intenzione di chi li usa, oppure della coscienza erronea. Non lo sono in sè stessi; perchè siffatte espressioni, le quali non di rado sono in bocca anche di uomini probi e pii, non sembrano contenere invocazione di Dio di sorte alcuna, come ricercasi a costituire un vero Giuramento: e sebbene il dire, *da cristiano* (come anche *da religioso*) sembri che esprima alcuna cosa di sacro, pur nondimeno comunemente s' intende e si riceve come una espressione dinotante puramente un genere di persone, che professano di dire sempre la verità; e quindi comunemente non si prende per vero Giuramento, ma come un argomento da doversi prestare maggior fede ai proprii detti, perchè usciti dalla bocca di un cristiano o di un religioso. Adunque prescindendo dalla intenzione di chi si serve di tali espressioni, non s' invoca in esse il Nume supremo nè direttamente nè indirettamente, nè espressamente, nè implicitamente, e però non sono Giuramenti.

Chi poi dice, *affè di Dio, o alla fè di Dio*, fa un vero Giuramento. Perchè questa è una frase, che esprime veracemente la invocazione del divin testimonio. E così pure chi dice *per questo pane, per questo fuoco di Dio*. Giura parimenti chi dice, *se ciò non è, non possa muovermi di qui; possa morire; mi cadano il capo, le mani, ec., il diavolo seco mi*

*porti, Iddio mi castighi se dico il falso*, ed altri di tal fatta cento modi di dire, che sono frequentissimamente in bocca di taluni. Sono tutte queste ben chiare formole di un vero Giuramento esecratorio. Non sono però Giuramenti quei detti, *scommetto il capo, le mani, i piedi; mi si recidano le orecchie, il naso, la lingua, ec., sia un infame se mentisco*, e simili modi, che non sono poi altro, che espressioni enfatiche per far credere ciocchè si dice. L'espressione *in verità* non è Giuramento, ma lo è *in verità di Dio*.

Trasgrediscono questo precetto eziandio quelle persone, le quali, senza nulla affermare o negare, o per collera, o in atto di ammirazione, o d'impazienza, o in qualsivoglia altra commozione di animo, con frequenza proferiscono i nomi santissimi di Dio, di Gesù, di Maria o di qualche Santo; e perchè ciò fanno senza la dovuta riverenza, e perchè per lo più col pronunziar tali nomi esprimono le interne commozioni del turbato loro animo. Credo però che la loro trasgressione comunemente non ecceda la colpa veniale. Ma che dovrà dirsi di chi nei trasporti di collera o di animo grandemente turbato, esclama, *poffar Dio*, ossia *potenza di Dio*, oppure *cospetto di Dio; o viva Dio?* Dirò, che tali formole o sonni o possono facilmente giugnere a colpa mortale; mentre oltre alla chiara irriverenza, che in sè contengono al nome divino, commovono grandemente gli animi delle persone che le odono, recano orrore alle pie orecchie, offendono e scandalizzano il prossimo. Fa veramente ribrezzo il sentire talvolta qualche persona, fors' anche religiosa, ad esclamare in un commovimento di animo, o in atto di collera a tutta lena, *poffar Dio! viva Dio! cospetto di Dio!* Possono anche tali formole in altro modo o in altre circostanze proferite aver forza di Giuramento, e taluna di esse divenire anche una bestemmia, come può vedersi a suo luogo. Il dire poi, *tanta è vero questo quanto che c'è Dio, o quanto che Iddio esiste*, oppure, come volgarmente dicono alcuni, *come è vero Dio*, ella è una espressione, che per sè stessa contiene una bestemmia, perchè significa tanta essere la certezza di ciocchè si asserisce, quanta ve n'ha nella verità di fede della esistenza di Dio. Se adunque chi parla intende di ciò significare, è reo d'una gravissima bestemmia; se poi altro non intende che di chiamar Dio in testimonio di quanto afferma

è reo nondimeno di grave peccato, perchè fa uso d'una formola perversa; che esprime una bestemmia. Finalmente il dire, *se non è così, nego Dio*, è piuttosto una bestemmia che un Giuramento.

*Della verità necessaria alla onestà del Giuramento.*

Le condizioni al lecito e religioso Giuramento trovansi prescritte nella divina Scrittura in Geremia al cap. 5: « *Jurabis, vivit Dominus, in veritate, in judicio et justitia.* » La prima condizione adunque stabilita da Dio per bocca di Geremia alla onestà del Giuramento si è la verità della cosa affermata. Questa verità è una condizione cotanto essenzialmente al Giuramento necessaria, che se manchi il Giuramento si converte in ispergiuro. È adunque sempre uno spergiuro ed un peccato mortale ogni Giuramento, a cui manchi la verità, o grave sia la cosa giurata o quanto si voglia leggiera; mentre è dannata da Innocenzo XI quella *propos. 24*, che diceva: « *Vocare Deum in testimonium mendacii levis non est tanta irreverentia, propter quam velit aut possit damnare hominem.* » E giustissimamente fu proscritta: perchè lo spergiuro non desume già la sua malizia dalla quantità o qualità della cosa mendacemente asserita, ma bensì dalla grandezza della maestà di Dio e della somma sua veracità, a cui si reca sempre una ingiuria gravissima ognora che chiamasi in testimonio d'una menzogna, d'una falsità.

Ma qui è necessario avvertire, che la verità al Giuramento necessaria non riguarda tanto l'oggetto di esso Giuramento, ossia la cosa giurata in sé stessa, quanto l'animo e la mente di chi giura, onde giuri ciò che è conforme alla sua mente. Quindi può benissimo accadere, che taluno spergiuri mentre giura il vero, e non ispergiuri giurando il falso: chi prudentemente crede vero ciocchè giura, sebbene sia falso, non ispergiura: all'opposto, spergiura chi giura ciocchè tiene per falso, sebbene forse in sé sia vero. Se adunque manca al Giuramento questa verità sempre è uno spergiuro.

Per poter giurare senza spergiuro è necessaria la certezza morale, cosicchè chi giura sia in guisa moralmente certo della verità, che resti escluso ogni prudente dubbio. Quindi è reo di spergiuro, e pecca

gravemente chi conferma con Giuramento ciò di che dubita; perchè chi è dubbioso nella sua mente della verità della cosa, e la asserisce come certa, parla contro la sua mente, mentisce, e conseguentemente se vi aggiugne il Giuramento diviene spergiuro. È pertanto necessaria una certezza morale, che escluda ogni dubbio, e non solo ogni dubbio, ma pur anco ogni ragionevole timore dell'opposto. Più. Ricercasi una certezza di gran lunga maggiore per confermare una cosa con Giuramento, di quello si ricerchi a fare o a credere prudentemente alcuna cosa. Per dare, p. e., a prestito prudentemente danaro ad un amico basta ch'io abbia fondamento di credere e di sperare che sia per restituirmelo; ma ciò non basta per asserire con Giuramento che me lo restituirà.

Per mettere più in chiaro questo punto convien distinguere più generi di certezza; altra è certezza evidente ossia metafisica, ossia matematica, altra sperimentale, altra morale, ed altra probabile, la quale è di più gradi. Per giurare lecitamente, secondo tutti, non ricercasi la certezza affatto evidente o metafisica o matematica perchè questa in parecchie cose nemmeno si può avere, e lo stesso si dica della certezza sperimentale. Non basta la certezza semplicemente probabile. Ma è necessaria una certezza morale, che escluda qualsivoglia ragionevole dubitazione o timore dell'opposto. Che non basti la semplice probabilità, è cosa affatto evidente. Perchè chi ha semplicemente probabilità che una cosa sia vera, ha nel tempo stesso pur anco probabilità che la cosa sia falsa. E quindi se con una semplice probabilità si potesse lecitamente giurare, potrebbe taluno confermare con Giuramento, ora la parte affermativa, ora la negativa: il che quanto sia assurdo e lontano dal vero, ognuno ben lo capisce. E ciò sia detto contro que' non pochi moderni Casisti, i quali insegnano potersi giurare sulla semplice probabilità di qualunque fatto e di qualunque cosa.

Anzi nemmeno qualunque probabilitiorità basta per affermare alcun fatto, o altra cosa con Giuramento, quando la maggiore probabilità non sia tale e tanta, che induca una certezza morale, la quale escluda ogni ragionevole dubitazione e timor dell'opposto. Quindi sebbene l'asserzione di una persona degna di fede esser possa un prudente fondamento di tener per vera alcuna cosa; non è però di tal fatta,

oh' ei possa confermare con Giuramento per vera la cosa da lui narrata; mentre maggior certezza senza dubbio ricercasi ad affermar per vera una cosa sotto la invocazione del divin nome, di quello che a credere una cosa con fede umana, mentre in ciò non v'ha veruno spirituale pericolo, se si creda il falso, laddove ve n'ha uno grandissimo se il falso si giuri. Ascoltiamo S. Tommaso, il quale nella 2, 2, q. 89, art. 3, al. 3, dice: « *In Juramento est periculum magnum tum propter Dei magnitudinem, cujus testimonium invocatur, tum etiam propter lubilitatem linguae humanae, cujus verba Juramento confirmantur. Et ideo hujusmodi, (cioè la verità, il giudizio e la giustizia) magis requiruntur ad Juramentum quam ad alios humanos actus.* » Chi adunque è stato assicurato di alcuna cosa da persona degna di fede, giuri di averla appunto intesa da persona degna di fede, ma si astenga dal giurare che la cosa è così.

È reo poi di spergiuo chi conferma con Giuramento alcuna cosa senza aver prima usata la necessaria diligenza per venir in chiaro della verità, ancorchè forse clocchè giura sia vero. La ragione n'è evidente; perchè ehi tralascia di usare la dovuta diligenza per scoprire la verità, si espone volontariamente al pericolo manifesto di spergiare, e l'esporsi a tal pericolo è già peccato. Ma questa diligenza nell'indagare la verità dovrà forse commensurarsi ed essere proporzionata alla natura della cosa, sa di cui cader deve il Giuramento, cosicchè se la cosa è di grande importanza debbasi una maggior diligenza adoprare, e minore poi se la cosa è di piccolo rilievo? Così appunto alcuni Teologi la pensano: « *Non exigitur (dicono i Salmaticensi, nel Tratt. 17, cap. 11, punc. 5, § 1, n. 4) aequalis diligentia in omni materia ad perscrutandam veritatem rei juratae, sed secundum conditionem rei adhibenda est major vel minor. In rebus namque majoris ponderis major est adhibenda cura quam in rebus minoris momenti.* » Ma s'ingannano a partito. La gravezza e dignità del Giuramento non si desume già dalla cosa giurata, ma bensì dalla maestà e sublimità della verità divina, che chiamasi in testimonio. E perchè mai il giurare il falso anche in una menomissima cosa è peccato mortale? Perchè appunto la gravità della divina offesa nel Giuramento non si desume dalla grandezza della materia giurata, ma unicamente dalla



divina veracità, a cui sempre recasi un'ingiuria gravissima, quando chiamasi in testimonio di una cosa falsa, benchè di poco o niun rilievo. Adunque questa diligenza e sollecitudine ha a desumersi dalla malagevolezza di ritrovare la verità, la quale, quanto è più grande in una cosa anche menoma, tanto maggiore studio e diligenza ricercasi, e maggiore di quella ricercherebbersi se si trattasse d'una cosa di grandissimo rimarco, ma di facile cognizione e ritrovamento. Che se poi anche la gravità e importanza della cosa esige una maggior diligenza, perchè, p. e., trattasi della vita, della fama o delle sostanze temporali del prossimo, in tal caso questa maggior diligenza e sollecitudine non tanto viene imperata dalla virtù della religione, alla quale il giuramento appartiene, quanto dalla virtù della giustizia, cioè affinchè non ci sia pericolo, oltre allo spergiuro, di commettere anche una iniquità contro il prossimo, con essere cagione di un grave suo danno. Quando pertanto uniscono queste due cose, cioè e il pericolo di giurare il falso, e quello di cagionare al prossimo un grave danno, per doppio titolo ha a porsi in opra una somma diligenza nella ricerca della verità prima di giurare.

Ad uomo privato non è lecito chiedere il Giuramento da chi ei crede sia per fare uno spergiuro, quand'anco si fosse per chiederlo un motivo urgente, anzi nemmeno riceverlo da chi è già disposto a spergiurare. La ragione per l'una e per l'altra parte è assai chiara. Non v'ha motivo nè giusto nè ragionevole in tal caso, nè di chiedere, nè di ricevere il Giuramento: perciocchè a che fine mai? Per rilevare con tal mezzo la verità? Non già; mentre si sa che l'altro farà uno spergiuro, per cui la verità non si palesa, ma si cuopre e si perverte, ed altro non si fa che recare ingiuria a Dio, e cooperare all'altrui peccato. Iniquamente adunque si richiede e si riceve in tal caso il Giuramento. Quindi San Raimondo nella sua *Somma*, lib. 1, tit. de *Juramento* dice molto bene: « *Quid de illo qui provocat ad jurandum eum, quem scit falsum juraturum, vel exigit, vel recipit ab eo Juramentum veritati contrarium, et scienter? Respondeo secundum Gelasium et Augustinum, quod talis vincit homicidam, quia homicida corpus occidit, et iste animam, immo duas animas, et ejus quam jurare provocavit et suam.* »

Ma ciocchè non è lecito ad un privato, è lecito ad una persona pubblica, qual è il Giudice; mentre può questi, osservando l'ordine del diritto, a richiesta di una parte, esigere dall'altra il Giuramento, sebbene prevede che farà uno spergiuro. Così insegna apertamente S. Tommaso, nella 2, 2, q. 98, art. 4, scrivendo: « *Si aliquis exigat juramentum tamquam persona publica, secundum quod exigat ordo juris, ad petitionem alterius, non videtur esse in culpa, si ipse Juramentum exigat, sive sciat eum falsum jurare, sive verum; quia non videtur ille exigere, sed ille ad cujus instantiam exigat.* » Prima però di esigere il Giuramento a petizione della parte, deve il Giudice esaminare se l'attore o postulatore del Giuramento creda che l'avversario sia per ispergiurare; e se rileva essere il postulatore in questa persuasione, non ha ad accordargli ciocchè domanda; perchè in tal caso la petizione di costui è iniqua, ingiusta e ingiuriosa a Dio. Se poi rileva, che l'attore domanda il Giuramento credendo con esso di costringere il reo alla confessione della verità, potrà esigere il Giuramento senza peccato, mentre lo esige a nome non suo, ma dell'attore. Ma prima di costringere il reo a giurare, seriamente lo ammonisca e lo avverta della santità e della religione del Giuramento; e preghi anche l'attore a desistere dalla sua petizione. Se poi ciò non giova, ed il reo persiste nella sua disposizione di giurare, come pure l'attore nella sua petizione, faccia egli le parti di Giudice, ed esiga dal reo senza scrupolo il Giuramento, sebbene prevegga, che farà uno spergiuro.

Anche ad una persona privata è lecito chiedere il Giuramento nel caso di necessità da chi prevede che giurerà pei falsi dei. Così insegna espressamente San Tommaso, nella 2, 2, q. 98, art. 4 al 4, ove scrive: « *Licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur; non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet ejus, qui per falsos deos jurare paratus est, Juramentum recipere, non tamen licet eum inducere ad hoc, quod per falsos deos juret.* » Anche la ragione lo persuade. Chi per giusta, urgente, legittima causa richiede il Giuramento, domanda ciocchè è cosa buona in sè stessa, e può prestarsi onestamente e rettamente; che l'altro poi o per malizia o per ignoranza lo presti malamente, a lui deve essere imputato. Adunque è lecito

nel caso di necessità e di urgente giusta cagione di chiedere il Giuramento da chi è per giurare per le false deità.

È illecito per occultare la verità far uso delle restrizioni mentali, e molto meno interporre il Giuramento in conferma di quanto si dice con restrizione mentale. Ciò è chiaro dalla condanna della seguente proposizione 26, fatta da Innocenzo XI. • *Si quis vel solus vel coram aliis sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocumque alio fine juret, se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur, nec est perjurus.* • Daremo un esempio per maggior chiarezza. Una donna, rea in verità di adulterio, viene interrogata seriamente dal marito, che ne ha qualche sospetto, se veramente abbia rotto la fede matrimoniale; ed essa risponde e giura che no, intendendo in oggi, oppure per dirlo a te. Ecco la negazione d'una verità fatta con restrizione mentale, e confermata con Giuramento. Questa donna è rea di bugia e di spergiuro; mentre è dannata l'opposta proposizione, che *non mentitur, nec est perjurus*. Ma che fia, se questa donna neghi al marito il commesso adulterio, perchè se n'è già confessata, e quindi tiene per cancellato il suo delitto? Potrà dessa almeno in tal caso negarlo con Giuramento? Neppure; sì perchè non ha certezza veruna della remissione del suo peccato, e sì ancora perchè quand'anco sapesse di certo essere stata perdonata la colpa, sempre nondimeno sarebbe falso, che non abbia commesso il delitto, cui ha colla penitenza cancellato. Che dovrà dunque fare la misera donna in questo frangente? Potrà declinare la risposta dicendo al marito; che giova ch'io giuri; come presterai tu fede ad una donna, cui tieni per una adultera?

Il confessore assolutamente interrogato di alcuna cosa a sè nota unicamente per via di confessione, può lecitamente senza equivoco o restrizione rispondere e giurare di non saperlo; o venga interrogato privatamente, oppur anche in giudizio. La ragione però non è già quella, che viene comunemente addotta dai moderni Casisti, cioè o per la restrizione mentale, *per dirlo a te*, o per la doppia scienza comunicabile, ed incomunicabile, ecc.; ma bensì perchè la notizia avuta

per via di confessione non è già una notizia ordinata all'umano convitto, secondo la quale si deve supporre che venga il confessore unicamente interrogato; ma è tutta spirituale, e in ordine a Dio, e però da sè tutta si restringe e si concentra fra il penitente ed il confessore, nè fuori di questi limiti può giammai allargarsi, per quanto grave male possa accadere. Viene pertanto interrogato il confessore intorno a quelle notizie, che appartengono all'umano convitto, e di quelle cose, che gli sono conte per vie e maniere naturali e comuni. Ecco la ragion vera e giustissima, per cui può rispondere, ed anche, se il bisogno lo richiegga, giurare di non saperlo; perchè risponde secondo la mente di chi lo interroga, e secondo la verità della notizia, che ha luogo nelle cose umane. Quindi egregiamente S. Tommaso, nel *Suppl. q. 11, art. 1, al 1*, dice: « *Quod sub confessione scitur, est quasi nescitum, quum illud non sciat aliquis ut homo, sed ut Deus.* » E al 5. « *Homo non adducitur in testimonium nisi ut homo, et ideo sine laesione conscientiae potest jurare se nescire, quod scit tantum ut Deus;* » cioè per una notizia, che non spetta all'umano convitto, a queste cose basse e terrene.

Ma, e se viene interrogato da qualche scaltro e scelleratissimo uomo precisamente come confessore, come ha egli in tal caso a contenersi? Potrà egli rispondere francamente e giurare come prima di non saperne nulla? Così la sentono alcuni autori sì antichi come moderni. Ma sembra chiaro, che il confessore in così rispondendo nel posto caso mentisca, e quindi se aggiugne il Giuramento in conferma della sua risposta, si renda reo di spergiuro; perchè in realtà egli come confessore sa il fatto, o la cosa, di cui come confessore viene interrogato. Come ha egli adunque in tal caso a contenersi, onde per una parte non frangere il sigillo, e per l'altra non dir bugia, nè spergiurare? Rispondo, che o la interrogazione nasce da semplicità ed ignoranza, o da malizia e perversità. Se dal primo capo, come può accadere in una madre, la quale sollecita della salvezza eterna di sua figliuola, cui sa essere stata stuprata, la conduce dal confessore affinché si confessi del commesso peccato, e quindi poi si accosta ancor essa al confessore e dimostrandogli il suo dolore per la colpa dalla figliuola commessa, per sua consolazione lo prega istantemente a dirle, se almeno la figliuola lo abbia con sincerità palesato in confessione;

deve rispondere seriamente alla madre, che si confessi dei suoi peccati, e non cerchi degli altrui. Nè altra risposta in tal caso egli può dare; perchè se risponda di non saper nulla dello stupro della figliuola, mette la madre in sospetto di sacrilega confessione: se poi le dice, che la figliuola ha con sincerità confessato il suo peccato, frange sacrilegamente il sacramentale sigillo. Se poi la interrogazione nasce da malizia, e da sacrilega perversità, altro non ha a dire che queste poche parole: a tal fatta d' illecite e sacrileghe interrogazioni io non rispondo.

Lo stesso deve dirsi a proporzione dei consiglieri e dei secretarii dei principi. Ancor questi, se dalla condizione di chi gl' interroga e dal modo d'interrogare conoscano, che non vengono interrogati intorno alla scienza loro particolare, ma secondo la comune, risponder possono secondo la mente di chi interroga, e dire, che non ne sanno nulla; perchè l'interrogazione apparisce limitata alla comune notizia. Se poi rileva estendersi la domanda eziandio alla notizia particolare, nulla risponda, e con isdegno rigetti da sè il temerario curioso postulatore. Dissi però *a proporzione*; perchè non è tanto distinto dalla persona l'ufficio di consigliere o di secretario, come lo è l'ufficio di confessore dalla persona stessa del sacerdote; nè l' arcana cognizione dei primi è così separata dall'umano commercio, come la notizia del secondo. Quindi possono i primi più facilmente essere interrogati secondo ogni loro notizia, anzi appunto di certe cose vengono interrogati, perchè dessi soli, a cagione dell'ufficio loro, possono saperle: e però hanno con tal cautela a misurare la loro risposta, che nè mentiscano, o col far uso di restrizioni illecite coprano la menzogna, nè tradiscano il secreto col palesarlo.

*Del giudizio e della giustizia, che ricercansi all' onestà del  
Giuramento, e della consuetudine di giurare.*

Oltre la verità due altre condizioni ricercansi all'onestà del Giuramento, che sono il giudizio e la giustizia. Senza la verità, dice

S. Tommaso, nella 2, 2, q. 89, all' *art.* 3, il Giuramento è mendace: senza il giudizio è incauto: e senza la giustizia è iniquo. Ricercasi il giudizio, perchè, com'egli insegna, non si ha a giurare leggiermente, ma soltanto per necessità o giusta causa. Ricercasi la giustizia, perchè non si ha a confermare con Giuramento cosa, che sia illecita e cattiva. Sicchè per nome di giudizio qui s' intende una prudente considerazione, con cui l'uomo pesi l'utilità e necessità del Giuramento, onde non si ponga a giurare per cosa leggierissima, e senza veruna necessità. Sotto nome poi di giustizia si accenna la esclusione di qualsivoglia pravità dalla materia da confermarsi col Giuramento, cosicchè mai venga col Giuramento confermata cosa iniqua, malvagia, o contraria a qualsivoglia virtù.

Può nel Giuramento in due maniere avvenire questo difetto di giustizia, primamente cioè se taluno giura di fare un'azione iniqua e criminosa; come se taluno dicesse, giuro di uccidere prima di questa sera il tale mio nemico; il che spetta al Giuramento promissorio, di cui parleremo più sotto. 2. Avviene allora quando confermasi con Giuramento alcuna cosa iniqua fatta o da quella stessa persona, che giura, o da un'altra; come quando alcuno per infamare una donzella giura, che è stata da lui stesso o da un altro stuprata; il che, sebbene sia vero, ridonda però ad infamia della donzella.

Ma non è sempre peccato mortale la mancanza della giustizia nel Giuramento assertorio. La colpa per tal difetto deve misurarsi dalla qualità della cosa più o meno cattiva che viene col Giuramento confermata, secondo la quale sarà conseguentemente ora veniale, ora mortale. Quindi chi, a cagione di esempio, conferma con Giuramento un' opra venialmente mala fatta da sè o da altri, purchè non ci manchi la verità, non pecca se non se venialmente. Ma se la cosa mala, che confermasi con Giuramento, è mortalmente peccaminosa, è altresì peccato mortale il confermarla con Giuramento. Chi pertanto rivela del prossimo un occulto delitto, e per esser creduto vi aggiugne il Giuramento, commette due peccati mortali, l'uno contro la carità del prossimo, e l'altro contro la giustizia del Giuramento, mentre reca a Dio una grave ingiuria, del cui santo nome si abusa per aggiugner peso e fermezza alla detrazione ed infamia, che al suo prossimo cagiona.

Cercasi qui, se peccino mortalmente, o solo venialmente quelle persone impudenti, le quali non contente dei peccati gravissimi commessi coll'aver commercio illecito con donne e libere e maritate, lo raccontano ad altri con compiacenza; gloriandosene nel tempo stesso, e confermando il loro racconto ed i loro detti con Giuramento. Alcuni Teologi le scusano di peccato mortale per questo capo; benchè confessino, che peccano mortalmente compiacendosi, e gloriandosi d'una cosa pessima: ed insegnano, che peccano solo venialmente, perchè, dicono, il loro Giuramento non riguarda già la compiacenza del commesso peccato, ma sibbene soltanto la verità, per cui confermare lo assumono. Ma a me sembra, che s'ingannino, anzi che nemmeno parlino coerentemente. Accordano essi di buon grado, che peccino mortalmente chi conferma con Giuramento il delitto altrui occulto con pregiudizio grave e denigramento della fama del prossimo, sebbene il Giuramento non riguardi immediatamente il denigramento della fama del prossimo, ma bensì la verità del commesso delitto, a cui va congiunta la infamia del prossimo. Adunque per parità di ragione, quantunque il Giuramento della propria commessa iniquità riguardi direttamente la verità del fatto, siccome però va congiunto colla compiacenza e giattanza morale d'essa iniquità commessa, così chi compiacendosi e gloriandosene giura di averla commessa non sembra meno reo di peccato mortale. Che vuol dir mai, che le persone oneste, pie e cristiane s'inorridiscono allorchè odono questi scellerati non solo gloriarsi della loro iniquità, ma anche nel tempo stesso chiamar Dio in testimonio di esse iniquità commesse? Vuol dire, se io non erro, che nell'uso del Giuramento in tale circostanza ci trovano un'altra iniquità sì grave, che loro mette orrore.

Allora poi trovasi nel Giuramento il difetto del giudizio, quando senza giusto motivo e necessità chiamasi Iddio in testimonio: imperciocchè, dice S. Tommaso nel citato luogo all' *art. 2* « essendo il Giuramento stato istituito pel fine di giustificare gli uomini nei loro detti, ed a por termine a litigii, diviene vizioso in chi ne fa un mal uso, cioè in chi se ne serve senza necessità, e senza la dovuta cautela. Perciocchè dimostra di avere poca riverenza a Dio chi lo chiama in testimonio per leggiera cagione; mentre non ardirebbe ciò fare

• neppure d'un uomo onesto. • Un cavaliere certamente o altra persona di condizione non si chiamerebbe paga, anzi si stimerebbe offesa d'essere chiamata in testimonio di una frascheria.

Due condizioni pertanto sono necessarie, affinchè per parte del giudizio il Giuramento sia onesto e religioso. La prima si è, che non si possa provare la verità della cosa per altra via; mentre certamente in vano assumerebbe il divin nome chi giurasse di possedere o avere presso di sè una cosa, quando può dimostrarlo con far vedere, a chi ricusasse prestargli fede, la cosa stessa, come d'aver danaro nella borsa. L'altra si è che la conferma della verità ridondi in utilità pubblica, o almeno privata o di chi giura, o del prossimo. Varii sono i gradi sì di questa necessità, come anche di questa utilità; ma qualche almeno utilità deve esserci nel Giuramento alla sua onestà; la quale nondimeno utilità, quand'anco manchi totalmente, questo difetto non farà mai che il Giuramento sia peccato mortale, purchè però la cosa, su di cui cade il Giuramento, sia vera, lecita e giusta.

Ma il punto sta, che il giurare con leggerezza, con facilità, senza la dovuta cautela e riserva, senza o necessità, o utilità, o motivo sufficiente e giusto, conduce poco a poco a due gran mali, cioè allo spergiuro, e alla prava consuetudine di giurare. E quanto al primo, S. Tommaso, dopo aver detto che il giurare per picciole cose è un mancare di riverenza a Dio, soggiugne tosto, che ciò porta seco, o espone al facile pericolo di spergiurare: « *Imminet etiam periculum perjurii; quia de facili homo in verbo delinquit.* » Chi pertanto è facile a giurare in cose di poca o niuna importanza, attesa la sommità della labilità dell'umana lingua, non la durerà molto senza sdruciolare in qualche grave spergiuro. Quindi torna il S. Dottore, ed avvertire, nell'*art. 3, al 3*, che, « *in Juramento est periculum magnum ... propter labilitatem linguae humanae.* »

Il pericolo però forse a temersi ancor più si è, che la facilità di giurare anche per cose da nulla non generi la prava consuetudine di giurare. Anche su questo punto ascoltiamo l'Angelico maestro, nella stessa *q. 89, art. 2 al 1*. • L'Apostolo (dic'egli) mentre giura nelle sue lettere, dichiara, come debba intendersi quel detto: *Dico vobis bis non jurare omnino*. Affinchè cioè non avvenga, che giurando si



• arrivi alla facilità di giurare, e dalla facilità si passi alla consuetudine. • Pel nome di consuetudine ha ad intendersi la pendenza, l' impeto, l' abitudine, la proclività di giurare, cagionata dagli iterati e frequenti atti di Giuramento. Può questa consuetudine considerarsi in tre stati, ossia gradi. Il primo è di coloro, i quali con frequenza giurano avvertentemente e scientemente il falso. Il secondo di quelle persone, le quali spesso giurano, ma con avvertenza e cautela di non giurare il falso. Terzo finalmente di quei, che sono in guisa trasportati dal loro pravo abito, che punto non avvertono alla verità della cosa, nè al giuramento medesimo. Giurano costoro non solo senza punto badare alla falsità o verità di ciò che giurano, ma eziandio senza sapere e senza accorgersi di giurare.

È cosa troppo manifesta, che i consuetudinarii del primo grado sono in uno stato continuo di peccato mortale, e sono altresì incapaci d' assoluzione fino a tanto che non rigettano da sè questa loro consuetudine. Imperciocchè e giurano avvertentemente il falso, e lo giurano con perversa volontà di spergiurare, e lo giurano per consuetudine viziosa e prava, per cui sono in continuo stato di peccato mortale.

I consuetudinarii poi della seconda classe, quei cioè, che giurano spesso e con gran frequenza, ma che guardansi nel tempo stesso di giurare il falso trovansi in uno stato ancor essi già peccaminoso o almeno certamente assai pericoloso. La ragione è perchè trovansi in un pericolo continuo, prossimo, e manifesto di spergiurare, mentre non è moralmente possibile che giurino sempre con tale cautela, attenzione, e circospezione: e da questo pericoloso stato, in cui trovansi, tenuti sono sotto peccato mortale ad uscir quanto prima; mentre non ha mica ad aspettarsi la lacrimevole sperienza della caduta ad allontanare da sè l' imminente pericolo di peccare. Che poi il troppo frequente uso di giurare costituisca l' uomo in prossimo pericolo di spergiurare, è tanto da sè manifesto, che non può negarlo se non se un ignorante, oppure un empio; poichè contraddice manifestamente ai testi chiarissimi delle divine Scritture. • *Jurationi*, così nell' *Ecclesiast.* 23, *non assuescat os tuum.* • E poco dopo: • *Vir multum jurans implebitur iniquitate, et non discedet a domo illius plaga.* *Ante omnia*, dice l' Apo-

stolo S. Giacomo al cap. 5, *fratres nolite jurare per coelum, neque per terram, neque aliud quodcumque Juramentum. Sit autem sermo vester, est est, non non.* • E Sant'Agostino, nel *Serm. 189, de Verb. Apost.*, sopra queste parole scrive: • *Quare ante omnia? isto verbo quod ait ante omnia, nos cautos facit adversus linguam vestram, ut vigiletis, ne subrepat vobis consuetudo jurandi.* • Non dice già *pejerandi*, ma *jurandi*. Appella poi nel luogo stesso *mortifera* questa consuetudine di giurare: • *Nolles (scrive) ut diceret tibi, ante omnia, ut te adversus consuetudinem intentissimum redderet, ut omnia tua inspiceres, omnes motus linguae tuae custodires, esses custos malae consuetudinis tuae, audis ante omnia . . . Quid est ante omnia? Ante omnia vigila; ante omnia intentus esto. Juravimus et nos passim, habuimus istam teterrimam consuetudinem, et mortiferam. Dico charitati vestrae, ex quo Deo servire coepimus, quantum malum sit in perjurio vidimus, timuimus vehementer, et veteranosissimam consuetudinem timore fraenavimus.* • Non parla egli già della consuetudine di sperggiurare, ma puramente di giurare, com'è chiaro dalle seguenti sue parole: • *Sed aliud habet humana pessima consuetudo. Et quum tibi creditur juras, et quum nemo exigit juras, et horrentibus hominibus juras, non taces jurando, VIX ES SANUS NON PEJERANDO . . . Istam ergo consuetudinem quotidianam, crebram, sine causa, nullo extorquente, nullo de tuis verbis dubitante, jurandi, avertite a vobis, amputate a linguis vestris, circumcidite ab ore vestro.* • Il confessore, a cui si accostano persone di tal fatta, le sgridi della profanazione del divin nome, le ammonisca del manifesto pericolo, in cui si trovano, di sperggiurare, e quindi dell'obbligo rigoroso, che loro corre di trarsi da tal pericolo. Se promettono di allontanarsene, può assolverli per la prima volta. Se in seguito diminuiscono sempre la frequenza di giurare, non ha a licenziarli senza assoluzione, ma gli assolva esortandoli nel tempo stesso nuovamente ad estermiare del tutto questa pratica malvagia. Quando poi ritornano, vegga se vi sia una conveniente emendazione, e se abbiano usata la dovuta diligenza per procurarla. Se sì, gli assolva, esortandoli nuovamente; e se no, differisca loro l'assoluzione, mentre dimostrano coi fatti di volere perseverar nel pericolo.

Chi poi è in guisa trasportato dall'abito di giurare, che nè

avverte di giurare, nè bada punto alla verità o falsità di ciocchè giura, e pecca nell'atto di giurare, ed è tenuto a togliere da sè, e sradicare questo abito cattivo. Ci sono veramente autori, i quali pensano non essere peccati mortali in sè stessi questi giuramenti indeliberati, ma solamente nella lor causa. Ma lungi sono dal vero: perciocchè tali spergiuri, sebbene non sieno voluntarii direttamente, lo sono però indirettamente nello stesso pravo abito liberamente, volontariamente e colpevolmente contratto e ritenuto; e questo basta a costituire una azione attualmente peccaminosa. Tenuto è adunque chi è così abituato a rompere, a ritrattare, a rimuovere da sè questa prava consuetudine; il che certamente non abbisogna di prova.

Chi non per abito, ma per qualche repentino accidente trascorre colla lingua senza avvertenza in qualche Giuramento, potrà scu-sarsi dallo spergiuro, sebbene giuri il falso. Così insegna San Tom-maso, nella 2, 2, q. 98, art. 3 al 2. • *Qui ex lapsu linguae falsum jurat, si quidem advertat se jurare, et falsum esse quod jurat, non excusatur a peccato mortali, sicut nec a Dei contemptu; si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi, et ideo a crimine perjurii excusatur.* •

#### *Del Giuramento promissorio.*

Avviene il Giuramento promissorio, quando s'invoca il divin nome in conferma di una cosa che si promette di fare o di omettere. Quindi questo Giuramento riguarda due verità, una cioè presente, che è il detto e la promessa, l'altra futura cioè l'adempimento del fatto o della cosa promessa. Affinchè in esso abbia luogo la prima verità è necessario, che chi promette alcuna cosa con Giuramento abbia animo, intenzione e volontà di adempiere ciocchè ha promesso; ed acciò abbia luogo la seconda, si richiede, che adempisca a suo tempo la promessa. Quindi altresì in due maniere può alcuno violare la verità del Giuramento promissorio: 1. Cioè se giura fintamente, e con animo di non adempiere ciocchè giura; 2. Se, dopo di aver avuto nell'atto di giurare una sincera volontà di adempiere la

promessa, ricusa poi, cangiata volontà, di eseguire quanto ha promesso. Spergiuri sono pel primo capo quei giovani massimamente nobili e ricchi, i quali promettono alle fanciulle d' inferior condizione di sposarle affine di sedurle con questa lusinga, con animo di non mantener loro la promessa giurata, ma di abbandonarle dopo d'aver soddisfatta la loro passione. E lo sono pel secondo capo, se, dopo aver promesso loro con sincerità di animo, ommettono poi di eseguire a suo tempo la promessa senza giusta ragione e legittimo impedimento.

Quand' anco si tratti di cosa picciola e leggiera è sempre peccato mortale il prometterla con Giuramento senza animo di adempiere la promessa. La cosa è affatto evidente; perchè chi così giura mentisce, e quindi manca al Giuramento la verità, che consiste nella esistenza della intenzione e volontà di adempiere ciocchè vien promesso con Giuramento. Nè punto giova, che si tratti di cosa piccola; perchè già più sopra abbiain dimostrato, che il chiamar Dio in testimonio anche d'una bugia leggiera è peccato mortale. È cosa pure manifesta che il non adempiere la promessa giurata, quando si tratta di materia grave, è peccato mortale. Imperciocchè egli è troppo chiaro, che recasi una grave ingiuria a Dio non adempiendosi una promessa fatta sotto l' invocazione del nome di Dio di una cosa grave e d' importanza, che per sè stessa induce una grave obbligazione. E fin qui tutti i Teologi sono d' accordo.

Ma non convengono poi nel definire se sia altresì reo di spergiuro mortale chi non adempie una promessa giurata di cosa picciola e leggiera. Teologi ci sono per una parte e per l'altra. Ma è a mio parere di gran lunga più probabile l' affermativa sentenza. Il Catechismo del Concilio di Trento, nella 3 *part. de 2 praecepto, n. 23*, senza veruna distinzione di cosa grave e leggiera insegna assolutamente: « *Perjuri reus censendus est, qui se aliquid Juramento facturum promittit, quum tamen aut promissum implere in animo non fuerit, aut si fuit, quod promittit reipsa non praestat.* » Ma veniamo alla ragione, la quale per mio sentimento non può essere nè più chiara nè più convincente. Eccola. Ognora che al Giuramento manca la verità, diviene o convertesi in ispergiuro, ed è peccato mortale, qualunque siasi la materia o grave o leggiera; perchè sempre si avvera, che

chiamasi Iddio in testimonio della menzogna, il che non può mai farsi senza recare a Dio una grave ingiuria. Ora chi non adempie ciocchè ha promesso con Giuramento, benchè sia cosa di poco rilievo, fa che manchi la verità al Giuramento. Adunque pecca gravissimamente. Ch' egli tolga difatti la verità al Giuramento, è cosa manifesta : perciocchè la verità del Giuramento promissorio, come promissorio, non consiste già nella volontà presente di fare ciocchè si promette. Nò ; ciò è proprio del Giuramento assertorio, in guisa che anche il Giuramento promissorio, in quanto riguarda la verità presente, cioè l' animo e la volontà attuale di adempiere la promessa, è assertorio. Ma la verità propria, e dirò così, caratteristica del Giuramento promissorio si è la verità futura, vale a dire, l' adempimento della cosa promessa. Niuno infatti giura di avere presentemente l' animo e la volontà di dare a suo tempo la tale o tale cosa ( e se taluno così giurasse, farebbe un Giuramento puramente assertorio, riguardante la pura verità presente ); ma giura, che darà nel dato tempo la tale e tale cosa: e quest' è il vero Giuramento promissorio, che come tale riguarda manifestamente la verità futura, cioè l' adempimento della promessa. Se pertanto manca siffatto adempimento, già manca la verità al Giuramento; la verità, io dico, propria del Giuramento promissorio, e diviene quindi un gravissimo spergiuro.

Tutto questo discorso è fondato nella seguente giustissima dottrina di San Tommaso, nella 2, 2, q. 87, art. 7. • Siccome, *ei dice*, il

- Giuramento assertorio, che è di cosa passata o presente deve avere
- la sua verità; così pur anco il Giuramento di quelle cose, che hanno
- a farsi da noi in futuro. Quindi è, che sì l' uno che l' altro Giura-
- mento porta seco una certa obbligazione; ma però in maniera affat-
- to diversa. Perchè nel Giuramento riguardante cosa passata o pre-
- sente, l' obbligazione non si attiene dal canto della cosa, che già è
- stata, o è, ma bensì dal canto dell' atto stesso di giurare ; cioè che
- si giuri ciò, che già è vero, o fu vero. Ma, tutto all' opposto, nel Giu-
- ramento che si presta intorno a quelle cose che sono per noi da
- farsi, l' obbligo cade sopra la cosa, cui taluno ha promesso con Giu-
- ramento: perciocchè ciascuno è tenuto a verificare ciocchè ha giu-
- rato ; altrimenti manca la verità al Giuramento. • Ma qual verità ?

Non già quella certamente, che riguarda il passato o il presente, perchè questa, secondo S. Tommaso, spetta al Giuramento assertorio, che appunto ha per oggetto la verità passata o presente: quella adunque per cui, come dice il S. Dottore, è *ciascuno tenuto a verificare ciocchè ha giurato*. Mancando poi la verità, il Giuramento diviene uno spergiuro; perchè mancando la verità, chiamasi Iddio in testimonio della menzogna.

Ma che dovrà dirsi, se la piccola cosa non è già tutta la materia del Giuramento promissorio, ma solamente una minuta parte, come sarebbe nel caso di taluno, il quale dopo aver promesso con Giuramento di dar dieci, non avesse dato se non che nove? Potrebbe almeno in tal caso, in cui si dà la maggiore, anzi massima parte della materia giurata, essere questo tale scusato dallo spergiuro? Sembra ad alcuni Autori che sì; perchè, dicono, manca una piccola cosa alla quantità con Giuramento promessa. Ma a me sembra che no; perchè manca manifestamente anche in questo caso la verità al Giuramento. Per vedere quanto ciò sia vero, fingiamo, che taluno, il quale era debitore ad un altro di dieci scudi, gliene abbia dati nove, può egli mai, senza fare uno spergiuro, giurare d'aver dato dieci? Non già; mentre in realtà non ha dato dieci, ma solamente nove. Adunque nemmeno nel caso nostro può esimersi dallo spergiuro chi dopo aver giurato di dar dieci scudi, ne dà solamente nove. E la ragion è, perchè la verità nel Giuramento promissorio non è diversa da quella del Giuramento assertorio, ma è la stessa, l'una riguardante una cosa o presente, o passata, l'altra una futura. Chi ha dato nove non può giurare d'aver dato dieci: adunque chi ha giurato di dar dieci non fa vero il Giuramento col dare solamente nove.

Il Giuramento promissorio, ossia la promessa confermata con Giuramento, può esser fatta e nota a Dio solo, e può esserlo agli uomini. Se è fatta a Dio solo, partorisce un doppio vincolo, cioè e di voto contenuto nella promessa, e dell'aggiunto Giuramento. Può nondimeno avvenire, che ci sia il voto separato dal Giuramento, ed a vicenda il Giuramento senza il voto; come quando taluno fa voto a Dio di castità senza confermarlo con Giuramento; o fa proponimento di osservare la castità, cui poscia conferma con Giuramento. Può

darsi pertanto, che nelle promesse a Dio fatte o ci sia il solo voto, o il solo Giuramento, e l'una insieme e l'altra cosa. Dalla promessa poi giurata, fatta agli uomini, nasce parimenti una obbligazione grave di suo genere, e sotto peccato mortale. Anzi non ne nasce una sola, mà bensì una doppia obbligazione; una cioè di giustizia dalla promessa valida ed accettata, l'altra di religione per la riverenza a Dio dovuta a cagione del Giuramento interposto.

Commetterebbe uno spergiuro chi promettesse con Giuramento una cosa cui prevede non poter dare, oppure con animo dubbioso di adempiere il Giuramento. La ragione è, perchè nel primo caso mancherebbe la verità al Giuramento. Adunque chi giura ciò prevedendo, cioè che non potrà far vero ciò che giura, commette manifestamente uno spergiuro. Nel secondo poi, perchè si dà al Giuramento una verità incerta. La parità del giuramento assertorio porrà la cosa in chiaro. Egli è certissimo, che chiunque asserisce con Giuramento un fatto dubbioso o passato o presente, come se dicesse, giuro che il tale è il ladro che ha rubato quell' orivolo, mentre dubita se ciò sia, fa uno spergiuro: adunque anche chi con Giuramento promissorio promette di fare una cosa, che dubita se la farà o non la farà, commette uno spergiuro. La ragione va del pari, perchè siccome nel Giuramento assertorio la verità passata o presente è incerta, e perciò chi giura con siffatta incertezza, commette uno spergiuro; così pure nel Giuramento promissorio la verità futura, ch'è l'oggetto di esso Giuramento, è incerta. Chi adunque giura con tale incertezza, commette uno spergiuro, quando veramente la conosce come incerta. Conchiudiamo. Siccome adunque nel Giuramento assertorio, come abbiamo detto più sopra, è necessario che chi giura sia certo moralmente della verità della cosa; così pure chi fa un Giuramento promissorio, deve avere una morale certezza del futuro adempimento a suo tempo della cosa promessa.

Affinchè il Giuramento promissorio sia lecito ed onesto, è necessario, che ciò che si promette sia buono, possibile, e lecito. Prima mente adunque la cosa che si promette con Giuramento, dev'esser buona, perchè è un violare la santità del Giuramento il giurare di fare una cosa mala, o impeditiva d'un bene migliore. E questo

giuramento non ha ad osservarsi, perchè il Giuramento non è né può mai essere vincolo d' iniquità. Chi pertanto giura, p. e., di commettere un adulterio, pecca quando giura, e peccerebbe altresì nell'osservare il Giuramento. Ma chi giura di fare alcuna cosa impeditiva di un maggior bene, a cui per altro non è tenuto, o di non fare questo bene migliore, come di non farsi religioso, pecca bensì quando giura, in quanto mette impedimento allo Spirito Santo, che ispira il buon proposito, ma non pecca osservando il Giuramento; fa però meglio, se non lo adempie. Così per dottrina di S. Tommaso, 2, 2, q. 89, art. 7, al 2. In secondo luogo il Giuramento promissorio deve essere di cosa possibile; perchè è stolta e temeraria la promessa di cosa impossibile. Tali appunto sono le promesse giurate de' fatti altrui, mentre niuno può disporre dell' altrui volontà e libere azioni. Altro è che taluno prometta con Giuramento l' opera sua per muovere la volontà altrui; il che è cosa del tutto lecita ed onesta. In terzo luogo dev' essere di cosa lecita. Imperciocchè può accadere, che una cosa buona in sè stessa, sia vietata a cagione di alcuna circostanza, come nel caso, in cui una donna maritata promettesse con Giuramento la sua assistenza ad un infermo anche in tempo di notte; la quale assistenza notturna le venisse dal marito, a cui dev'essa ubbidire, proibita.

Il Giuramento di fare una cosa anche solo venialmente peccaminosa è gravemente illecito. La ragione è, perchè è cosa affatto chiara che anche in tal caso si reca a Dio una grave ingiuria invocandolo per mallevadore della colpa, cui egli vieta e detesta. Ed oltracciò quest' è un Giuramento, che deve necessariamente rimaner privo della verità: perciocchè o si giura di fare una cosa venialmente mala senz' animo di adempierla, o con animo di eseguirla; se senza animo già manea la verità presente; se con animo, io che ho giurato, sono tenuto a far sì che non si avveri, col non adempierla, perchè essendo cosa mala e peccaminosa, tenuto sono a non farla. Adunque a siffatto Giuramento sempre mancar deve la verità; e mancando la verità, il Giuramento diviene uno spergiuro.

Quando pertanto la cosa giurata non può adempirsi senza peccato o veniale, o, e molto più, mortale, non ha ad adempirsi per



verun modo, nè per ometterne l' adempimento v' ha bisogno di dispensa; mentre è manifesto, che l' adempimento è illecito. Ma che fia, se la cosa sia dubbiosa, e se sia incerto, che la cosa possa eseguirsi senza peccato? In tal caso si deve aver ricorso al superiore, come ha stabilito saviamente il Pontefice Celestino III, nel cap. *Venerabilem*, tit. *de Elect.* « *Utrum vero, dice, dictum Juramentum sit licitum vel illicitum, et ideo servandum, nemo sanæ mentis ignorat, ad nostrum judicium pertinere.* » Il che viene ivi confermato da S. Agostino colle seguenti parole: « *Quandoque vero aliquid sub Juramento promittitur, de quo dubium est, utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter, aut in aliquo casu, et in hoc potest quilibet Episcopus dispensare.* »

Qui si può ricercare, se il Giuramento fatto a Dio di non più giuocare, il quale in tal caso veste la natura di voto, obblighi, come obblighi, con qual rigore e ristrettezza. 1. Sembra ad alcuni Teologi, che questo Giuramento di astenersi da ogni giuoco, anche onesto, sia invalido e nullo, perchè, secondo S. Tommaso, nella 2, 2, q. 168, art. 2, il giuoco moderato spetta alla virtù della Eutrapelia. Ma questa loro opinione non può ammettersi, primamente perchè tante sono le condizioni, che ricercansi affinchè il giuoco sia un atto di virtù, che in pratica è difficilissimo il ritrovarne uno che di tutte sia fornito, e quindi sia un vero atto di virtù. 2. Perchè, dato ancora che alcuno se ne trovi per ogni parte onesto, e quindi che sia un vero atto di virtù, pur nondimeno, perchè l' astenersene per ispirito di penitenza e mortificazione è sempre cosa migliore e più perfetta, può sempre essere materia di Giuramento. Ne abbiamo un chiaro esempio nell' uso del matrimonio: quest' uso è lecito, è onesto, è un atto di giustizia e di coniugale benevolenza: eppure i coniugi vi possono rinunciare con gran merito, facendo di comune consentimento voto di continenza. Conseguentemente io dico, che una persona, la quale ha difatti interdetto a sè medesima con Giuramento ogni fatta di giuoco anche a titolo di ricreamento, ha fatto un Giuramento valido, ed è tenuta ad osservarlo. Qui però si suppone, che ci sia stata nel fare Giuramento una sufficiente deliberazione.

Per rilevare poscia qual obbligo abbia voluto imporre a sè

medesimo chi ha fatto assolutamente Giuramento di non più giuocare, convien indagare, qual sia stato il motivo e la cagione che l' ha spinto a fare questo Giuramento. Se la ragione si fu l'evitare nel giuoco le perdite del danaro; il tal caso deve tenersi per cosa certa, essersi egli interdetto ogni giuoco di danaro, e debbe egli guardarsi dall' esporre al giuoco qualsivoglia ancorchè piccola moneta: mentre è cosa troppo facile il passare innanzi o la sorte sia favorevole o contraria. Anzi aggiungo che chi ha fatto tale Giuramento per questo motivo, non può nemmeno dare danaro ad un altro affinché giuochi per lui, sì perchè *qui per alium facit, per seipsum facere videtur*: e sì ancora e molto più, perchè in così facendo si esporrebbe manifestamente al pericolo medesimo di dissipare malamente le sue sostanze. Chi poi con giuramento si obbliga a non più giuocare affine di evitare le risse, le contese, i trasporti di collera, le bestemmie, oppure il perdimento di tempo, deve astenersi da qualunque giuoco; perchè è cosa difficilissima il raffrenare sul fatto il turbamento dell' animo, la labilità della lingua, gl' impeti della collera e della impazienza a certi colpi avversi della fortuna, alle derisioni dei compagni nel giuoco; e non lasciarsi trasportare a continuare il giuoco o dalla speranza di ricuperare il danaro perduto, se la fortuna è stata fin qui avversa, o da quella di empier sempre più la borsa, se la sorte è propizia. Per altro chi per tale motivo ha giurato di non più giuocare, purchè egli non trovisi presente, può giuocare col mezzo di altra persona; mentre in tal caso non v' ha rispetto a lui verun pericolo, che avvenga ciò, per cui ha giurato di non giuocare. Dissi purchè egli al giuoco non sia presente; perchè se trovasi presente, trattandosi in esso giuoco del suo o vantaggio o detrimento, mosso ei sarebbe dagli stessi affetti, e trasportato agli stessi eccessi, come se giuocasse per sè medesimo, per cui evitare ha fatto il suo Giuramento di non più giuocare. Il Giuramento poi di non giuocare con una data persona, nel tal luogo, al tal giuoco, se procede da buon fine, p. e., perchè quella data persona si lascia trasportar dalla collera in giuocando, o dice degli spropositi, e delle bestemmie, perchè quel tal luogo è pernicioso, perchè quel tal giuoco espone alle risse, o di pura sorte, è valido senza meno, e deve osservarsi. Ma se è stato fatto per

odio e vendetta contro del compagno di giuoco; o perchè ha superstiziosamente creduto, che il giuocare in tale luogo, al tale giuoco, col tale compagno è cagione della sua sfortuna, e della sorte avversa cui prova, il Giuramento è incauto, e non tiene.

Ordinariamente invalidi sono ed illeciti i giuramenti di non dare a prestito, di non fare sicurtà, ed altri di tal fatta; primieramente perchè non ridondando nè ad onore di Dio, nè a vantaggio del prossimo: e 2. perchè talvolta per precetto di carità siam tenuti ad imprestare, ed a far sicurtà. Lecito però e valido sarebbe siffatto Giuramento, se chi lo fa si prefigesse qualche buono ed onesto fine, come se lo facesse affine di evitare le incaute e precipitose imprestanze e sicurtà, per ovviare alla perdita e dissipazione de' beni a pregiudizio della prole e della famiglia. In tal caso chi lo ha fatto è tenuto a guardarsi nelle imprestanze e sicurtà incaute, imprudenti e perniziose alla famiglia. Ma ogni qualvolta il precetto di carità prescrive o di dare a prestito o di far sicurtà al prossimo necessitoso, il Giuramento fatto, in qualsivoglia maniera concepito, deve aversi per invalido; o piuttosto deve tenersi per certo, che non si estende, nè può mai estendersi a tali casi: e quindi deve eseguirsi il precetto della carità.

Restaci a dire delle condizioni, che sempre debbono sottintendersi nei giuramenti fatti da un uomo ad un altro uomo. Queste sono quattro. La prima si è, che la promessa col Giuramento confermata sia di cosa lecita, o a meglio dire possa adempiersi senza peccato. Erode quindi non era tenuto ad osservare il Giuramento promissorio fatto alla figliuola di Erodiade: perchè, come osserva S. Tommaso, nella 2, 2, q. 89, art. 7, al. 2. « Questo suo Giuramento poteva esser lecito fin da principio; col sottintendere la necessaria condizione, se la fanciulla fosse per chiedere cosa onesta e decente; ma l'adempimento del Giuramento fu iniquo. » La 2, che la cosa sia possibile nel tempo dell'eseguimento, mentre niuno è tenuto a ciò che è impossibile. La 3, salvo sempre il diritto del Superiore; la qual condizione, nel cap. *Veniens de jurejurando*, si dice *semper cuique immixta Juramento*. Una moglie, un figliuolo di famiglia, un suddito, il quale abbia impegnato l'opera sua ad un altro con Giuramento, non ha a prestarlo, se il marito, se il padre, se il principe lo vieta. 4. Posto

che le cose non cangiarsi notabilmente. Quindi chi ha promesso con Giuramento ad una fanciulla povera la dote quando si mariterà, se prima di tal tempo diviene ricca, è sciolto dal suo Giuramento.

*Dei Giuramenti aggiunti ai contratti, e d' altri accompagnati da particolari circostanze.*

I Giuramenti aggiunti ai contratti altri sono confermativi dei medesimi, ed altri no. La ragione di tale differenza nasce unicamente dalla natura dei medesimi contratti, altri dei quali possono essere dai giuramenti convalidati, sebbene in sè stessi invalidi, ed altri no. In questi la promessa ed obbligazione verso dell' uomo è sì e per tal modo invalida e nulla, che non riceve valore di sorta nemmeno dall' aggiunto Giuramento, sebbene il Giuramento stesso non perda mai il suo valore. La cosa è manifesta nelle promesse di pagare le usure, e di dar danaro ad un assassino, le quali promesse sono affatto nulle, nè danno alcun diritto all' usuraio, ed all' assassino di pretendere o ritenere il promesso o ricevuto danaro, sebbene sieno state con Giuramento confermate. Nei primi, all' opposto, è bensì invalida la promessa in virtù del contratto, ma viene in guisa dall' aggiunto Giuramento convalidata, che dà diritto alla parte di esigere quanto le è stato con Giuramento promesso. Ne abbiamo l' esempio in una moglie, la quale, se conferma con Giuramento la vendita del fondo dotale, che viene dal diritto civile annullata, convalida il suo contratto in guisa, che non può più ripetere il fondo.

I Giuramenti aggiunti ai contratti del primo genere devono ancor essi osservarsi per dover di religione, e per la riverenza del nome di Dio. Quindi l' usure con Giuramento promesse debbono pagarsi all' usuraio, ed il danaro all' assassino; perchè per una parte l' uomo è tenuto a far vero ciò che sotto la invocazione del divin nome ha promesso: e dall' altra può ciò fare lecitamente; mentre non pecca per verun modo o in pagando le usure all' usuraio o nel dare all' assassino il promesso danaro, sebbene peccchino dessi nel riceverlo e ritenerlo. Ciò insegna espressamente S. Tommaso nella 2, 2, q. 89,

*art. 7, al. 3*, ove dice, che in tali casi « ferma rimane l'obbligazione » del Giuramento nel foro della coscienza: perchè l'uomo, che ha » giurato, deve piuttosto sottostare al danno suo temporale che violare il suo Giuramento. » Soggiunge però, che « può ripetere in » giudizio il danaro che ha sborsato, oppure dinunziare la cosa al » prelato, quand'anco avesse giurato di non farlo; perchè un tal » Giuramento *vergeret in deteriorem exitum*, mentresarebbe contrario » alla giustizia pubblica. »

Quanto a que' contratti, i quali dal diritto positivo vengono dichiarati invalidi e nulli, convien distinguere. Se vengono così dichiarati primamente e principalmente per motivo del ben comune, in tal caso non divengono validi nemmeno per l'aggiunto Giuramento. La ragione è perchè in allora l'oggetto del contratto è illecito, e quindi il Giuramento diverrebbe vincolo d'iniquità, perchè pregiudizievole al ben comune. È cosa certamente iniqua ciocchè ridonda in danno altrui, e molto più di una intera comunità. Quando poi vengono dichiarati invalidi e nulli in favore, e comodo privato de'sudditi, come sono le leggi che annullano i contratti de' pupilli senza il consenso del tutore, l'alienazione del fondo dotale fatta dalla moglie, la rinunzia della primo-genitura, ed altre di simil fatta, in tal caso i contratti debbono effettuarsi; perchè essendo siffatte leggi istituite a favore e comodo del contraente, se questi cede al suo diritto, e giura, deve osservare il suo Giuramento per la riverenza dovuta al nome di Dio.

I Giuramenti estorti dal timore, o questo timore sia grave, oppur leggiero, o sia giusto o ingiusto, sono assolutamente validi, ed hanno ad osservarsi religiosamente, ogni qual volta ciò possa farsi senza peccato. Lo insegna S. Tommaso nel testo poc' anzi riferito. E nella *q. 98, art. 3, al 1*, scrive: « *Coactio non aufert Juramento promissorio nim obligandi respectu ejus, quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus juravit nihilominus perjurium incurrit, et mortaliter peccat.* » Possono però i prelati rilasciare tal sorta di giuramenti, i quali, sebbene non debbano essere in ciò difficili, affinchè gli uomini iniqui non riportino lucro da questa loro perversità, debbono nondimeno starsene guardinghi, e procedere cautamente, ondè ovviare allo scandalo, che da ciò fosse per nascere. Non debbono poi mai,

nè possono accordare la rilassazione del Giuramento, ognorachè abbia a ridondare in danno d' altra persona innocente, come si dirà più innanzi.

I Giuramenti poi estorti dalla frode o dall' inganno, oppur fatti per errore, se la frode e l' errore versano sulla sostanza della cosa promessa con Giuramento, sono affatto invalidi e nulli, non solo quando la frode o l' errore è stato antecedente, ed è stato cagione della promessa, ma eziandio quand' è concomitante, cosicchè anche senza l' intervento dell' errore o della frode la promessa sarebbe stata fatta. La ragione manifesta si è, perchè alla validità di qualsivoglia promessa, contratto, o convenzione o giurata o non giurata ricercasi necessariamente il consenso del promettente e del contraente, dal qual consenso unicamente la promessa riceve la forza di obbligare. Ora siffatto consenso non può esserci in una persona, a cui è ignota la sostanza di ciocchè promette secondo quell' antico assioma, *nihil volitum quin praecognitum*. Adunque questa persona non dà il suo consenso, e quindi la promessa è invalida e nulla. E sebbene la frode e l' errore puramente concomitanti non rendano la promessa involontaria, ma soltanto, come insegna S. Tommaso, nella 1, 2, q. 6, art. 8, *non voluntaria*; ciò però basta affinchè la promessa sia invalida, perchè questa dev' essere volontaria. Quindi chi, a cagione di esempio, ha promesso di donare un piatto che ha creduto di stagno mentre è di argento, a nulla è tenuto, perchè la promessa è invalida. E quindi ancora invalidi sono gli sponsali di Jacopo con Lia da esso creduta Rachele, quand' anco fosse stato disposto, scoperto l' errore, di promettere a Lia; mentre manca pur ancora il vero consenso in Lia.

Non così però allorchè tali giuramenti versano unicamente su gli accidenti e qualità della cosa promessa; perchè in tal caso, sebbene l' errore e la frode sieno antecedenti, e cause del contratto, validi sono almeno per diritto di natura, purchè tali accidenti, e qualità o per sè stesse o per indole sua, o per patto del contraente non ridondino nella sostanza del contratto, o la tocchino. La ragione della prima parte è evidente. L' errore e la frode toccanti unicamente le qualità e gli accidenti, siccome lasciano intatta la sostanza della cosa, così non impediscono, chi ci sia e sussista un vero, certo e legittimo

consenso nella promessa e nel contratto. Chi adunque ha menato a moglie una fanciulla, cui credeva ricca, nè l'avrebbe sposata se non l'avesse creduta tale, ha fatto un valido matrimonio, sebbene poscia scuopra, ch'era povera. E la ragione dell'altra parte si è, perchè qualsivoglia anche tenue qualità, se viene dedotta in patto, passa tosto nella sostanza della cosa, e ad essa appartiene. Chi pertanto protesta di voler comprare vino vecchio, non è tenuto starsene al contratto, se, in luogo di vino vecchio, gli viene sostituito vino nuovo, sebbene forse di qualità migliore.

Chi giura al suo prossimo dolosamente per ingannarlo, oltre il gravissimo peccato, che commette, è tenuto ad osservare la giurata sua promessa secondo la sana intelligenza della persona, a cui ha giurato. Lo insegna chiaramente S. Tommaso, nella 2, 2, q. 89, art. 7, al. 4, scrivendo: « *Quando non est eadem jurantis intentio, et ejus, cui jurat, si hoc proveniat ex dolo jurantis, debet Juramentum servari secundum sanum intellectum ejus, cui Juramentum praestatur.* » Quando adunque nel Giuramento interviene la frode per parte di chi giura, deve questi osservarlo secondo la ragionevole intelligenza di colui, a cui giura. Ma, all'opposto, se chi giura, giura con semplicità senza far uso di veruna frode, egli non è obbligato se non secondo l'intenzione, che ha avuto nell'atto di Giurare, così insegna Sant'Agostino nella lettera ad Alipio: « *Si jurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem jurantis.* »

Il Giuramento o di non ripetere le pagate usure, o di non rescindere un contratto ingiusto ha ad osservarsi. La ragione si è, perchè i giuramenti devono adempersi sempre che ciò può farsi senza peccato e senza ingiuria del Creatore. Tali sono questi giuramenti, perchè non è peccato nè il pagar le usure, nè il non rescindere il contratto ingiusto. Adunque devono osservarsi. Perciò dice Alessandro III, nel cap. *Si vero*: « *Nec est tutum, quemlibet contra Juramentum suum venire, nisi tale sit, quod servatum vergat in interitum salutis aeternae.* » Può però chi ha fatto tali giuramenti ingiustamente estorti chiederne al Superiore la rilassazione, e può il superiore accordarla, fuorchè nel caso, che la promessa giurata fosse stata fatta ad un infedele, mentre in allora dovrebbe aversi riguardo allo scandalo

ed al pericolo di esporre la cristiana religione al dispregio ed alle bestemmie dei miscredenti.

Ma il Giuramento per cui taluno ha promesso all'usuraio, all'assassino, di non denunziarlo al giudice, o di non domandarne la dispensa, non sempre ha ad osservarsi, se l'adempimento è di pregiudizio al bene comune. Se il ladro o l'assassino è infesto alla società, se l'usuraio è pubblico si deve denunziare, perchè in tal caso urge il precetto della denunzia, da cui non può esentare il Giuramento di non denunziare; anzi in allora l'osservanza del Giuramento avrebbe un esito assai cattivo, e produrrebbe un pessimo effetto. Così insegna S. Tommaso, nell'*art. 7, al. 3*, della più volte citata questione: «*Potest tamen repetere in iudicio quod solvit, vel Praelato denunciare, non obstante quod contrarium iuravit; quia tale Juramentum vergeret in deteriore exitum: esset enim contra justitiam publicam.*» Quando però si tratta di persona, o di cosa, che non ridonda a pregiudizio del bene comune, ma soltanto del proprio privato interesse, nel qual caso non v'ha alcun precetto di denunziare, deve essere preferita la religione del Giuramento, e quindi non si deve dare la denunzia, nè chiedere la dispensa; perchè in allora il Giuramento potrebbe osservarsi senza peccato, e non *vergeret in deteriore exitum*.

Chi si è obbligato con Giuramento alla osservanza degli statuti d'una comunità, è tenuto in coscienza ad osservare tutti quelli, che sono conformi al diritto di natura, quantunque da molti non si osservino: quegli statuti poi, che sono di semplice diritto positivo, se non sono in uso, o sono andati in dessuetudine, o rivocati, sotto il Giuramento non si contengono. Della prima parte la ragione è, perchè gli statuti fondati nel diritto naturale non possono mai essere dal contrario uso aboliti; nè cessare per l'inosservanza o colpevole trasgressione di molti. La ragione poi della seconda parte si è, perchè tutte quelle cose, che sono unicamente di diritto positivo umano sono sottoposte alla contraria consuetudine, e soggette alla prescrizione. Anzi non di rado avviene, che ciò che era da principio salutare e buono, col progresso di tempo divenga nocevole e pernizioso, e quindi cessi necessariamente di obbligare. Perciò Sant'Antonino, nella *part. 2, tit. 10, cap. 6, § 6*, parlando di tal fatta di Giuramenti ha detto:



• *Quum quis jurat servare statuta communitatis, vel alicujus collegii, si quae sunt abrogata per contrariam consuetudinem, quae sit rationalis et praesumpta...non videtur obligatus ab illa.* • Ma qui è necessario badar bene, che questa contraria consuetudine, o dessuetudine sia legittima e vera. Non è già di ciò un buon argomento che da molti non si osservino. La imbecillità umana, e pur anco la malizia e perversità pur troppo facilmente allontana da sè ciò che le è incomodo e molesto. Adunque l' inosservanza di molti non è una buona prova di una legittima dessuetudine. Si ponga mente, se per anco l' osservanza di quei tali statuti utile sia a promuovere o conservare il bene della Comunità : se così è, la trasgressione di molti nulla vale ad assicurare col pretesto della dessuetudine i trasgressori ; e deve tenersi per fermo, che obbliga tuttavia la osservanza di essi statuti : e molto più se veggasi, che dalla loro inosservanza e trasgressione ne soffre pregiudizio il ben comune. Se poi, all' opposto, certi statuti poco o nulla giovano, oppure nocivi scorgonsi al ben comune, in allora possono giustamente credersi aboliti dalla dessuetudine, e non più obligatorj.

Il Giuramento, cui prestano i membri di qualche comunità nelle assemblee, o raunanze capitolari di osservare il secreto di ciocchè in esse si tratta o si stabilisce, deve osservarsi sotto peccato mortale ; ed è falsa la dottrina di alcuni Teologi, i quali dicono essere peccato bensì mortale e la violazione di tale Giuramento, se la materia è di grande importanza, ma veniale solamente, se la materia è di poco rilievo. Noi già abbiamo più sopra dimostrato la falsità di tale dottrina facendo vedere con argomenti affatto concludenti, che il Giuramento promissorio non ammette parvità di materia. Abbiamo già detto, ed ora lo ripetiamo, che l' indole del Giuramento è di tal fatta, che il peso della obbligazione non dipende dalla grandezza o gravità della materia, ma ha a desumersi della riverenza dovuta al divin nome ; altrimenti non sarebbe peccato mortale il confermare con Giuramento una leggiera menzogna. Adunque sebbene la cosa da tenersi secreta non sia in sè grave, ma di piccola importanza, attesa nondimeno la invocazione del divin nome, tale diviene, che non può scoprirsi senza commettere uno spergiuro.

Chi a cagione del Giuramento aggiunto ad un invalido contratto

ha fatto acquisto d' alcuna cosa deve restituirla. Eccone la ragione affatto decisiva. In tal caso chi l' ha conseguita, non ne ha acquistato il dominio, perchè manca il titolo, mentre il contratto si suppone invalido, nè valido diviene pel Giuramento. La religione del Giuramento obbliga bensì chi ha giurato a dare ciocchè con Giuramento ha promesso; ma non stabilisce nell' altro verun diritto legittimo di conseguirlo e ritenerlo. Chi poi ha giurato può ricevere ciocchè ha dato, quand' anco avesse giurato di non ripeterlo, mentre il Giuramento non si estende oltre i confini della intenzione del giurante; il quale ha bensì giurato di pagare, ed anche di non ripetere, ma non ha poi promesso di non ricevere la cosa offertagli, e datagli a titolo di restituzione; e finalmente tale Giuramento a nulla obbliga gli eredi del giurante; i quali conseguentemente, sebbene conscj di esso Giuramento non sono tenuti a dar nulla, perchè non lo sono in forza del contratto, che si suppone invalido e nullo; e nemmeno a cagione del Giuramento, perchè dessi, come si suppone, non hanno giurato per verun modo.

*Della interpretazione e cessazione dei Giuramenti;  
e dello spergiuro.*

Restaci a trattare di due cose per compimento della presente materia, cioè della interpretazione, e cessamento dei Giuramenti. Nei dubbii, che sogliono nascere non di rado intorno ai Giuramenti già fatti, al loro valore ed al loro congruo adempimento affine di non errare, convien por mente ad alcune regole che vengono dai Teologi assegnate.

La prima si è quella, già da noi toccata più sopra, cioè che chi giura con semplicità senza frode, non è obbligato che secondo la intenzione ch' ebbe nell' atto di giurare, ed, all' opposto, chi giura dolosamente è tenuto secondo la sana intelligenza della persona, a cui ha giurato. Questa regola è espressamente indicata da S. Tommaso, nella 2, 2, q. 89, art. 7 al 4. « *Jurans sine dolo obligatur secundum intentionem jurantis; jurans vero cum dolo, secundum sanum intellectum ejus, cui juratur.* » Nel primo caso adunque, se nasce qualche

ambiguità nell'intelligenza del Giuramento promissorio, dovrà sempre prendersi e valere secondo l'intenzion del giurante; e nel secondo, per lo contrario, a norma della retta e prudente intelligenza della persona, a cui è stato fatto il Giuramento. Generalmente poi se la intenzion di chi giura è affatto chiara, il Giuramento non ha mestieri d'interpretazione; se poi non è ben chiara, insegna la comune sentenza doversi interpretare a favor di chi giura. Imperciocchè il Giuramento è un peso grave, ed una cosa odiosa; e quindi deve piuttosto restringersi che allargarsi.

Seconda regola. Il Giuramento è personale, nè passa agl'eredi, quantunque taluno abbia giurato non solo per sè medesimo, ma anche per gli altri. L'obbligazione però di un contratto giurato passa agli eredi. Quindi in forza del giuramento il solo giurante è tenuto, ed a nulla gli eredi; i quali però possono essere tenuti e lo saranno per un contratto giurato, non già in virtù del Giuramento, ma del contratto.

Terza regola. Il Giuramento non ha mai a ridondare in danno del terzo: e secondo questo principio deve sempre interpretarsi il Giuramento. La ragion è, perchè qualsivoglia Giuramento, che reca ad altri pregiudizio, è illecito. Quindi chi ha promesso ad un altro un segreto, che nuoce ad un terzo, non è tenuto ad osservarlo; ma può palesarlo, come la sentono comunemente i Teologi, a quelle persone le quali possono bensì giovare, ma non nuocere.

Quarta regola. Il giuramento dubbioso debb'essere interpretato a favor della legge, e non già della libertà. Deve essere la stessa regola del voto e del Giuramento, mentre milita la stessa ragione. Ora del voto S. Tommaso, nel 4, dist. 58, q. 1, art. 5, *quaestione 1, al 6*, dice così: « *Si autem dubitet, quomodo se in votando habuerit, debet tutiorem partem eligere, ne se discrimini committat.* » Il dubbio intorno al Giuramento può essere di più sorta. Può primamente taluno dubitare, se abbia fatto il Giuramento; 2. Se abbia avuto intenzione di giurare; 3. Se tale Giuramento cada sopra materia atta; 4. Se lo abbia o no eseguito. Se il dubbio è della prima maniera, i Probabilisti solito esimono dall'obbligo del Giuramento, appoggiati a quel loro rovinoso principio, chè nel dubbio prevale il possesso della libertà. Ma

siccome il principio non può essere più falso, così è del tutto falsa questa loro opinione. Negli atti dubbii poi intorno l'intenzione di giurare, l'animo di obbligarsi, l'adempimento eseguito o non eseguito, gli stessi probabilisti lo dichiarano sottoposto all'obbligo ed esecuzione del Giuramento.

Quinta regola. Comprende questa le condizioni, che in ogni Giuramento promissorio debbono intendersi comprese, sebbene non vengano espresse, la cui cognizione è affatto necessaria per ben interpretare i Giuramenti, e sono le seguenti: 1. Se piacerà al Superiore. 2. Se la cosa persevererà nello stato medesimo, e senza un insigne cangiamento. Hai promesso le nozze ad una fanciulla di buona fama: se diviene infame, se fornicaria, non sei tenuto a sposarla. 3. Se venga a me mantenuta la promessa; e ciò secondo la regola del diritto 75, *in sexto*: « *Frustra sibi quis fidem postulat ab eo servari, cui fidem a se praestitam servare recusat.* » 4. Se potrò; perchè *ad impossibile nemo tenetur.* 5. Se sarà lecito l'adempimento; perchè il Giuramento *non est vinculum iniquitatis*. Nella promessa poi di donazione si sottintende ancor questa, se l'altro non si dimostri ingrato. Condizioni speciali nel giuramento promissorio non si sotto intendono; ma solamente le generali e comuni, come sono le già indicate.

Venendo ora alla cessazione dei Giuramenti, quei che vengono fatti puramente ad altri uomini, cessar possono quanto alla loro obbligazione in tre maniere, e primamente a cagione d'un notevole cangiamento. Questo non avviene soltanto quando la cosa giurata o fisicamente, o moralmente è divenuta impossibile ad eseguirsi; ma eziandio quando per comun sentimento di tutti, o per consuetudine, o per qualche regola del diritto viene riputata totalmente diversa da quella che è stata giurata. Se hai giurato di fare una cosa, cui poscia non puoi fare senza pericolo della vita, o senza un danno grave nell'onore o nei beni, non sei tenuto a farla, se non hai preveduto siffatto pericolo, e non l'hai compreso nel tuo Giuramento. Quindi quei che giurano di servire agl'infermi anche infetti di peste, tenuti sono a farlo anche con pericolo della vita. Così insegna S. Tommaso, nella 2, 2, 91 10, art. 3, al 5: « *Ad hoc, ut homo teneatur facere quod promisit, requiritur, quod omnia immutata permaneant; alioquin*

*nec fuit mendax in promittendo, quia promisit, quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eadem conditiones non extant.* • Ma basterà poi qualsivoglia mutazione, che avrebbe bastato per astenersi dal Giuramento? No certamente; ma deve essere, come già abbiamo accennato, un cangiamento tale, per cui a comune sentimento la cosa sia riputata diversa da quel che era nel tempo del Giuramento. Hai promesso con Giuramento ad un povero certa limosina o giornaliera o mensile, e vieni poi in cognizione, che è vizioso, ebrioso, malvagio, locchè se avesti preveduto o saputo, non gli avresti fatta tal promessa, sei tenuto ad adempire il tuo Giuramento. Cangiasi altresì la cosa totalmente, se divenga poi illecita a cagione del divieto del Superiore. Così pure cessa l'obbligo del Giuramento, se cessa il fine di lui totale ed adeguato. Hai promesso la dote ad una fanciulla indigente, questa per una eredità è divenuta ricca, non hai più verun debito di eseguire il tuo Giuramento.

Cessa in secondo luogo il Giuramento promissorio fatto ad un altro uomo per la remissione della persona stessa, a cui favore unicamente è stato fatto; perchè può chichessia rimettere e condonare ciocchè da un altro gli è dovuto in forza del suo Giuramento, e rinunciare al suo diritto per tale ragione acquistato. Dissi però a bello studio, della persona, a cui favore *unicamente* è stato fatto. Imperciocchè se il motivo del Giuramento fosse altresì qualche altra cosa, l'obbligo del Giuramento non cesserebbe, ognora che sussistesse pur anco siffatto motivo. Hai giurato di dare a Pietro cento scudi per aumentare la dote troppo meschina della sua figliuola, ma principalmente tu hai ciò giurato per soddisfare in tal maniera alla divina giustizia pei tuoi peccati; posta anche la remissione di Pietro, sussiste l'obbligo del Giuramento, perchè ne sussiste il motivo principale. Cessa pure, se il Giuramento è reciproco per una mutua condonazione. Anzi in tal caso cessa altresì, quando l'altra parte manca volontariamente al sua reciproca promessa; perchè nel reciproco Giuramento sempre s'intende la condizione, se tu non mancherai alla tua promessa. Qui però è necessario avvertire, che affinchè la promessa sia veramente reciproca ricercasi la similtà delle promesse.

Quindi se una parte giura in adesso assolutamente di dare alcuna cosa, e l'altra poi dopo alcun tempo giura di darne ad essa un'altra, se questa non dà ciocchè ha giurato, non perciò sciolta rimane dall'adempiere il suo Giuramento; perchè il suo Giuramento fu assoluto, fu indipendente dall'altro e per niun modo reciproco. Anzi non basta nemmeno, che i due giuramenti sieno simultanei o contemporanei; ma ricercasi altresì che abbiano fra di loro una reciproca relazione, cosicchè una parte giuri per rispetto al Giuramento dell'altra, e questa al Giuramento della prima. Perciò se la seconda giura di dare alcuna cosa alla prima senza verun riguardo o relazione al Giuramento della prima, cioè senza intendere veruna reciprocazione, questa è tenuta a prestare quanto ha giurato, benchè la prima manchi di effettuare la sua promessa. La ragion è, perchè in tal caso la promessa è assoluta, e non comprende veruna nemmeno implicita condizione.

Scioglonsi in terzo luogo i giuramenti per annullazione. I superiori soli, cioè quelle persone, sotto la cui podestà trovasi chi giura, annullar possono i Giuramenti, e non già in tutte le cose, ma in quelle soltanto, in cui chi giura gli è soggetto. Così insegna S. Tommaso nella 2, 2, qu. 89, art. 9, al 3, dicendo: « *Ad unumquemque pertinet irritare Juramentum, quod a sibi subditis factum est, circa ea, quae ejus potestati subduntur.* » Adunque per poter annullare i Giuramenti ricercasi, per dir così, una doppia podestà o giurisdizione, una cioè sopra la persona del giurante, e l'altra sopra la cosa stessa giurata. Può quindi il padre annullare i Giuramenti dei figliuoli, il tutore dei pupilli, il marito della moglie, il padre dei servi, il Superiore regolare dei suoi religiosi quanto a quelle cose che sono sottoposte alla loro podestà, ma non già quanto alle altre: e perciò il padre non può annullare i contratti giurati dei figliuoli dei beni castrensi, come nemmeno il marito quei della moglie dei beni suoi parafernali; perchè appunto la materia di tali voti non è sottoposta alla loro podestà. Il Papa poi può annullare i Giuramenti spettanti alle cose ecclesiastiche, come di non alienare i beni di Chiesa, di non accrescere e diminuire il numero dei canonici, ed in tutte le altre cose spettanti ad uffizii, benefizii, distribuzioni, permuta, rassegna, ecc. Ed il Vescovo nella sua

diocesi può irritare i Giuramenti dei chierici suoi sudditi nelle materie a sè soggette. Ad una legittima annullazione contro il parere di alcuni Teologi sembra a me che si ricerchi qualche ragionevole motivo. La ragion' è, perchè la annullazione deve essere prudente, e non già arbitraria e temeraria: ora se non v' ha verun ragionevole motivo, già la annullazione è temeraria ed imprudente; la quale conseguentemente non può essere che ingiuriosa a Dio, o siccome quella che fa essere frustrancamente assunto il nome suo santissimo. Se poi i Superiori, che annullare possono i Giuramenti, gli hanno una volta approvati, non gli possono più annullare, se non sopravviene un motivo affatto nuovo, il quale cangi notabilmente la materia del Giuramento, cosicchè divenga pregiudiziale alla giurisdizione e podestà dei Superiori.

Nei Giuramenti promissorii fatti ad un altro uomo e da esso accettati niuno può dispensare, salvochè nel caso che lo ricerchi il ben comune, o c' intervenga la colpa di colui, a cui è stato fatto il Giuramento. Non si può dubitare della verità di questa dottrina. Il promissario in virtù del Giuramento promissorio a sè fatto e da sè accettato, ha già acquistato un vero e legittimo diritto nella cosa a sè promessa. Adunque senza sua colpa, e giusta cagione, non può contro sua voglia esserne spogliato. Ma quando il Giuramento fu estorto colla forza, colla violenza, o colla frode, può essere dal Superior dispensato. E così pure se la promessa giurata è dannosa al ben comune, può il Superior dispensare, se pure c' è bisogno di dispensa per non eseguire una cosa già da sè illecita.

Quanto poi ai Giuramenti fatti a Dio insieme, ed all' uomo ha ad osservarsi la seguente regola. Veggasi a che fine principalmente fatta siasi la promessa giurata, cioè se ad onor di Dio o alla utilità dell' uomo. Se la promessa è stata giurata principalmente in vantaggio dell' uomo, e soltanto secondariamente in onor di Dio, come quando alcuno mosso a compassione d' una fanciulla a cagione della sua povertà pericolante le promette la dote giurando a Dio di sottrarla dal pericolo con tal mezzo; non può essere dispensato dal suo Giuramento, quando la promessa sia stata dalla fanciulla accettata; perchè questa ha già acquistato un vero diritto sulla cosa promessa. Nel

caso però che la fanciulla o ricusi di accettare la dote, o sen muoia senza chiedere dispensa del suo Giuramento, non è tenuto a dare la dote ad un'altra. Ma se la promessa giurata riguarda principalmente l'onor di Dio, e secondariamente l'utilità del prossimo, come quando taluno giura di dotare ad onor di Dio una donzella povera, e quindi elegge questa, a cui promette la dote con Giuramento; in tal caso, sebbene questa rimette la promessa, o sen muore, sussiste tuttavia il Giuramento, ed è tenuto per adempierlo a dotarne un'altra. Può però in tal caso chiederne per giusti motivi la dispensa, la quale in tale circostanza non viola il diritto di chicchessia.

Quindi è chiaro, che Giuramenti fatti a Dio solo possono essere tolti per dispensa, rilassazione, o commutazione del Superiore, che ne ha una legittima podestà; perchè siffatti giuramenti non danno a chicchessia verun diritto sulla cosa giurata, che conseguentemente non si viola colla dispensa. Il Sommo Pontefice può dispensare, rilassare, o commutare tutti i Giuramenti di tal genere, purchè ciò sia per giusta cagione. I Vescovi parimenti hanno tal podestà sulle persone loro soggette, purchè non si tratti di Giuramenti alla Sede Apostolica riservati, come sono quelli, i quali riguardano la materia stessa, che se fosse promessa a Dio con voto, il voto sarebbe al Sommo Pontefice riservato, come i Giuramenti di perpetua castità, di religione e di pellegrinazione Romana, Compostellana e Gerosolimitana. Ma di queste, quando tratteremo del voto.

Ma cercasi qui, se oltre al Papa ed ai Vescovi, i quali hanno l'autorità ordinaria di dispensare e commutare i voti, possano commutare i Giuramenti anche quei che hanno facoltà soltanto delegata di commutare i voti. Non sono d'accordo i Teologi nel definir questo punto. Alcuni sono di parere, che la facoltà di dispensare o commutare i voti contenga pure quella di dispensare o commutare i Giuramenti, e che sieno in guisa queste due podestà connesse, che accordata l'una, debba intendersi ancor l'altra conceduta. Ma la più probabile sentenza si è, che chi ha la podestà delegata di commutare i voti, non abbia quella di commutare i Giuramenti. La ragione è: 1. Perchè secondo lo stile e pratica della Romana Curia il privilegio di commutare i Giuramenti distinguesi da quello di commutare i voti,



come insegna fra gli altri il Navarro. 2. Perchè il giuramento ed il voto inducono un vincolo di due generi, l' uno de' quali punto non dipende dall' altro. È vero che in virtù della commutazione del voto togliesi la di lui materia, ma è vero altresì che togliesi unicamente in quanto è sottoposta al Giuramento, se il voto è stato con giuramento confermato. Ciò è chiaro nei contratti da sè invalidi, ma confermati con Giuramento, nei quali togliesi bensì l' obbligo di giustizia, ma non già il vincolo del Giuramento; e quindi i contraenti tenuti sono ad osservare i patti, non già per giustizia, ma certamente per motivo di religione, come si è detto più sopra.

Sebbene nei Giuramenti estorti dalla frode, dalla forza, dal timor grave non possa dispensare direttamente il Giudice civile per essere la rilassazione del Giuramento un atto di spirituale giurisdizione; può nondimeno indirettamente annullarli. Taluno, a cagione di esempio, a cui è stata alcuna cosa promessa con Giuramento, estorto colla forza, e col timore o coll' inganno, non vuol rimettere quanto in siffatta guisa gli è stato giurato, che pur deve rimettere; in tal caso il Giudice secolare può supplire coll' annullare indirettamente il Giuramento e col rimettere la obbligazione; perchè così ricerca il ben comune, al quale nuocono tali Giuramenti estorti colla violenza.

#### CASO 1.º

Francesco pronunciò più volte sì per Dio, no per Dio, per Dio è così, per Dio non è così, senza intenzione di giurare. Cercasi: 1. Quali regole vi siano per conoscere le formule, che contengono un vero e reale Giuramento anche allora che vengono pronunziate senza intenzione di giurare? 2. Se Francesco con le dette espressioni abbia veramente giurato?

Al 1. Le formule di giurare sono molte e varie, altre delle quali esprimono con chiarezza il Giuramento; altre che in pratica, e secondo il senso in cui sono ricevute non contengono Giuramento; ed altre finalmente che possono essere e non essere Giuramento, dipendendo tutto dall' intenzione di chi le usa. Le regole pertanto, che vengono fissate dai Teologi per conoscere quali formule siano veri

Giuramenti, sono le seguenti. 1. Le espressioni, che manifestamente dinotano Giuramento, o per tali si tengono nel comun senso e giudizio, sono sempre veri Giuramenti tutte le volte che si pronunciano, quantunque sia contraria affatto l'intenzione di chi le proferisce, e ciò perchè non è in arbitrio di chiunque il cangiare il senso delle parole, e far sì che non sieno giuramenti quei che in fatto lo sono. Qual volontà di non giurare v'ha mai in chi proferisce veramente un Giuramento? Colla pronuncia delle formule distrugge l'opposta sua intenzione, altrimenti si dovrebbe dire, che vuole e non vuole la stessa cosa. Se non volesse giurare, non proferirebbe le espressioni, e dicendole si deve ritenere che giuri. Quindi è, che fu meritamente condannata da Innocenzo XI, la proposizione: « *Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis.* » 2. Le formule, che in sè stesse non contengono Giuramento, nè sono ritenute in pratica per Giuramenti, non si devono considerare per tali, quando non consti che chi le ha proferite abbia avuta espressa intenzione di giurare. Diffatti sebbene possa ciascuno servirsi di qualsivoglia maniera di dire per giurare contuttociò, se non appalesa la sua intenzione, non si deve giammai interpretare le parole al di là di quello che significa. 3. Le espressioni in fine che sono ambigue, talchè possano essere prese come giuramenti ed anche diversamente, devono sempre riguardarsi secondo l'intenzione di chi le proferisce. Che se questa intenzione non può rilevarsi, allora fa d'uopo abbadare all'indole di chi parla. Quindi se la persona è avvezza a giurare si devono ritenere per giuramenti, e non si deve giammai credere, che giuri la persona che le pronuncia s'è timorata di Dio ed aliena dai Giuramenti.

Al 2. Lo Sporer, *tract. 3, in 2 praecept. Decal., cap. 1, sect. 1, num. 9*, insegna che le voci usate da Francesco non sono giuramenti, e conchiude che il confessore udendo un penitente, che si accusa di averle adoperate in falso, non deve giudicarlo reo di spergiuro, ma bensì di bugie, la cui gravità dipende dalla loro materia, e perciò alle volte officiose, alla volte giocose, e così colpe veniali. La ragione che adduce si è, che quelle persone che hanno in bocca tali parole non chiamano Iddio in testimonio, poichè se ciò fosse, giurerebbero sempre e spessissimo spergiurerebbero: « *Iterum non est Juramentum,*

*quia eo ipso Deus non invocatur ut testis: alioquin semper jurarent, et saepissime perjurerent, qui ad singula fere verba effutiunt illud suum, Per Deum, Per Sacramentum, etc.* » Questa dottrina dello Sporer parte dal Tamburino, il quale oltre le ragioni addotte soggiunge, che le accennate espressioni non possono essere giuramento, perchè non giura giammai chi non ha volontà di giurare, e che non giura parimenti chi non avverte di chiamar Dio in testimonio, ed avverte che queste proposizioni sono comunemente insegnate dai Teologi, citando il Layman ed il Suarez. È ben vero poi, che la dottrina del Layman, *lib. 4, tract. 3, cap. 1, num. 3*, su questo punto è pari alla sua, ma non è vero che il Suarez, nel luogo almeno da lui indicato, cioè *lib. 1 de juram., cap. 1, n. 4*, insegni le sue proposizioni e la sua sentenza. Sono piuttosto con lui Felice Podestà, *tom. 1, p. 1, de 2 praecept. Decal., cap. 2, n. 1553*; Lorenzo Pisani *Glad. Gedeon., prop. 25 Sub fin*; il Leandro, *tract. 1, disp. 3, quaest. 11*, ed altri ancora, fra' quali il Boranga, *Tract. de Virt. Relig., cap. 5. §. 1*, il quale prova la sua opinione soltanto col dire, che quei che hanno in bocca il *per Dio*, ecc., non hanno giammai intenzione di giurare, il che in sostanza è la ragione stessa che apporta lo Sporer e gli altri. Ma potrà ammettersi dal savio confessore questa sentenza? Se il Giuramento è una invocazione del divin nome, qual invocazione più chiara, più espressa, più formale di quella che usa Francesco? Non è lo stesso il dire *per Dio* *la è così*, ed il dire *chiamo Dio in testimonio, che la cosa è così*? Se il dire pegli Evangelii, per la Croce, per la Fede di Cristo, per Sant' Antonio, per questo fuoco di Dio è un vero Giuramento, quantunque in queste formule non vi sia un' esplicita, ma soltanto un' implicita invocazione di Dio in testimonio, come non sarà Giuramento il dire *per Dio è così*? Udiamo, come parla il chiarissimo padre Cuniliati, *Tract, 2, de Dec. praecept., cap. conc. n. 3*. Ecco le sue parole: « *Circa formulam per Deum semper apud nos usurpatur jurative, quamvis habitualiter et cum maximo animae detrimento. Et ego post quadraginta circiter annos ex quo confessarii munere immerito fungor, numquam inveni, quod praefata formula per Deum proferatur, nisi in sensu jurativo, idest aut contestandi praesentia vel praeueterita, aut spondendi futura, proinde mere arbitraria est haec suasio,*

*quod in nostris regionibus sit merus dicendi modus, et non Juramentum praefata formula.* » Ha dunque sempre giurato Francesco, e così almeno in pratica si deve ritenere dai confessori.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 2.°

Pietro si accusa di avere spesse volte giurato il falso dicendo: *Alla fe, in fede mia, in verità, da cristiano.* Cercasi se il confessore debba ritenere siffatte espressioni per Giuramento?

Le espressioni proferite da Pietro non contengono, per quanto apparisce, veruna invocazione del nome di Dio nè diretta nè indiretta, e per conseguenza non sono in sè stesse giuramenti. Nè si deve eccettuare la voce *da cristiano* (come pure quella *da religioso*); poichè sebbene esprima qualche cosa di sacro, tuttavia viene comunemente ricevuta come dinotante un genere di persone, che professano di dire la verità, e non come un Giuramento.

Ma se le espressioni di Pietro non sono in sè medesime giuramenti, possono però esser tali, se egli pronunciandole con coscienza erronea abbia inteso di giurare. Imperciocchè, egli è certo, che con qualsivoglia sorta di parole e di cenni può chiunque giurare, qualora vi unisca l'intenzione di giurare. Che dovrà fare dunque nel caso nostro il saggio confessore? Dovrà interrogare Pietro se proferendo quelle parole ha veramente creduto di giurare, ed in tale ipotesi lo giudicherà reo di spergiuro tante volte, quante pronunciò con tal animo le da lui accusate espressioni.

SCARPAZZA.

### C A S O 3.°

Paolo giura dicendo: *Giuro per la mia coscienza, ovvero in mia coscienza: Fabiano parimenti Affè di Dio, o alla fe di Dio: Narciso pure proferendo per la vita del mio cavallo, per la conservazion di questo albero: e Giulio finalmente pronunciando è certo quanto dico, come se fosse un Giuramento.* Cercasi se, prescindendo da una coscienza erronea, tali formule siano giuramenti?

Secondo il Sanchez, il Ledesma, il Leandro ed altri, le espressioni di Paolo non contengono Giuramento, ma diversamente pensano

il Soto, il Silvestro, l'Azorio, il Navarro citati dal Concina, *lib. 5, in Decal., diss. 1, de juram., cap. 6, num. 6*. Infatti la parola *giuro* non basta forse per sè medesima ad indicare la volontà di giurare? Che se le parole *per la mia coscienza* od *in mia coscienza* non contengono per sè stesse *Giuramento*, se non vi sia l'intenzione di giurare, come notano con altri molti i Salmanticesi, *tract. 17, cap. 11, punct. 3, num. 28*; tuttavia unite alla parola *giuro* acquistano per sè medesime la forza della stessa parola, che spiega apertamente la volontà di chi le proferisce. Sono adunque veri giuramenti quei di Paolo.

Giuramenti sono quei di Fabio. E chi non vede, che nelle voci *affè di Dio* ed *alla fè di Dio* v' ha l'espressa invocazione del divin testimonio? Siccome non giura chi dice *in verita*, e giura chi dice *in verità di Dio*; così giura chi pronuncia *affè di Dio*, e non chi dice soltanto *affè* ovvero *alla fè*.

Ora, che diremo di Narciso? Il quesito è proposto dal Leandro, *tract. 1, disp. 3, q. 3*, il quale tosto risponde, che considerata la forza delle espressioni *per la vita del mio cavallo*, ec., si riscontra un vero *Giuramento*, e che tale si deve ritenere, quando dalle circostanze non apparisca, che sono state pronunciate quelle voci per evitare un vero *Giuramento*: *Ex vi verborum est Juramentum: quia ad illud ea verba ex se sufficiunt, nisi ex circumstantiis appareat ea dici ad evitandum Juramentum verum.* • Lo stesso insegna il Suarez, *cap. 13, num. 27*, ed il Sanchez, *num. 36*, ai quali s'unisce il Concina nel luogo sopra citato, *num. 7*.

La formula in fine usata da Giulio è proposta dal Layman, e dice, che deve considerarsi per *Giuramento* tutte le volte che viene pronunciata con intenzion di giurare, ed anche quando vien detta deliberatamente e seriamente, oppure dinanzi ad un giudice che domanda il *Giuramento*. Col Layman si unisce Patrizio Sporer, *num. 8*. Nè sembra punto da rigettarsi l'opinione del Layman, ma sembra piuttosto doversi aggiungere, che la detta formula deve ritenersi per *Giuramento*, perchè, secondo il comune intendimento, ha questa forza: conciossiachè qual forza aver può l'interna contraria intenzione di togliere a quella formula il significato ch'è a tutti comune?

MONS. CALCAGNO.

## CASO 4.°

Simone interrogato da Taddeo dicendo : *Giurami per Iddio, che la cosa è così*, e Taddeo risponde *ella è così*. Cercasi se Taddeo abbia giurato ?

Il Sanchez, *lib. 3, cap. 11, num. 28*, insegna, che nel nostro caso Taddeo non avrebbe giurato se avesse soltanto risposto *così*, oppure avesse fatto solamente un cenno affermativo colla testa, ma che ha giurato dicendo *ella è così*. Che distinzione è mai questa? Qual differenza passa tra il rispondere a chi interroga sotto Giuramento *ella è così*, ed il rispondere *così*, oppure il dinotar col capo ch'è *così*? Non sono tutti questi modi vere e reali indicazioni di quanto viene ricercato, e sotto il vincolo, con cui la ricerca è fatta? « *Vere jurat*, dice perciò il Concina, *l. 1, num. 8, omni circuitiōne sublata, nisi ex circumstantiis colligatur respondentem declinare velle Juramentum.* »

MONS. CALCAGNO.

## CASO 5.°

Onorio per affermare una certa cosa dice : *Se ciò non è non mi muova di qui, mi cada il capo e le mani, il diavolo mi porti via*; e Gilberto ritenendo, che la cosa stessa sia falsa risponde: *Scommetto il capo che non è così, mi si recidano le orecchie, sia un infame*. Cercasi se Onorio, ovvero Gilberto abbia giurato ?

Ha giurato Onorio, e non Gilberto. Le espressioni del primo sono veri giuramenti, esecratorii, de' quali abbiamo presso S. Matteo, *cap. 5*: « *Neque per caput tuum juraveris.* » Diffatti con quelle parole si chiama Dio come giudice in testimonio di ciò che si afferma. Così insegnano comunemente i Teologi. Non sono poi giuramenti quei di Gilberto, poichè le espressioni da lui usate non contengono in alcun modo l'invocazione di Dio nè come giudice, nè come vendicatore della menzogna, ma una mera e nuda promessa di dar la testa, di perder la fama, ec., se altrimenti la cosa fosse.

MONS. CALCAGNO.

## CASO 6.º

Macario è solito a dire *per Bacco, per Giove*. Cercasi se giuri, e se intendendo di giurare pecchi gravemente e sia tenuto al Giuramento?

Le parole *per Bacco, per Giove* si proferiscono d'ordinario per gioco, e nè sono frasi che per sè stesse contengano alcun Giuramento. Se poi Macario intendesse di giurare chiamando in testimonia di ciò che afferma quelle bugiarde divinità del gentilesimo, egli non giurerebbe, ma bensì commetterebbe un peccato gravissimo di idolatria, attribuendo ai falsi numi ciò che al solo Dio compete. È perciò, che Iddio nell'Esodo, *cap. 23*, proibì agli Ebrei di giurare per le straniere divinità: « *Per nomen externorum deorum non jurabitis, neque audietur ex ore vestro,* » e la stessa proibizione fece Gesù Cristo agli Ebrei medesimi proclivi di troppo all'idolatria ed all'adorazione del cielo e della terra. Così abbiamo presso S. Matteo, *cap. 5*: « *Neque per coelum, quia thronus Dei est; neque per terram, quia scabellum est pedum ejus; neque per Hierosolymam, quia civitas est magni regis.* » Se pertanto il Giuramento di Macario d'ordinario non è Giuramento, ne segue, ch'egli pure non è tenuto a quanto si è per avventura con esso obbligato. Un solo caso potrebbe darsi, nel quale una protesta di tal natura avrebbe forza di obbligare, cioè se Macario credesse con erronea coscienza che il Giuramento fatto pei falsi dei si dovesse osservare. Ma tolto l'errore non sarebbe tenuto alle fatte promesse di virtù del Giuramento, ma bensì in forza della fedeltà, con cui gli uomini sono obbligati a mantenere la data parola.

MONS. CALCAGNO.

## CASO 7.º

Tizio è creditore da un ebreo o gentile di cento monete d'oro, nè può provare in giudizio il suo credito, se non con deferire al debitore il Giuramento. Cercasi se possa farlo, sapendo che l'ebreo giurerà secondo il suo culto superstizioso, ed il gentile pei falsi numi?

È certissimo, che nè dagli Ebrei nè dai Gentili si può esigere

il Giuramento secondo il loro rito e la falsa loro credenza, sì perchè è lo stesso ch' indurre gli Ebrei positivamente e direttamente ad un atto superstizioso ed empio, e protestativo di una falsa religione, il che è cosa intrinsecamente mala e conseguentemente illecita in qualunque caso, ed indurre i Pagani ad un atto diretto e positivo di idolatria, la qual cosa pure è intrinsecamente mala; ma è bensì lecito l' esigere da essi semplicemente che giurino. Così S. Tommaso, 2, 2, q. 98, a. 4 ad 4, ove scrive: « *Licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur. Unde licet ejus, qui per falsos Deos jurare paratus est Juramentum recipere, non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos Deos juret.* » E prima di S. Tommaso avea scritto S. Agostino nella sua Lettera a Publicola: *Qui utitur fide illius, quem constat jurasse per falsos deos, et utitur non ad malum, sed ad licitum et bonum, non peccato ejus se sociat, quo per daemonia juravit, sed bono pacto ejus quo fidem servavit.* » E diffatti, chi per giusto motivo esige il Giuramento, esige una cosa per sè stessa buona, e che dall' altro può farsi bene e rettamente, della quale se dall' altro vien fatta malamente o per malizia o per ignoranza, è a lui da attribuirsi la reità, e non a chi la esige. Ecco dunque in qual modo può Tizio lecitamente deferire il Giuramento all' Ebreo od al Gentile. .SCARPAZZA.

## CASO 8.°

Evaristo giurò il falso in materia veniale. Cercasi se peccato abbia mortalmente?

Non mancano Teologi così benigni, che giudicarono essere veniale peccato lo spergiuro commesso da chi giura il falso in materia leggiera, ammettendo per appunto nello spergiuro parvità di materia: ma fu con ragione condannata da Innocenzo XI una tale proposizione espressa in questi termini: « *Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irreverentia, propter quam vellet aut possit damnare hominem.* » E per verità lo spergiuro non desume la sua malizia dalla sua gravità o venialità della bugia ch' esclude, ma bensì dalla irriverenza, che reca a Dio. Qual irriverenza maggiore si può dare, e qual ingiuria, quanto il chiamarlo in testimonio di una falsità? Che



importa mai, che la materia del Giuramento sia notevole o leggiera, quando in qualunque caso v'ha questa invocazione del di lui nome? Chi Dio chiama in testimonio di una falsità, tacitamente afferma, che Dio può ingannare, e può essere ingannato, e perciò dal suo canto gli toglie l'attributo di essere infallibile verità. Questa ingiuria ha luogo e dove la materia è grave, e dove ancora è leggiera. Dunque ogni spergiuro è peccato mortale. Quindi è che l'Angelico stabilisce 2, 2, q. 98, a. 3, che *Quidquid est, quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei est peccatum mortale*; e rispondendo al secondo obbietto chiaramente pronuncia: « *Ille qui jocosè perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget, et ideo non excusatur a peccato mortali.* » Evaristo dunque commise uno spergiuro, e perciò un peccato mortale. Potrebbe forse venire scusato dalla inavvertenza o dalla mancanza di considerazione, ma in questa ipotesi non avrebbe nemmeno giurato, ossia avrebbe giurato materialmente, ed il giuramento falso non si dovrebbe chiamare spergiuro.

MONS. CALCAGNO.

### CASO 9.º

Sergio ritiene, che Sempronio non sia reo del furto, di cui fu con ragione imputato, e tuttavia giura che l'ha commesso. Cercasi se sia reo di spergiuro?

Sant' Agostino, *lib. de mendac., cap. 3*, insegna, che mentisce colui, che parla diversamente da quello che ha nell'animo, ed esprime il contrario di quello che internamente sente: « *Ille mentitur, qui aliud habet in animo, et aliud in verbis, vel quibuslibet significationibus enunciat.* » Se così è, punto non è da dubitarsi, che Sergio sia reo di spergiuro. Egli infatti asserisce con Giuramento che Sergio sia reo di furto, quando tale non lo ritiene. Lo spergiuro segue la natura della menzogna. Né punto giova a scusarlo, ch'ei sia in errore colla sua mente, e che col giuramento abbia asserita la verità. Imperciocchè per la verità richiesta nel Giuramento è necessario, che la cosa sia vera nella mente di chi giura, e che la conosca per tale, quale la asserisce. Se altrimenti fosse, dovrebbero dire rei di spergiuro quei che giurano secondo quello che sentono indubitatamente

nel loro animo, e che poi sono in inganno, il che è evidente quanto sia falso. Ecco come parla S. Agostino, serm. 38, *de Verbis Apostoli*, cap 7. « *Homines falsum jurant vel cum fallunt, vel cum falluntur; aut enim putat homo verum esse quod falsum est, et temere jurat, aut scit, aut putat falsum esse, et tamen pro vero jurat, et nihilominus cum scelere jurat . . . Videtis quam ista detestanda sit bellua, et rebus humanis exterminanda. Quis enim hoc fieri velit? Omnes homines talia detestantur.* » E S. Tommaso 3, *dist.* 39, *art.* 4, ad 2 riferisce un testo dello stesso Sant' Agostino, che dice: « *Interest, quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens.* » Sergio dunque è reo di spergiuro.

SCARPAZZA.

#### C A S O 10.°

Raimondo asserì, che Teodoro, uomo doviziosissimo, è ricolmo di infinite ricchezze, e lo confermò con Giuramento. Cercasi se abbia peccato mortalmente?

Vi sono dei Teologi i quali rispondono francamente al quesito proposto, che Raimondo non ha peccato mortalmente, perchè le espressioni iperboliche e figurate non sono bugie, e da questo principio ne deriva, che non possono essere spergiuri. Questi Teologi, fra cui il Sanchez, *lib.* 3, in *Decal.*, *cap.* 4, *num.* 9, il Tamburino *lib.* 3, in *Decal.*, *cap.* 2, §. 1, *num.* 4, il Leandro *tract.* 1, *disp.* 7, *quaest.* 7, ed il Bonacina *disp.* 4, *quaest.* 1, *punct.* 3, *num.* 6, citano a loro favore S. Agostino e S. Tommaso, il quale 2, 2, *q.* 144, *art.* 1, riferisce molti detti delle divine scritture, che sono in senso figurato, come è quello registrato nel primo libro dei Re *cap.* 10, « *Jonathas et Saul aquilis velociores, et leonibus fortiores.* » Ma questa opinione non mi pare al certo la vera. Accordo, che l'iperbole non sia bugia; accordo pure, che nelle divine Scritture vi siano delle espressioni figurate, ma da queste premesse non mi pare, che dedur si possa essere lecito il Giuramento in senso figurato. Questa non è certamente la sentenza dei Santi Dottori sovraccitati, i quali null' altro fanno, ch' esporre fuori di figura ciò che figuratamente si trova espresso nelle sacre carte. Ritrovo pertanto che giuramenti di questa sorte sono incauti, perchè se non mancano in certo modo della verità,

*Vol. X.*

33

mancano tuttavia del giudizio, che dev' esservi, come seconda condizione richiesta pel Giuramento lecito. Ritrovo ancora, che il Giuramento non è concesso se non nei casi di necessità, e non per confermare cose, che poco valgono, e che quindi le stesse parole del Giuramento devono corrispondere alla verità, che si asserisce. Da tuttociò per conseguenza deduco, che illecito sia il giurare con iperboli e figure. Ma Raimondo ha peccato? Se la parola *infinite ricchezze* fu intesa da lui nel suo vero senso, se ha giurato non condotto dalla necessità, egli ha peccato, non v' ha dubbio, mortalmente; se poi non fu da esso pronunziata se non per esprimere le grandi dovizie di Teodoro, nè seppe trovar termine, che valesse a spiegarle, ed era necessitato a giurare, giudicherei, che fu bensì incauto il suo Giuramento, ma non azzarderei di dichiararlo reo di colpa mortale. La ragione, che mi muove a così opinare ell' è, che in questa seconda ipotesi il Giuramento di Raimondo è giustificato dalla necessità, e quindi non manca di giudizio, e che per conto della iperbolica sua espressione, ella non è tale che alteri nel comun senso la verità della cosa, cosicchè non possa essere intesa, e non s' intenda d' ordinario per una semplice vastità di ricchezze.

MONS. CALCAGNO.

#### CASO 11.°

Giorgio entrando nella bottega di un orefice con due compagni clandestinamente ruba una scatola d' oro, e venendo inquisito dalla giustizia, restituisce segretamente il furto, e fa sì, che i suoi compagni unitamente a due altri uomini attestino con Giuramento, ch' egli è innocente. Cercasi 1. Se i compagni potevano lecitamente giurare, che Giorgio nulla avea tolto? 2. Se i due altri uomini sulla giurata attestazione dei primi potevano giurare la cosa stessa in giudizio?

Al 1. I compagni potevano giurare di non aver veduto Giorgio a portar via dalla bottega cosa alcuna, oppure di non sapere, che ciò egli abbia fatto; ma giurar non potevano assolutamente che non avea tolto nulla. Imperciocchè essi non erano certi che Giorgio non avea tolto cos' alcuna, ma erano certi di non averlo veduto a prenderla, e così di non sapere che l' abbia, presa. Quindi sono rei di spergiuro, a meno che la buona fede non gli scusi.

Al 2. Per la verità del Giuramento si rende indispensabile la certezza morale, ch' esclude qualsivoglia prudente dubitazione e sospetto della falsità. Così insegna il Catechismo Romano *de praecept. Decal., sect. 2*, dicendo: « *Primum itaque in iurejurando locum habet veritas, nimirum, ut quod asseritur, et idipsum verum sit, et qui iurat id ita esse arbitretur, non quidem temere, aut levi conjectura adductus, sed certissimis argumentis.* » Ed il Card. Bellarmino *de Sacram. in gen., cap. 6*, scrive: « *Ad testificandum nomine Dei aliquid, requiritur verissima certitudo, nec sufficit probabilis opinio. Non enim licet Juramento, idest Dei testimonio uti in re, quam opinamur veram, sed solum in re quam CERTISSIMI sumus esse veram.* » Ciò posto, come possono i due uomini sulla giurata attestazione dei compagni di Giorgio giurare, che Giorgio non ha rubata la scatola d' oro? Potranno giurare che Giorgio per carattere è incapace di commettere un furto, se così l'abbiano sperimentato, oppure che hanno udito dai di lui compagni, ch' egli non ha derubato la scatola, ovvero che i compagni di lui, i quali attestano con Giuramento, che non ha egli commesso un tal furto, sono persone oneste del tutto lontane dal giurare il falso, se tal è l'opinione fondata che hanno di essi. Ma giurare che Giorgio non è il ladro con quella certezza? Nel foro è necessaria la notizia sperimentale, quando si giura di un fatto altrui, cioè quella che si ha di veduta, e fuori del foro siccome la ragione formale del Giuramento è la stessa invocazione di Dio in testimonio, così si deve egualmente spiegare, che si giura di aver veduto, ovvero udito: avvegnachè null' altra differenza v' ha tra il Giuramento pubblico ed il privato, che quello non muove il giudice a sentenziare se non quando i testimoni sono oculari, laddove questo fa che gli uomini deliberino se anche è fatto da persone che dicono di aver soltanto udito. Non potevano dunque i due uomini giurare sulla testimonianza giurata dei compagni di Giorgio. SCARPAZZA.

## CASO 12.°

Leone richiesto da Apamio, se sia vero che Fausto abbia venduto un certo terreno, rispose che sì, e lo affermò con Giuramento,

condotto soltanto dalla cognizione che ha di Fausto, il quale per isciacquare vende tutto il suo. Cercasi se abbia mortalmente peccato?

Si uniscono i probabilisti in sostenere, che sia lecito il Giuramento, ove questo s' appoggia sulla probabilità fondata ch' una cosa sia avvenuta. Dicono essi, come può vedersi presso il Diana, *part. 4, tract. 4, resol. 77*, che quando si giura ciò che si giudica vero, non v' ha giammai spergiuro. Il Leandro poi *tract. 1, disp. 7, quaest. 3*, mentre gli altri questionano sul grado di probabilità, che si ricerca pel Giuramento lecito, si avvanza ad affermare che, « *Certe quaelibet probabilitas facit moralem certitudinem, ut saepe diximus cum communi. Unde, ut bene ait Palaeus, sufficet, si prudenter, hoc est secundum probabilem rationem, ita esse arbitretur.* » Ma che dottrina è mai questa? La probabilità si confonde colla certezza? Perchè io giudico con probabili argomenti, che ciò sia, posso giurare che ciò è? Se giuro ch' è vero, non giuro ch' è probabile? Manca dunque la verità nel Giuramento. Ora come non sarà reo di mortale peccato Leone, che afferma giuratamente di Fausto ciò che congettura per la sua condotta, e che poi non sa con certezza ch' egli abbia fatto? Sant' Ambrogio in *psal. 118, serm. 14, n. 14*, dice: « *Vox ambulantis in lumine est dicere JURAVI .... Nemo bene jurat, nisi qui potest scire quod jurat. Jurare igitur, judicium scientiae, testimonium conscientiae est .... Lux tibi praebeat si jurare disponis; idest cognitio veritatis praecedat, ut vinculum sacramenti tibi non possit nocere.* » Leone adunque è senza dubbio reo di spergiuro.

MONS. CALCAGNO.

### CASO 13.°

Giovanni venne interrogato se prima di giurare sia necessario di usare una somma diligenza per conoscere la verità della cosa sulla quale versa il Giuramento, e francamente rispose, che basta usare qualunque attenzione per non giurare senza fondamento. Cercasi se abbia rettamente risposto?

Rispondo che no. I Teologi di Salamanca *tract. 17, cap. 11, punct. 5, §. 1, num. 4*, insegnarono che « *non exigitur aequalis diligentia in omni materia ad perscrutandam veritatem rei juratae, sed*

*secundum conditionem rei adhibenda est major, vel minor. In rebus namque majoris ponderis major est adhibenda cura, quam in rebus minoris momenti.* » Ma per conoscere quanto falsa sia questa dottrina basta riflettere per un momento a quelle parole di S. Tommaso, che si leggono nella 2, 2, q. 89, a. 3, ad 3. « Nel Giuramento, egli dice, » v' ha un gran pericolo sì per riguardo alla grandezza di Dio, che si » chiama in testimonio, sì per la facilità che ha la lingua di sdrucchio- » lare, da cui vien pronunciato il Giuramento. » « *In Juramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem, cujus testimonium invocatur, tum etiam propter labilitatem linguae humanae, cujus verba Juramento confirmantur.* » Qui il santo Dottore non fa menzione della materia, ma fa consistere il pericolo dalla riverenza che a Dio è dovuta, e dalla facilità di non adeguare coi termini la verità. La dottrina dunque dei Salmaticesi è falsa, ed in ogni Giuramento usar si deve la stessa diligenza, perchè sempre si chiama Iddio in testimonio, e perchè sempre è facile di non confermare col Giuramento la verità. Ma basterà qualunque diligenza? No, e ripeteremo le voci dell' Angelico: « *In Juramento est magnum periculum.* » V' ha gran pericolo di offendere Dio, e perciò somma deve essere la diligenza per iscoprire la verità, onde col Giuramento non recargli ingiuria. Chi non usa questa diligenza, spergiura, quand' anche asserisca il vero, perchè come insegnano comunemente i Teologi, si espone volontariamente al pericolo manifesto di spergiuro. « *Si negligens sit in veritate requirenda, perjuri reus evadit, licet fortassis verum juret.* » Così fra i Teologi il Patuzzi, *tract. de Dec. Praecept. part. 2, cap. 4, num. 2.* Che se dal Giuramento avviene, che taluno soffra dei danni, allora per dover di giustizia si deve usare maggiore o minor diligenza secondo il danno, ch' è per derivarne, ed in questo senso può ammettersi la dottrina dei Salmaticesi. Imperciocchè il peccato di un negligente nel conoscere la verità prima di giurare è sempre spergiuro gravissimo per conto del Giuramento, ed è peccato inoltre di ingiustizia più o meno grave, secondo il danno, che dal Giuramento ne deriva, od è per derivarne. Quanto dunque sia falsa l' opinione di Giovanni, egli è fuor di dubbio manifesto.                   MONS. CALCAGNO.

## CASO 14.°

Ulpiano giudice interroga Faustino introdotto in testimonio sopra un delitto commesso da Felice, che sta nelle carceri, se conosca lo stesso Felice, ed egli per non deporre la verità risponde che no, e lo giura, intendendo di giurare, che non conosce Felice, perchè è nelle carceri rinchiuso. Cercasi se Faustino abbia commesso uno spergiuro?

Punto non esito in affermarlo. Fu primieramente condannata da Innocenzo XI, la proposizione, che diceva: « *Si quis vel solus, vel coram aliis sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocumque alio sine juret, se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur, nec est perjurus.* » Da questa condanna egli è chiaro, che sono proscriitte dai giuramenti le restrizioni mentali, gli equivoci, le ambibologie, e certe arti di nascondere la verità, e ciò perchè sono sempre bugie, le quali fan sì, che il Giuramento non contenga la verità, principale condizione, che si ricerca affinchè sia lecito. Secondariamente se talvolta si può tacere, e trattandosi di ovviare un sommo male a noi imminente, senza recar danno a chicchessia, è lecito usare di termini equivoci, che non sono menzogna, ma hanno bensì naturalmente un doppio senso, come dimostra il padre Patuzzi *Tract. de Decal., part. 2, cap. 3, num. 20 e 23*, nulladimeno non è ciò lecito, allorchè siamo tenuti a palesare la verità o per giustizia, o per religione, o per obbedienza, come avviene per appunto, quando siamo interrogati dal giudice. Faustino dunque è reo di spergiuro.

MONS. CALCAGNO.

## CASO 15.°

Sergio prestò cinquanta scudi a Cajo, il quale spese altrettanta somma negli affari di Sergio, che maneggiava. Ma siccome non ha documenti per dimostrare le spese fatte, e Sergio d'altronde mostra la carta dell'imprestito; così Cajo colle debite cautele si compensò.

Cercasi se Cajo attesa la reale compensazione possa semplicemente giurare d'aver restituita la somma ricevuta ad prestito?

Rispondo che sì, perchè la reale compensazione è una maniera di pagamento, e di vera restituzione che libera dai debiti contratti, come consta dalla legge *Si cum filio ff. de Consens.* Nè si dica, che siccome ehi giura di restituire una cosa in ispecie non soddisfa col restituire l'equivalente secondo ciò che si legge nel *cap. Ad nostrum de jurejurando*; così Cajo che ha pagato in equivalente non può giurare d'aver restituito il danaro. Imperciocchè nel primo caso il Giuramento produce l'obbligo di restituire una cosa determinata, nè può adempiersi con cosa diversa; ma nel caso nostro il Giuramento non apporta obbligazione di sorta alcuna, ma è soltanto una pura contestazione dell'estinzione del debito fatto dal debitore, sicchè è sempre vero, che ha pagato e restituito ciò che doveva. SCARPAZZA.

## CASO 16.º

Ermenegildo a fine d'infamare una donzella disse, ch'è stata stuprata o da sè o da un altro, e lo confermò con Giuramento. Cercasi: 1. Che s'intenda per giustizia in quanto questa è necessaria nei giuramenti, e se la mancanza di giustizia sia peccato mortale? 2. Qual sia il giudizio che deve accompagnare il Giuramento, e quando la mancanza di giudizio lo renda peccato mortale? 3. Finalmente se Ermenegildo abbia peccato?

In antecedenza intorno al Giuramento abbiamo detto con S. Tommaso, che il Giuramento è mendace se manca di verità, ch'è incauto se manca di giustizia. Fin qui abbiamo anche spiegata la prima condizione, che riguarda quest'atto di religione, ora spiegheremo l'altre due rispondendo ai quesiti proposti.

Al 1. Col nome di giustizia s'intende, che non deve essere materia di Giuramento veruna cosa illecita o cattiva. « *Justitia vero*, dice il Patuzzi nel luogo sopraccitato *cap. 5, num. 1 designat exclusionem a materia per Juramentum confirmanda cujusque pravitatis, adeo ut nunquam Juramento confirmetur aliquid iniquum, improbum, et cuiusque virtuti adversum.* » In due modi può avvenire, come avverte



il padre Concina *lib. 5 in Dec. de Juram., cap. 10, num. 2*, che taluno giuri in confermazione di una cosa iniqua, quando cioè per una giusta causa e per un buon fine conferma il peccato da sè, o da altri commesso; e quando o promette di esercitare un' azione perversa, o senza causa giusta espone la propria, od altrui iniquità. Nel primo modo è lecito il giurare, poichè non si fa che confermare la verità dell' iniqua azione commessa, necessitati da un giusto motivo; ma è illecito il Giuramento nella seconda maniera, conciossiachè si usa il Giuramento per obbligarsi a commettere un delitto, del che niente peggiore; oppure per manifestare un' iniquità, condotti da una causa ingiusta, il che pure s' oppone alla santità del Giuramento.

La mancanza di giustizia, secondo i Salmaticesi, *tract. 17, cap. 2, punct. 5, §. 1, num. 47*, non fa sì che il Giuramento assertorio sia peccato mortale, eccettuato il caso, in cui si prendesse il Giuramento come istrumento d' iniquità. Sarà mortal colpa, dicono essi dietro il Suarez, il Sanchez, il Paleo, il Tamburino, il Leandro, una detrazione confermata dal Giuramento, ma sarà veniale il delitto allora, che per giattanza, o per compiacenza si asserisca con Giuramento un proprio peccato. Ma questa dottrina, non piace al Toledo, al Soto, al Ledesma citati dal Concina, *l. l., num. 3*, e neppure al Patuzzi, *l. l., num. 4*, i quali concordemente insegnano, che la mancanza di giustizia rende talora mortale, e talor veniale peccato il Giuramento. Ecco le parole del Concina, che chiaramente spiegano quando debbasi per difetto di giustizia considerar grave la colpa di chi giura, e quando leggera: « *Defectum justitiae in Juramento assertorio esse peccatum mortale, quando jurantis assertio est peccatum mortale: si vero assertio quae Juramento firmatur sit solum venialis, veniale quoque erit crimen juramenti.* » Qual dottrina più conforme alla ragione? Se col Giuramento si afferma una cosa venialmente mala, leggera è l' offesa che a Dio ne deriva, nè quindi il peccato può essere se non veniale; ma se gravissima è l' ingiuria che a Dio si reca con un' azione, come non avrà ad essere del pari gravissimo il delitto, di chi la manifesta, e la conferma con Giuramento? Nè si dica, coi difensori della contraria opinione, che il fine del Giuramento, ch' è di confermare la verità, sempre e poi sempre sussiste anche mancando la giustizia,

che Dio viene chiamato in testimonio non già del delitto, ma della verità del delitto commesso, e che perciò il difetto della giustizia in materia grave non può rendere reo chi giura di mortale peccato. Imperciocchè la risposta è facile a questa difficoltà. Se si giura per una causa giusta, è vera la loro dottrina; ma se questa causa non sussiste, non è egli vero, che si assume la testimonianza di Dio per un fine perverso, cioè ad oggetto di confermare ciò che non si può dire e fare senza peccato? E questa non è un'ingiuria gravissima a Dio?

Al 2. Col nome di giudizio s' intende una prudente considerazione, colla quale l' uomo ponderi la necessità e l' utilità del Giuramento, sicchè non giuri per leggerissimo motivo, ma bensì per grave causa. Ecco, come discorre S. Tommaso, 2, 2, q. 89, a. 5, su questo punto: « Essendo il Giuramento stato istituito pel fine di giustificare » gli uomini nei loro detti, ed a por termine ai litigi, diventa vizioso » in colui che ne fa un mal uso, cioè in chi se ne serve senza neces- » sità, e senza la dovuta cautela, poichè dimostra di aver poca rive- » renza a Dio chi lo chiama in testimonio per un leggiero motivo, » quando non ardirebbe di ciò fare nemmeno d' un uomo onesto. » Le cause poi, per le quali è lecito il Giuramento, vengono dallo stesso S. Dottore notate nella lezione 4, sopra il capo sesto della lettera di S. Paolo agli Ebrei, ove scrive: « *Causae autem in quibus liceat jurare, haec sunt. Pro pace firmanda, sicut Laban juravit Gen. 30. Secundo, pro fama conservanda. Tertio, pro fidelitate tenenda, sicut feudatarii jurant dominis. Quarto, pro obedientia implenda, si praecipitur a superiore aliquid honestum. Quinto, pro securitate facienda. Sexto, pro veritate attestanda, sicut juravit Apostolus Rom. 1. Testis est mihi Deus.* » Se però in tutti questi sei casi può giurare, egli è tuttavia da vedersi quando nei casi stessi vi sia la necessità, onde il Giuramento non manchi del giudizio. Vi sarà pertanto la necessità, qualora non si possa provare la verità della cosa se non col Giuramento, e quando la prova della stessa verità sia indispensabile, o ridondi in pubblico o privato vantaggio. Mancando ambedue queste condizioni non si può lecitamente giurare, ed il Giuramento prestato è destituito della condizione, che si appella giudizio.

Ma questa mancanza di giudizio rende reo chi giura di mortal

colpa? Convengono i Teologi, che questo solo difetto non fa sì, che l' uomo commetta un mortale peccato, ma soltanto veniale. È tuttavia da avvertirsi, che chi giura senza necessità si espone al pericolo o di spergirare, o di contrarre la consuetudine perversa di giurare. Così avverte San Tommaso nella 2, 2, q. 89, art. 2 et 3.

Al 5. Non v' ha dubbio, che Ermenegildo abbia commesso due mortali peccati: l' uno cioè contro la carità verso il prossimo avendo infamato la donzella, e l' altro contro la giustizia del Giuramento avendo abusato dal santissimo nome di Dio senza necessità, e per confermare la grave sua detrazione. Ciò si deduce manifestamente dall' esposta dottrina.

MONS. CALCAGNO.

### CASO 17.<sup>o</sup>

Tizio giura con somnia frequenza. Cercasi: 1. Se trovandosi nella consuetudine di giurare sia in istato di peccato mortale, sebbene non avverta al Giuramento od alla verità e falsità della cosa giurata? 2. Che si debba dire di quei che giurano con frequenza, ma procurano di non giurare giammai il falso?

Al 1. Consuetudine di giurare si appella quella facilità ed abitudine di giurare, che viene generata dai giuramenti con frequenza replicati. Chi può mai dubitare, che una tal consuetudine non sia di sua natura peccaminosa? Abbiamo nell' Ecclesiastico, cap. 23. « *Jurationi non assuescat os tuum, ... Vir multum jurans implebitur iniquitate, et non discedet a domo illius plaga.* » E S. Giacomo cap. 5. « *Ante omnia autem, fratres, nolite jurare neque per coelum, neque per terram, neque aliud quodcumque juramentum: sit autem sermo vester est est, non non.* » Sulle quali parole Sant' Agostino, Serm. 180 de Verb. Apost., scrive: « *Quare ante omnia? Isto verbo quod ait ante omnia cautos nos facit adversus linguam vestram, ut vigiletis, ne subrepat vobis consuetudo jurandi.* » Ciò posto, chi si trova nella consuetudine di giurare avvertentemente il falso, non v' ha dubbio, egli è in istato di peccato mortale. Infatti l' avvertenza della falsità del Giuramento, la prava volontà di spergirare, la consuetudine stessa di spergirare, è quasi un continuo peccato. Ma e che dir si dovrà di chi giura per

abito senza avvertire al Giuramento, alla verità, od alla falsità della cosa, che col Giuramento asserisce? Dovrà dirsi ch'è in istato di colpa mortale non solo, ma inoltre che pecca ogni volta che giura. Siffatti giuramenti o piuttosto spergiuri, quantunque non sieno direttamente volontari, lo sono tuttavia indirettamente, cioè sono deliberatamente voluti nella stessa perversa abitudine contratta e ritenuta liberamente e colpevolmente, il che basta a costituire un'azione criminosa e colpevole.

Al 3. Peccano mortalmente eziandio quei che giurano con frequenza, sebbene avvertano di non giurare il falso; perchè i loro giuramenti mancano di giudizio, perchè sono in pericolo prossimo di spergiurare, perchè è moralmente impossibile, che usino sempre quella diligenza e cautela, ch'è necessaria per non cader nello spergiuro. Per naturale precetto ciascuno è tenuto a fuggire il prossimo pericolo di peccato, nè deve aspettar la sua caduta per togliere da sè l'occasion prossima. Come dunque non sarà in istato di peccato mortale, chi ha contratta la consuetudine di giurare? Il pericolo dello spergiuro è prossimo in lui. Lo insegna S. Tommaso, e lo insegna pur anche Sant' Agostino. Il primo nella 2, 2, q. 99, a. 3, scrive: « *Sic juramentum per se malum non est cum sit contestatio veritatis, sed tamen prohibetur ex causa, quoniam ex frequenti incauta juratione perjurium saepe contingit;* » ed il secondo nel *Serm.* 180, soprallodato dice: « *Sed aliud habet humana pessima consuetudo. Et quum tibi creditur juras, et quum nemo exigit juras, non taces jurando VIX ES SANUS, non pejerando ... Istam ergo consuetudinem quotidianam, crebram, sine causa, nullo extorquente, nullo de tuis verbis dubitante, amputate a linguis vestris, circumcidite ab ore vestro.* »

SCARPAZZA.

### CASO 18.º

Cercasi come debba regolarsi il confessore con quei che hanno contratto l'abito di giurare?

Se si tratta di persone, che giurano con frequenza, ma guardansi dal giurare il falso, deve il confessore riprenderle con carità insieme e con forza, facendo loro conoscere la profanazione continua, che

fanno del divin nome, ed il pericolo, in cui sono di spergiurare. Se promettono seriamente di spogliarsi di questo abito, potrà assolverle, e se vede in progresso, che la frequenza va in esse diminuendosi, non le lasci giammai partire senza assoluzione, esortandole insieme a resistere sempre più alla prava loro consuetudine per estirpare dalla lor bocca questa radice. Che se pel contrario non iscuopre verun segno di emenda, nè ritrova, che usino alcuna o molto tenue diligenza per deporre la contratta abitudine, differisca loro l'assoluzione, poichè in tal caso è evidente, che vogliono rimanere nel loro pericolo, nè dimostrano odio e detestazione del peccato, nè proponimento di fuggire l'offesa di Dio. Così insegna anche Natale Alessandro, *lib 5, cap. 4, a. 5, reg. 29*, verso il fine, ove saggiamente scrive le seguenti parole che servir possono di molto lume al confessore per istruire il suo penitente. « *Quia grave peccatum est pejerare, compendium tibi dedit Scriptura: Noli jurare .... Falsa juratio exitiosa est: vera juratio periculosa est: nulla juratio segura est.* »

Quanto poi a quelli che per la contratta consuetudine di giurare, spergiurano di sovente, oppure non avvertono mai nè al Giuramento, nè alla verità o falsità della cosa che giurano, il confessore non deve la prima volta assolverle, nè allora, che colla sperienza non gli apparisca la loro emenda. Questa consuetudine è peggiore dell' antecedente, ed a vincerla oltre la vigilanza, e le altre diligenze e cautele giova molto il differire l'assoluzione, affinchè atterrito il penitente vegli con più premura sopra sè stesso. Che se questo rimedio non basta, il confessore imponga qualche digiuno e qualche elemosina da farsi a proporzione dello stato della persona ogni volta che giura. « *Vis discere, scrive S. Giovanni nell' Omelia 5 al popolo di Antiochia, quomodo ab improba consuetudine liberari liceat? Ego te quemdam docebo modum, quem si tenueris, superabis omnino. Quum videris teipsum, vel alium quemque, vel servorum, vel filiorum, vel uxorem hoc malo captos, jube non pransos cubare, et hanc tibi, et illis damnationem impone.* »

A tuttociò, che disse fin qui il nostro Autore parmi di dover aggiungere a lume maggiore dei confessori quanto intorno alla consuetudine di giurare scrive non già Sant' Agostino, nè verun altro Padre

della chiesa o Teologo, ma lo stesso Calvino nel *lib. 2* delle sue Istituzioni, *cap. 8, §. 25*. Riflettano eglino, e facciano riflettere ai loro penitenti abituati nel Giuramento come parla un nemico della vera Chiesa, e perciò anche di Dio: « *Vile et vulgare reddi Dei nomen cum veris quidem sed supervacaneis juramentis adhibetur, siquidem accipitur hic quoque in vanum. Quare non satis fuerit a perjurio abstinere, nisi simul meminerimus, jusjurandum non libidinis, aut voluptatis, sed necessitatis causa permissum, et institutum, ideoque extra licitum illius usum egredi, qui rebus non necessariis accommodat. Qua in re nimis licentiose hodie delinquitur, eoque intolerabilius, quod assuetudo ipsa pro delicto imputari desiit quod certe apud Dei tribunal non parvi aestimatur. Passim enim promiscue temeratur Dei nomen in nugacibus colloquiis, nec male fieri putatur, quod in tantae improbitatis possessionem longa et impunita audacia ventum est. Manet tamen ratum Dei mandatum, et manet firma sanctio, et effectum suum etiam obtinebit, qua peculiaris quaedam vindicta in eo edicatur, qui frustra nomen ipsius usurpaverit.* »

SCARPAZZA.

C A S O 19.°

Federico vien chiesto da Cajo, che confermi con Giuramento la promessa che gli ha fatta, ed ei giura senza intenzione e di giurare, e di obbligarsi, e di adempiere la promessa. Cercasi se peccchi e sia nullaoostante tenuto ad adempiere il Giuramento ?

Il Giuramento promissorio è un' invocazione del divin nome per confermare alcuna cosa da farsi o da eseguirsi. Tal Giuramento pertanto riguarda due verità, cioè la presente, ch'è il detto o la promessa, e la futura, ch'è l' adempimento od esecuzione del detto o della promessa. Quanto alla prima si ricerca che chi promette con Giuramento abbia volontà di giurare, e di adempiere la promessa, ed esige l'altra, che si adempia a suo tempo ciò che fu promesso. Quindi è, che in due modi si viola la verità del Giuramento promissorio, cioè giurando senza intenzione di giurare e di adempiere la promessa, e non adempiendo a suo tempo ciò che fu promesso.

Ora rispondo all' antecedente proposto quesito. Chi giura senza intenzione di giurare pecca mortalmente. Innocenzo XI condannò per

appunto la contraria dottrina nella tesi 25, che diceva: « *Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit gravis, sive levis.* » E per verità chi giura di tal maniera si oppone nell' interno a ciò che esternamente dimostra. Egli ha due volontà, l' una interna, e l' altra esterna, ma sembra, che la prima non sia fuorchè una semplice velleità, che viene di certo modo distrutta dalla seconda. Ma quando anche si voglia, che la prima avanzi la seconda, cosicchè non possa dirsi vero Giuramento quello di chi giura senza intenzion di giurare; nulladimeno sarà sempre certo, che fa un' ingiuria gravissima a Dio, poichè fa giuoco del divin testimonio, ed abusa del nome di Dio, che fintamente invoca per ingannare il suo prossimo, e conseguentemente è reo di mortale peccato.

Similmente è reo di spergiuo colui, che promette con Giuramento senza animo di obbligarsi e di adempiere la promessa, poichè in questa ipotesi il Giuramento manca della verità presente. Questa verità è quella, che corrisponde alla mente di chi giura, nè può esservi senza dubbio in chi col Giuramento non ha intenzione nè di obbligarsi, nè di adempiere quanto promette. Il Giuramento adunque è un vero spergiuo.

Finalmente Federico nullaoostante alla sua intenzione è tenuto a mantenere la sua promessa e ad adempierla. La religione del Giuramento lo stringe. « *Si Juramentum, insegna S. Tommaso 2, 2, q. 89, a. 7; adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii, quod invocatur, obligatur homo, ut faciat verum esse quod juravit.* È dunque tenuto Federico ad adempiere la sua promessa. SCARPAZZA.

#### C A S O 20.°

Silvestro promise con Giuramento a Vitale di dargli una cosa di poco momento, p. e., un bajocco. Cercasi se pecchi mortalmente, mancando alla promessa, quantunque si tratti di parvità di materia?

È opinione comune, che sia spergiuo e pecchi mortalmente chi non adempie la promessa giurata di cosa grave, notevole, e di qualche importanza, perchè essendo la cosa grave, porta con seco una grave obbligazione, e quindi non adempiendola ne deriva un' ingiuria

a Dio gravissima. Ma se la cosa è piccola e leggiera sarà mortal colpa il non eseguire volontariamente la promessa giurata? Il Giuramento, quando manca della verità, addiviene spergiuro, ed è peccato mortale non già per conto della materia, ma perchè la divina maestà viene chiamata in testimonio di una menzogna, il che come insegna S. Tommaso ridonda in disprezzo di Dio, *cedit in contemptum Dei*. Come dunque questa ingiuria a Dio ha luogo tanto se la materia è grave, quanto s'è leggiera, così ne segue, che quando manca la verità nel Giuramento anche di materia leggiera, egli è peccato mortale. Dunque se non adempie la promessa giurata manca la verità futura nel Giuramento, ed il Giuramento si converte in ispergiuro, e per conseguenza è peccato mortale. Ascoltiamo l' Angelico Dottore, che nella 2, 2, q. 89, a. 7, così scrive: « *Si Juramentum assertorium, quod est de praeterito, vel de praesenti debet habere veritatem, ita etiam et juramentum de his, quae sunt facienda a nobis in futurum. Et ideo utrumque juramentum habet quamdam obligationem; diversimode tamen, quia in juramento, quod est de praeterito vel de praesenti obligatio est non respectu rei, quae jam fuit, vel est, sed respectu ipsius actus jurandi, ut scilicet juret id, quod jam verum est, vel fuit; sed in juramento, quod praestatur de his quae sunt facienda a nobis, obligatio cadit e contra supra rem, quam aliquis juramento firmavit; tenetur enim aliquis, ut faciat verum id, quod juravit; alioquin deest veritas juramento.* » Da questa dottrina chiaramente si raccoglie quanto sia fondata la risposta, che abbiamo data nel quesito proposto. Non ostante dunque la parvità della materia, mancando Silvestro alla sua promessa giurata, è reo di spergiuro.

S. TOMMASO.

#### C A S O 21.°

Lo stesso Silvestro promise con Giuramento di dare a Cajo dieci scudi, e poi ne diede nove. Cercasi se anche in questa circostanza sia reo di mortal colpa?

Rispondo che sì, salvo un miglior giudizio. Infatti ov' è mai la verità del Giuramento? Gli scudi promessi sono dieci, e non nove. Chi pel debito di dieci scudi ne pagasse nove, potrebbe mai giurare



di averne dato dicci? Egualmente si deve dire nel caso nostro. La verità di cosa passata o presente nel Giuramento assertorio, è quella stessa che di cosa futura si ricerca nel Giuramento promissorio. Dunque, ecc. Nè si dica, che avendo pagato nove, la mancanza del solo decimo scudo non sarà tanto grave da rendere Silvestro reo di mortale peccato. Imperciocchè non è la mancanza del decimo scudo, che lo costituisca reo di mortal colpa, ma bensì la mancanza della verità, che non ammette parvità di materia. Dunque Silvestro ha peccato mortalmente.

BENEDETTO XIV.

### CASO 22.º

Lo stesso Silvestro giura ai suoi amici di pagar loro una merenda se persuadono Marco suo figliuolo a vestir l'abito di S. Francesco. Marco senza l'opera degli amici veste l'abito dei Cappuccini, e gli amici vogliono la merenda, ma Silvestro non può loro darla perchè manca di denari. Cercasi se abbia nel suo Giuramento peccato, e come dimostrar si possa, che non è tenuto ad adempirlo?

Può aver peccato Silvestro per più motivi. 1. Confermando con Giuramento una merenda, la quale non essendo cosa, ch' esiga l' invocazione della divina testimonianza fa sì, che il Giuramento manchi di giudizio. 2. Promettendo la merenda se sapea di non essere in grado di poterla pagare, poichè in tale ipotesi il Giuramento manca di verità. 3. Pretendendo che i suoi amici con inganno e con frodi inducessero Marco a farsi religioso, nel qual caso il Giuramento manca di giustizia. 4. Promettendo con animo di non adempiere la promessa, il che fa ch' egli sia spergiuro. Intorno il promettere ciò che non si può adempiere, che sarà forse il principal motivo del peccato di Silvestro, ecco ciò che scrive S. Tommaso 2, 2, q. 89, a. 7. « *Si est talis res, quae in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis judicium, nisi forte quod erat ei possibile, quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquod eventum: puta cum aliquis jurat se pecuniam soluturum, quae ei postmodum vi, vel furto subtrahitur. Tunc enim excusatus videtur ad faciendum, quod juravit, licet teneatur facere, quod in se est.* »

Silvestro poi non è tenuto a mantener la promessa benchè giurata,

perchè gli amici non adempierono la condizione sotto la quale si è egli obbligato a pagar la merenda. Se avesse promesso di pagarla allora che Marco vestirà l'abito di S. Francesco, egli dovrebbe pagarla, ma la promise allora che si fosse fatto religioso per le loro insinuazioni. Essi non ebbero parte, e Silvestro non deve loro adempiere la promessa. Ma che dovrebbe far Silvestro, se gli amici avessero prestata la loro opera, ed ei non avesse con che soddisfare l'assunta obbligazione? Dopo aver fatto quanto è in suo potere pagando lo merenda almen in parte se può, deve agli amici chiedere dispensa dall'osservanza del Giuramento, potendo essi liberamente sollevarlo.

BENEDETTO XIV.

### C A S O 23.°

Berta per una contesa avuta con Caterina giurò di non parlar più con essa, e poi essendo stata invitata a cena dalla medesima, entrò nella sua casa, e seco lei parlò. Cercasi se sia rea di spergiuo?

Il Giuramento promissorio deve essere di cosa lecita ed onesta affinchè abbia il suo valore, nè tiene ed è peccaminoso quand'è di cosa illecita, perchè nè può nè deve essere vincolo d'iniquità. Tal è pertanto il Giuramento di Berta, conciossiachè il non voler parlare per odio o per inimicizia con una persona, è un peccato contro la carità verso il prossimo. Dunque il suo Giuramento è uno spergiuo, quando non sia scusato dalla coscienza erronea, ed avrebbe illecitamente operato, se lo avesse adempiuto.

SCARPAZZA.

### C A S O 24.°

Leonardo giura ad Antonio di non manifestare a Cajo una sua leggera trasgressione, sebbene vegga di dover dire una bugia per osservare il suo Giuramento. Cercasi se pecchi mortalmente?

Abbiam detto, che la materia del Giuramento deve essere lecita, perchè in essa consiste la giustizia del Giuramento promissorio. Ma quale peccato sarà la violazione di tal giustizia? Dicono più comunemente i Teologi, che il difetto della giustizia è peccato mortale, o

veniale secondo che la materia è mortalmente illecita, perchè colla materia grave l'ingiuria a Dio è parimenti grave, ed è leggera se tal pure è la materia. Ma quanto è vera questa dottrina intorno il Giuramento assertorio, altrettanto sembra fallace nel promissorio, perchè in questo si chiama Dio in testimonio non già di un' azione commessa, ma bensì in testimonio di una ingiuria ch' è per recarsi a lui. Può darsi sotto di questo aspetto parvità di materia? Se si giura senza intenzione di giurare si pecca mortalmente, e non sarà peccato mortale il giurare con intenzione di peccare? Se si promette con Giuramento ciò che non si può eseguire è peccato mortale, e non sarà egualmente mortal colpa il promettere con Giuramento ciò che non può effettuarsi senza peccato? Quand' anche la materia della colpa in sè sia leggera, il Giuramento è sempre vincolo d' iniquità, nè quindi lascia di essere spergiuro. Se dunque così la è cosa, Leonardo pecca mortalmente.

SCARPAZZA.

#### C A S O 25.º

Un Chierico, ricevuto il Suddiaconato, giurò di non più andare al teatro, ma trovandosi in compagnia di un uomo vecchio e grave vi andò, e stette presente alla scenica rappresentazione. Cercasi se violato abbia gravemente il suo Giuramento?

Rispondo che sì, perchè il Giuramento fatto dal nostro Chierico è valido e per parte della persona, e per parte della materia, e perchè può osservarsi senza peccato. Per parte della persona è valido, poichè un Suddiacono è in età capace di piena e perfetta cognizione: e lo è per parte della materia, poichè le commedie sono proibite ai Chierici specialmente insigniti degli ordini sacri. Può anche osservarsi senza peccato, anzi può e si deve osservare con merito. Il nostro Chierico adunque è reo di grave spergiuro, nè la compagnia dell' uomo grave può giustificarlo, poichè dovea lasciarla per adempiere al suo dovere.

SCARPAZZA.

## CASO 26.°

Un contadino ha giurato di non comunicare a chicchessia un rimedio con cui fu guarito da certo male. Vedendo un pover' uomo oppresso dallo stesso morbo domanda al suo parroco se possa comunicargli il rimedio sotto sigillo. Cosa deve rispondergli il parroco?

Dicemmo più volte, che il Giuramento non tiene, quando non si può adempiere senza peccato, ed ora aggiungiamo che non tiene parimenti allora, che l' adempimento di esso è contro i buoni costumi. Può mai il nostro contadino tacere il rimedio senza operare contro la carità? Ecco cosa risponde S. Tommaso, *Quodlibet. 12, q. 14, a. 2*: « *Cum itaque salubris remedii communicatio non minimum bonum sit; jusjurandum quo se aliquis obstringit, ut nusquam illud communit, est contra charitatem.* » Dunque deve il parroco tranquillizzare la coscienza del contadino ed insinuargli di sovvenire all' ammalato col comunicargli il rimedio.

S. TOMMASO.

## CASO 27.°

Berta giura di non più rimanere nella casa ove si trova pei frequenti dissidii, che le nascono cogl' inquilini della casa stessa. Cercasi se cangiata poscia volontà possa in buona coscienza continuare ad abitarvi?

Continuando i dissidii non può rimanervi, poichè in tal caso nulla manca al valore del Giuramento, il quale fu fatto pel fine ottimo di evitare l' occasione di peccato. Ma se i dissidii non più sussistono, siccome è tolta la causa finale, e l' oggetto del Giuramento, così non è tenuta ad adempierlo. Quindi è, che insegnano comunemente i Teologi, che ogni Giuramento di cosa futura inchiude tacitamente la condizione se non si muti la causa principale movente, se lo stato non si cangi, o non si alterino delle cose. Anzi potrebbe Berta continuare ad abitare nella casa stessa senza mancare al fatto Giuramento se la necessità costringesse, se il marito, od altra persona, cui fosse soggetta non volesse partirvi, se la partenza da essa casa impedisse un bene maggiore.

SCARPAZZA.

## CASO 28.°

Idelfonso, sebbene nel prender possesso dell'impiego che copre, abbia giurato di adempiere esattamente il suo dovere, tuttavia giurò contro i diritti del suo superiore. Che si deve dire di tali giuramenti?

Il Giuramento è di diritto e d'interpretazione strettissima, nè quindi l'obbligazione, che produce, si deve estendere oltre al senso delle parole, con cui fu concepito. Idelfonso col Giuramento fatto nel prendere il possesso del suo impiego, si obbligò ad adempiere quei doveri, regole, precetti ec., che allora esistevano, e di rispettare e mantenere quei diritti che allora godeva il suo superiore, e non di osservare nuovi diritti, che poscia ebbe il suo superiore, nè di adempiere nuove regole. Ciò è chiaro dal *cap. Clericus Extrav., de jurejurando* espresso in questi termini: « *Clericus, qui juravit se statuta in Ecclesia sua edita servaturum, promittens per idem Juramentum, statutum, quod postmodum subsecutum est fideliter observare, licet transgredi non debuerat, quo promisit, non tenetur ad illius observantiam ex debito praestiti juramenti.* » E S. Tommaso, 2, 2, q. 98, a. 2, ad 4, sebbene ripeta questa stessa dottrina da altro principio, parla tuttavia più generalmente, e più anche al nostro proposito, dicendo: « *Juramentum est actio personalis; ideo ille qui de novo fit civis alicujus civitatis non obligatur quasi Juramento, ad servandam illa quae civitas servatura juravit, tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur, ut sicut socius bonorum civitatis, ita etiam particeps fiat onerum. Canonici vero, qui jurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex Juramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta praeterita et futura, tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quae habet coactivam virtutem.* » Dall'esposto pertanto si raccoglie, che Idelfonso nel suo primo Giuramento non sarà spergiuro, se ha giurato quegli statuti soltanto, che esistevano, e che non erano abrogati per contraria legittima consuetudine; ma se ha giurato tutti indistintamente gli statuti e fatti e da farsi, egli è divenuto spergiuro anche pel primo suo Giuramento, perchè non lo ha adempiuto. Ma che si dirà del secondo Giuramento? Innocenzo III l'avrebbe

chiamato spergiuro, come rispose a certi Canonici, i quali in sede vacante avean fatti e giurati alcuni patti contro i diritti vescovili. Imperciocchè essendo stato eletto e consacrato Vescovo uno dei detti canonici, domandò allo stesso sommo Pontefice se dovea stare a tal Giuramento, e dopo avergli imposta una conveniente soddisfazione, rispose: « *Quia non Juramentum, sed per jura potius sunt dicenda, quae contra utilitatem Ecclesiasticam attentantur, mandamus quatenus ab ipsis canonicis inquiras super praemissis diligentius veritatem, et si ea inveneris esse vera, quod in damnum Episcopalis juris repereris taliter attentatum, in statum debitum appellatione remota reducas.* » Lo stesso Innocenzo III nel cap. *Venientes Extrav. de Jurejurando* dichiarò nullo ed invalido il Giuramento fatto contro il diritto del superiore. Idelfonso ha dunque peccato anche col secondo Giuramento, e volendolo adempiere non fa che aggiungere peccati a peccati.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*)

#### C A S O 29.°

Camillo e Doroteo fratelli, di condizione civile e nobile, ma di tenui fortune, convengono fra di loro, che uno solo abbia ad ammogliarsi, ed il primo cede il matrimonio al secondo, e cede insieme la terza parte dei frutti del suo patrimonio, e promette d'istituire suoi eredi i figli che nasceranno. Doroteo s'ammoglia con questi patti, ed avuta già prole, Camillo, preso dall'amore di vile donnicciuola, da essa genera un figliuolo, promettendole con Giuramento di prenderla per moglie. Che deve dirsi di tal Giuramento?

Egli è illecito ed invalido, sì perchè non v'è giustizia, sì perchè ridonda in grave danno altrui. Manca di giustizia, poichè essendo contro una promessa data ed accettata, è contro i buoni costumi, quindi illecito, nè partorisce veruna obbligazione, come consta dalla regola 58 del gius in 6: « *Non est obligatorium contra bonos mores praestitum Juramentum.* » E nel cap. *Veniens De jurejurando*, è prescritto, *ut si mandatam priori Juramento licite facto repugnet, ipsum auctoritate nostra denunciaret non servandum.* » Sopra le quali parole l'ostiese, Gio. Andrea, l'abbate, ed altri Dottori insegnarono, che si debba

intendere lo stesso anche allora, che il Giuramento sia stato fatto contro una semplice promessa. « *Hinc demum*, scrive il Fagnano sopra il detto capo, *solvitur aliud dubium, ut quamvis aliud Juramentum non obviet priori Juramento, tamen si adversetur promissioni antea factae non sit servandum.* » E per verità, siffatto Giuramento si oppone al diritto naturale, che detta di osservare la data fede. Quindi è che i Teologi comunemente insegnano, che gli sponsali eziandio giurati sono invalidi, quando sono posteriori ad altra promessa, non potendo giammai essere il Giuramento vincolo d' iniquità.

È parimenti illecito ed invalido, perchè ridonda in altrui grave danno. Qual più evidente principio? Nel *cap. Quum contingat De jurjurando*, è prescritto, che si osservino i Giuramenti; « *Quum in alterius praejudicium non redundant.* » Lo stesso stabilì Bonifacio VIII nel *cap. Quamvis De pactis in 6*, e per lasciar da parte l' autorità dello Sperelli, del Farinaccio e d' altri, la Romana Rota, *decis. 6, 12, n. 59*, così ha definito: « *Juramentum non attenditur, et non valet, quod operatur aliquid in tertii praejudicium.* »

Il Giuramento dunque di Camillo è illecito ed invalido contro la fede data a Doroteo, sulla quale appoggiato prese moglie, ed ebbe figliuoli, perchè ridonda in danno degli stessi figliuoli, che secondo la già data promessa devono essere eredi de' suoi beni. Che più? Tenendo un tal Giuramento resta macchiato il decoro della famiglia, si distraggono i beni, si suscitano odii, risse e contese, che turbano per sempre gli animi dei fratelli, tolta affatto ogni armonia e concordia. Può mai aver forza un Giuramento con tanti mali? Come può essere obbligato Camillo ad adempierlo?

Ma la donna per tal promessa fece copia di sè a Camillo? Non deve Camillo congiungersi ad essa a motivo dell' inganno in cui la trasse, e del danno che le recò? La donna fu volontariamente ingannata, perchè attesa la disparità della condizione, dovea conoscere, che difficilmente Camillo era il partito per lei. Se poi soffersse del danno, Camillo deve compensarlo in altra maniera, ma non con quello che per la promessa divenne di diritto altrui; come insegnano diffusamente i Teologi parlando del matrimonio.

SCARPAZZA.

## C A S O 30.°

Teseo assalito per viaggio da masnadieri promette loro per salvare la vita una certa somma di denaro, ed a tal condizione questi lo lasciano in libertà. Cercasi 1. Se fuggito il pericolo sia tenuto pel Giuramento a pagare la somma promessa? 2. Se avendola pagata possa ripeterla dinanzi al giudice competente?

Al 1. Vi sono dei Teologi moderni, che assolvono Teseo dal pagare la somma giuratamente promessa, perchè, come dicono, in tai giuramenti si sottintende la restrizione *se dovrò, se vorrò*. Ma come può conciliarsi questa dottrina con quella di S. Tommaso non solo, ma eziandio dei Sommi Pontefici, che insegnano doversi adempiere il Giuramento anche da chi ha giurato per forza, per timore, per violenza, purchè l'adempierlo non sia di danno all'anima, e d'ingiuria al Creatore? S. Tommaso, 2, 2, q. 98, a. 3, ad 1, scrive: « *Coactio non aufert Juramento promissorio vim obligandi respectu ejus, quod licite fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat, quod coactus, nihilominus perjurium incurrit, et mortaliter peccat.* » Egli nell'art. 7, ad 3, distingue nel Giuramento due obbligazioni, una colla quale si promette all'uomo e cessa questa provata che sia la coazione, e l'altra, colla quale si promette a Dio, e questa non si toglie nemmeno nel foro della coscienza, dovendosi soffrire il danno temporale, piuttosto che violare il Giuramento. S. Raimondo nella sua Somma *Tit. de Juram., et perjur.*, è dello stesso parere, e Sant'Agostino *Epist. 124, ad Alipium* e 125, *ad Albinam*, dimostra che il Giuramento che si può adempiere senza peccato deve mantenersi a costo della vita. « *Quis censeat, così egli, propter incerta non dico damna, et quaslibet injurias temporales, sed propter ipsam mortem cavendam, certum perjurium debere committi?* » Ma che dicono i Sommi Pontefici? Nel Capo *si vero De jurejurando* ove si parla *de his, quae vi metusve causa fiunt*, si legge a chiare note: « *Si vera aliquis quemquam gravissimo metu sub religione juramenti suum jus refutare coegerit, ipsumque sibi retinuerit, quia nos consulere voluisti, an alter eorum vel neuter id habere debeat, duximus tibi respondendum, quod non est tutum quemlibet contra Juramentum*



*suum venire, nisi sit tale quod servatum vergat in interitum salutis aeternae. Nec nos alicui dare materiam volumus veniendi contra Juramentum proprium, ne auctores perjuri videamur.* • E nel Sommario si legge: • *Si Juramentum per metum extortum servari potest sine interitu salutis aeternae, servandum est.* • Teseo dunque è tenuto a pagare agli assassini la somma, che ha loro promessa con Giuramento. Che poi possa chiedere dispensa dal Giuramento, e che vi sia chi ha facoltà di accordargliela, questo è ciò che vedremo in altro luogo.

Al 2. Può Teseo senza violazione del Giuramento ripetere dinanzi al giudice la somma pagata. La ragione è perchè ha giurato di darla, e non di ripeterla per le vie giuridiche dopo averla sborsata. Anzi potrebbe ricorrere al giudice quand' anche avesse giurato di non far ricorso. Il suo Giuramento in questo caso sarebbe stato nullo, e di niun valore, perchè ridondante in pubblico danno. Infatti non accusando tali uomini empj, nocivi alla società ed alla repubblica, e se non si fa loro restituire il mal tolto e pagar la pena delle loro scelleragini, si concorre a renderli più liberi nell' assalire i passeggeri, e s' indurano nel loro perverso mestiere, il che nuoce moltissimo al pubblico bene. Così S. Tommaso nella q. 89, art. 7, ad 3, ove scrive: • *Potest tamen repetere in judicio quod solvit, vel praelato denunciare, non obstante quod contrarium juravit, quia tale Juramentum vergeret in deteriorem exitum: esset enim contra justitiam publicam.* •

S. TOMMASO.

#### C A S O 51.°

Alessandro nelle pubbliche carceri prega il custode a lasciarlo partire con promessa giurata di ritornarvi dopo tre giorni. Cercasi se debba far ritorno anche nella circostanza di esporre a pericolo la propria vita?

Ad alcuni pare, che non debba ritornarvi perchè ciascuno per debito di carità verso sè stesso è tenuto provvedere alla propria conservazione, e perchè è cosa illecita l' esporsi al pericolo della morte. Contuttociò sembra più probabile l' opposta sentenza insegnata dal Gaetano, dal Soto, dal Silvio e da molti altri. Secondo S. Tommaso, 2, 2, q. 89, a. 7, ad 3, ognuno è tenuto a soffrire piuttosto il

mal temporale, che violare il Giuramento: « *Magis debet damnum temporale sustinere, quam Juramentum violare.* » Anzi non si deve osservare il Giuramento allora soltanto, quando ridondi in ingiuria del Creatore, essendochè in tal caso lo stesso Giuramento è invalido nè partorisce veruna obbligazione. Ora io dico coi lodati autori, il Giuramento di Alessandro è valido, poichè l' esporre a pericolo la vita o pel ben comune, o per atto di fortezza, di religione, di fedeltà, e di veracità, o per evitare l' offesa di Dio, non solo non è imprudente e vietato, ma è virtuoso. Dunque Alessandro deve osservare il Giuramento, altrimenti pospone la vita dell' anima a quella del corpo. Che se si aggiugne, che Alessandro non ritornando alle carceri espone il custode a gravissimi danni, allora molto più si deve conchiudere, che Alessandro è tenuto a stare alla giurata promessa e restituirsi alle carceri.

SCARPAZZA.

C A S O 32.°

Una madre di famiglia giura di gastigare i suoi figli colle busse, e poi non gli punisce giammai. Cercasi se questo Giuramento sia valido, se pecchi, e quando non pecchi nel non eseguirlo?

Se il Giuramento è fatto con deliberazione sufficiente di punire i figliuoli con castigo proporzionato all' età loro ed alle loro insolenze, egli è lecito e valido, e quindi non eseguendolo senza ragionevole ed urgente motivo si pecca mortalmente. La nostra madre adunque mancando al Giuramento pecca contro la religione di esso, e contro eziandio l' obbligo che ha di riprendere e coreggere la prole onde non divengano i figliuoli discoli ed insolenti. Se poi il suo Giuramento fu di punirli indiscretamente come talora si sentono dei padri che minacciano i figli di rompere loro le braccia, di schiacciare la testa, ec., allora peccò mortalmente così giurando, a meno che non sia scusata dalla mancanza di sufficiente deliberazione. S' è peccato il punire i figliuoli smoderatamente, è peccato altresì il giurare di castigarli di quella misura. Un tal Giuramento pertanto è invalido, perchè non può adempirsi senza peccato. La madre dunque, che così ha giurato, deve sostituire all' eccedente punizione il castigo discreto e proporzionato all' età, alla reità ed alla capacità dei

suoi figli, e soddisfare così al suo dovere di madre ed alle sue giurate proteste.

Trovo però di dover qui soggiungere a lume dei confessori, che d'ordinario siffatti Giuramenti dei genitori sono effetto di un cieco furore, pronunciati senza riflessione e per abito, quindi mancanti del giudizio necessario, di deliberazione e di quanto ricercasi per un valido Giuramento obbligatorio. Sono per sè stessi alle volte materia di grave peccato per la profanazione del nome di Dio, ma non inducono un' obbligazione precisa. Ecco ciò che su questo punto dice *Harbert de virt. Relig.*, cap. 4, §. 3, num. 4, e lo dice assai bene: » *Vel enim fuerunt leviter emissa, dum scilicet filii poenam non merebantur: vel revera puniendi erant, sed nimis territi sic mores correxerunt, ut punitio plus nocitura, quam profutura videatur. Namque in neutro casu Juramentum obligat: in primo quidem quia est irritum, utpote de re illicita, in secundo vero quia evidens est notabilis mutatio.* »

SCARPAZZA.

#### C A S O 33."

Giorgio essendo sfortunato al giuoco, giura di non più giocare; e Teofilo, avendo pagate varie pieggerie, e perduti i denari dati in prestito, giurò di non dar più a mutuo, di non fare più sicurtà. Cercasi se almeno in certi casi sieno validi tali giuramenti?

Al 1. Il Giuramento di non più giocare ritengono alcuni Teologi, che sia invalido, perchè come insegna S. Tommaso, 2, 2, q. 168, a. 2, il giuoco moderato appartiene alla virtù dell' Eutrapelia. Ma siccome sono necessarie molte condizioni, affinchè il giuoco sia atto di virtù, e in pratica difficilissimamente tutte si trovano, così io penso che il Giuramento di non giocare sia valido. E la cosa è evidente in Giorgio, che giura di astenersene, perchè non ha fortuna e perde. Il giuoco in lui è vizioso, perchè è di somme, od almeno è fatto con intenzione di lucrare, il che è contrario al giuoco virtuoso. Dunque il di lui Giuramento è valido. Ma e perchè il Giuramento di astenersi dal giuoco virtuoso non deve esser valido? Non è virtù l' astenersi da una lecita ricreazione per ispirito di penitenza e di mortificazione? L' uso del matrimonio è lecito, è onesto, è atto di giustizia

e di conjugale benevolenza, e ciò nullameno possono i conjugati di comune loro consenso rinunziare a quest' uso o diritto, e far voto di continenza. Per qual ragione non dovrà dirsi lo stesso anche del giuoco? Ritengo adunque, che in ogni caso il Giuramento di Giorgio sia valido, tanto se l' ha egli fatto per togliersi ad un' azione illecita, quanto per evitare le risse, le contese, la perdita del tempo, le bestemmie, ecc., che sono irreparabili d' ordinario dai giuochi, oppure per mortificare sè stesso e vivere con maggiore spirito di penitenza.

Al 2. I Giuramenti di non far sicurtà, e di non dar a mutuo, sono generalmente parlando, di lor natura invalidi. Gl' imprestiti e le pieggerie sono atti di misericordia e di carità, cui talvolta siamo tenuti sotto precetto. Se però questi Giuramenti si facciano affm di evitare il pregiudizio dei proprii figliuoli e la rovina della famiglia, sono in tal ipotesi validi, ma non obbligano sempre, perchè nell' urgente necessità del prossimo vive il precetto e cessa la loro obbligazione. Sono finalmente validi e leciti se siano fatti di non dare a mutuo e di non fare sicurtà senza previo esame, senza aver preso consiglio da persone savie e prudenti; anzi in tal caso sono ottimi Giuramenti, perchè non rigettano qualsivoglia sicurtà, ma soltanto il mutuo incauto e la sicurtà imprudente, per cui soffrono gravissimi danni le famiglie ed alle volte vanno in rovina.

S. TOMMASO.

#### C A S O 54.°

Tizio promise con Giuramento a Cajo dieci scudi senz' alcun riguardo a veruna sua promessa, e Cajo promise a Tizio altra cosa senza riguardo agli scudi dieci. Cercasi se Cajo, mancando alla sua promessa, possa Tizio tenersi a compensazione i dieci scudi?

Rispondo che no. Sebbene vi sia la promessa e l' obbligazione insieme da ambedue le parti, nondimeno la promessa di Tizio è indipendente da quella di Cajo, e quindi quand' anche egli mancando sia reso indegno di avere quanto gli fu promesso, tuttavia Iddio, che ha Tizio chiamato in testimonio, è mallevadore della sua promessa, nè merita di esserlo di una bugia, come lo sarebbe se col pretesto della compensazione non si mantenesse la fede del Giuramento. Nè osta ciò che dicono i difensori della contraria sentenza presso il

Giribaldo, cioè che essendo la compensazione una maniera di pagamento, Tizio ritenendo gli scudi dieci viene ad adempiere il suo dovere e si paga di ciò che deve avere da Cajo. Imperciocchè la promessa giurata di una cosa specifica determinata non si compie con un equivalente, ma deve essere eseguita nella stessa forma specifica. Ciò apertamente consta dal *cap. ad nostram ley. 7 de jurejurando*, in cui avendo alcuni debitori rivotato il pegno, che aveano dato al creditore con Giuramento di lasciarlo fino all'estinzione del debito, prima che il creditore fosse rimborsato, Alessandro III, scrisse all'Arcivescovo di Roano, che li costringesse colle censure ecclesiastiche a restituire il pegno fino a che il creditore sia soddisfatto. Questo pegno erano certe possessioni colle rendite di esse, ed il Pontefice decretò, che e le possessioni ed i frutti fossero dati al creditore. Ma e non bastavano i frutti ed anche un pagamento equivalente? No, perchè il Giuramento si deve osservare nella forma specifica. Per la stessa ragione adunque non può Tizio trattenersi i dieci scudi promessi con Giuramento, ma deve darli a Cajo, sebbene questi non adempia la sua promessa.

SCARPAZZA.

#### C A S O 35.°

Bernardo giurò a Sempronio suo creditore, di pagargli il debito entro quindici giorni, e Fausto giurò ad una povera zitella di darle mille scudi di dote, onde possa maritarsi. Sempronio invece concede a Bernardo la dilazione di un mese, e la zitella per una eredità divenne ricca. Cercasi: 1. Come i giuramenti cessano di obbligare? 2. Se Bernardo divenga spergiuro approfittando della dilazione accordatagli da Sempronio? 3. Se Fausto sia tenuto pel suo Giuramento a dotare la zitella?

Al 1. I giuramenti fatti agli uomini possono cessare quanto all'obbligazione in tre maniere, cioè: 1. per una notevole mutazione della materia; 2. per la condonazione fatta da quella persona, in cui favore furono emessi; 3. per l'annullazione fatta da un legittimo superiore.

La materia si dice notabilmente mutata, non solo quando diventa fisicamente o moralmente impossibile, ma allora eziandio che per

comun sentimento, o per vigore di consuetudine, od in forza di qualche regola del diritto viene considerata diversa affatto da quella che era stata giurata. Ciò sarebbe, p. e., se per adempiere il Giuramento si corresse pericolo della vita, o dell' onore, o dei beni. Si cangia pure la materia quando diventa illecita per comando del superiore, e si cangia finalmente quando cessa lo scopo totale e adeguato del Giuramento.

Per via di condonazione cessa pure l' obbligo del Giuramento. Può ciascuno rimettere e condonare ciò cui ha diritto in forza del Giuramento prestato da una persona, e questa persona in tal caso non ha più debito di osservare quanto ha giurato.

Cessa finalmente per via di annullazione fatta dal legittimo superiore: « *Ad unumquemque pertinet*, dice S. Tommaso 2, 2, q. 89, a. 9, ad 3, *irritare Juramentum, quod a sibi subditis factum est circa ea quae ejus potestati subduntur.* » È però da osservarsi: 1. Che i soli superiori possono annullare ed anche commutare i Giuramenti dei loro sudditi. Quindi il Sommo Pontefice a pien diritto annulla quegli spettanti alle cose ecclesiastiche, come di non alienare i beni della Chiesa, di non aumentare o diminuire il numero dei canonicati; ed il Vescovo annulla nella sua diocesi quei dei chierici in materia che riguarda la sua giurisdizione. Similmente i genitori annullano quei dei proprii figliuoli, i tutori quei dei pupilli, i maritati delle lor mogli, i padroni dei loro servi, ed i superiori regolari quei dei loro religiosi. Si noti però, che i parenti non possono annullare i contratti giurati dei figliuoli, che riguardano i beni loro castrensi, come pure il marito quei della moglie intorno i beni parafernali, perchè la materia di essi non è soggetta alla loro potestà. 2. Che per l' annullazione e commutazione si ricerca una legittima causa e non temeraria, la quale sarebbe senza dubbio ingiuriosa a Dio, perchè senza giusto motivo renderebbe inutile l' invocazione del suo nome.

Al 2. La dilazione concessa da Sempronio a Bernardo è una vera condonazione quanto al tempo; e può quindi servirsi di questo tempo senza divenire spergiuro. Che se Bernardo oltrepassasse il mese accordatogli dal creditore pel pagamento del debito, non sarebbe nemmeno in tale caso spergiuro, perchè essendo il Giuramento

una legge, cui impone a sè medesimo chi giura, l'obbligazione del Giuramento non si deve estendere oltre l'intenzione di chi lo fa. Siccome pertanto per la proroga concessa non è tenuto al pagamento entro il termine giurato, così colla proroga cessa quest'obbligo col consenso del debitore, nè può rivivere l'obbligo primo se non con un nuovo Giuramento, ed allora sarebbe Bernardo tenuto a pagare, non già pel primo Giuramento, ma bensì pel secondo. Bernardo adunque, ecc.

Al 3. Fausto non è tenuto a dotar la zitella, perchè cessò il fine totale ed adeguato del suo Giuramento, ch'era di provvederla della dote, essendone priva onde potesse contrarre matrimonio. Ascoltiamo S. Tommaso, che nella 2, 2, q. 100, a. 3, ad 5, così insegna: « *Ut Seneca dicit, in lib. 4 de Benef., ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneat; alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit, quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus, nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eadem conditiones non extant.* »

SCARPAZZA.

#### C A S O 36.º

Benigno giurò di vendicarsi di un affronto ricevuto col toglier la vita all'offensore: giurò Germano di far ciò ch'ora dubita se possa essere cosa buona; e giurò Ugo di dar venti scudi per sovvenire ad una povera famiglia. Cercasi a chi debbano Benigno e Germano chiedere la dispensa dal loro Giuramento, e se gli eredi d'Ugo già morto debbano soddisfare alla sua giurata promessa.

Ponendo la Chiesa per mezzo de' suoi ministri dispensare nel voto, il di cui vincolo è più stretto, per egual ragione può eziandio dispensare nel Giuramento. La ragione di dispensare nella legge e nel voto deriva principalmente da ciò, che quantunque la cosa promessa e comandata sia in sè stessa utile ed onesta, tuttavia in qualche particolare circostanza cessa di essere tale, e quindi non è più materia atta pel voto, pel Giuramento e per la legge. Allorchè pertanto vi è un giusto motivo può dispensare e commutare i giuramenti il Romano Pontefice per tutta la Chiesa, ed i Vescovi pure nelle loro rispettive diocesi, eccettuati quei giuramenti, che sono riservati alla

santa Sede, cioè di perpetua castità, d'ingresso in religione, e di uno dei tre pellegrinaggi, cioè a sacri limini, ai luoghi santi in Gerusalemme, ed al santuario di S. Giacomo in Compostella. San Tommaso 2, 2, q. 89, art. 9, ad 3, insegna che non ha luogo la dispensa, quando la materia del Giuramento è lecita ed utile, e quando non occorra cangiarla in qualche cosa migliore o di maggiore utilità. Questa dottrina è conforme a quella di Sant'Antonino, come si legge nella p. 2, tit. 10, cap. 6. Ora veniamo ai quesiti proposti.

Benigno non ha bisogno di domandar la dispensa, poichè il suo Giuramento manca di giustizia, e quindi è illecito. Alessandro III, rispondendo al Re d'Aragona, che volea la dispensa di un Giuramento consimile, disse: « *Diligens indagator potuisset facile intueri, quod non tam erat absolutio necessaria, quam interpretatio requirenda.* »

Il Giuramento poi di Germano, essendo dubbio, ha necessità della dispensa. S. Tommaso, l. l. scrive: *Quandoque aliquid sub Juramento promittitur, de quo dubium est, utrum sit licitum vel nocivum, aut simpliciter, aut in aliquo casu, et in hoc potest quilibet Episcopus dispensare.* »

Intorno ad Ugo convien osservare se la giurata promessa da lui fatta importi un' obbligazione reale o personale. S'egli ha promesso a Dio soltanto di sovvenire questa famiglia, ed affine di vieppiù obbligarsi ad effettuare la sua promessa la ha confermata con Giuramento, egli allora non ha contratto fuorchè un' obbligazione personale; se poi ha esternata la giurata sua promessa alla famiglia indigente, e fu da questa accettata; l' obbligazione sua è reale, e passa agli eredi al par degli altri pesi dell' eredità. In questo secondo caso pertanto sono tenuti gli eredi a soddisfare l' obbligazione di Ugo, e mancando non sono spergiuri, ma soltanto ingiusti, l. l., a. 2, ad 4.

S. TOMMASO.

### C A S O 37.°

Teseo assalito dagli assassini, promise con Giuramento di dar loro duecento zecchini, affinchè lo lasciassero in vita. Cercasi se scappato dalle lor mani possa chiedere la dispensa dal suo Giuramento?



I giuramenti estorti per via di violenza, di forza o di grave ingiusto timore meritano di essere sciolti da chi ne ha la legittima potestà a cagione della grave ingiuria, che soffre chi giura da colui o da coloro ai quali giura. Ciò si raccoglie dal *cap. Verum 15 de rejurando* e dal *cap. Ad audientium 4 de his quae vi metusve causa*. E S. Tommaso 2, 2, q. 98, a. 3, scrive: « *Potest tamen per auctoritatem Summi Pontificis ab obligatione etiam juramenti absolvi*, si notino le parole che seguono, *praesertim si coactus fuerit tali metu, qui cadere potest in virum constantem*. » Dunque per chiedere la dispensa è necessario un timore ingiusto e gravissimo, non già un timore leggiero, il quale non si computa per nulla. Se pertanto gravissimo è il timore, pel quale Teseo ha giurato, egli è evidente, che gli è lecito di chiedere la dispensa.

S. TOMMASO.

#### C A S O 38.°

Aliprando sa sotto segreto, che un servo ha rubato al suo padrone cento zecchini, ed ha giurato di non manifestarlo. Vede quindi, che un altro servo innocente è esposto a gran pericolo pel sospetto di tale furto. Cercasi se debba domandare la dispensa del suo Giuramento per manifestare il ladro?

Se Aliprando può liberare il servo innocente senza manifestare il vero ladro, e senza esporre la persona, cui ha fatto il Giuramento di segretezza, a maggiore od anche uguale pericolo, egli è tenuto ad osservare il suo Giuramento, nè può chiedere dispensa. Se poi pel contrario non c'è altro mezzo di liberarlo, senza però esporre a maggiore od eguale pericolo la persona, che gli ha appalesato il vero ladro sotto Giuramento di segretezza, egli deve manifestare il ladro, senza nemmeno chiedere dispensa dal Giuramento, perchè il segreto non può obbligarlo contro la carità ad altri dovuta. Tale è la sentenza di S. Tommaso espressa, 2, 2, q. 89, a. 9 ad 3, in questi termini: *Quandoque illud, quod cadit sub Juramento promissorio, est manifeste repugnans justitiae, vel quia est peccatum, sicut cum aliquis jurat se facturum homicidium, vel quia est majoris boni impedimentum .... Tale Juramentum DISPENSATIONE non indiget: sed in primo casu tenetur tale Juramentum non servare.* »

S. TOMMASO.

## CASO 37.°

Maurizio per timor grave ed ingiusto mena Tecla per moglie, e giura di non reclamare contro tale violenza. Cercasi se questo Giuramento obblighi a non reclamare?

Se Maurizio ha giurato di congiungersi con Tecla senza reclamare, non è tenuto ad osservare il suo Giuramento, perchè, come insegnano i Teologi col Sanchez, gli sponsali estorti con grave timore ingiusto sono per diritto invalidi, e quindi nemmeno il Giuramento può esser obbligatorio. Difatti il Giuramento non obbliga quando vien usato in conferma di quei contratti che dal diritto comune sono dichiarati invalidi e nulli a favore del ben comune: ma così è che gli sponsali, ed i susseguenti matrimonii sono di questi contratti che riguardano il comun bene: dunque in tai casi il Giuramento non apporta veruna obbligazione. Contuttociò essendovi dei Teologi presso il Sanchez medesimo, che insegnano, che tali sponsali non sono invalidi in forza del diritto, ma sono ad annullarsi dal giudice, egli è evidente che in pratica deve seguirsi la dottrina di Sant' Antonino, del cardinale Gaetano e d' altri, i quali vogliono, che nell' addotta ipotesi debba Maurizio impetrare del suo Giuramento la dispensa.

Se poi Maurizio ha giurato di rimettere totalmente l' offesa ricevuta colla violenza, dico, che deve adempiere il suo Giuramento. E per verità il Giuramento è sempre valido tutte le volte che la promessa è lecita e può farsi senza peccato, leggendosi nel *cap. 2, de pactis in 6*, e nel *cap. Cum contigat* doversi osservare quei giuramenti che *non vergunt in dispendium salutis aeternae*. Tale è per appunto il rimettere, e non denunciare l'ingiuria sofferta, dunque, ecc. Nulladimeno se l'osservanza del Giuramento di Maurizio fosse per produrre gravi sconcerti, e danni considerabili, allora il Giuramento non l'obbligherebbe e potrebbe chiedere la dispensa, anzi sarebbe cosa sicura il domandarla.

SCARPAZZA.

## CASO 38.º

Giustino è debitore di cento ducati a Matteo, il quale gli minaccia di farlo carcerare se non gli paga annualmente dieci ducati di usura, finchè abbia estinto il suo debito. Giustino, che non può soddisfare la somma, spaventato dalle minacce del creditore promette con Giuramento l'usura. Cercasi se il timore della prigione confermi il Giuramento di Giustino?

Rispondo che no, perchè sebbene Matteo sia indegno, che gli venga mantenuta la fede del Giuramento, tuttavia il Giuramento deve essere osservato per riguardo a Dio, perchè, come insegna S. Tommaso, 2, 2, q. 89, a. 7: « *Magis debet malum temporale sustinere, quam tale Juramentum non adimplere.* » Si aggiunge all'esposto, che il Giuramento è di cosa lecita, poichè, come insegna lo stesso santo Dottore, nella q. 78, art. 4: « *Qui accipit pecuniam sub usuris non consentit in usurarii delictum, sed utitur eo, ut accipiat mutationem quae bona est.* » Quindi è che Alessandro III, nel cap. *Debitores* decretò, che quelli che « *usurarum solutione juraverunt, cogantur reddere Domino Juramentum.* » Giustino adunque è tenuto ad adempiere il Giuramento.

MONS. CALCAGNO.

## CASO 39.º

Fabio si obbligò con Giuramento di comprare il vino che avea Teseo in una certa botte, supposto che sia vecchio. Si accorge di poi che il vino era nuovo, ma di miglior qualità di quello sarebbe stato il vecchio. Cercasi se sia tenuto ad adempiere il suo Giuramento?

Insegnano comunemente i Teologi, che intorno i Giuramenti fatti nei contratti è necessario osservare se l'errore cada sulla sostanza della cosa, oppure sulla qualità della medesima, e dicono, che quando l'errore è intorno alla sostanza, il Giuramento non obbliga, ma bensì tiene ed obbliga se versa sulle qualità. La ragione si è perchè versando l'errore sulla sostanza, vi ha l'inganno così, che la persona non vi presta il pieno suo assenso, nè quindi può sussistere la promessa ed il Giuramento; laddove quando l'errore è sulle qualità

od accidenti, non impedendo il legittimo consenso, sussiste sempre la promessa ed il Giuramento. Da ciò pertanto si deduce, che Fabio non è obbligato a mantenere la data fede, avvegnachè giurò di comprare il vino vecchio, e non il nuovo, il che cade sulla sostanza e non sulle qualità accidentali del vino medesimo. Dunque è sciolto dal Giuramento. Così il Patuzzi, *de Decal. praecept.*, part. 2, c. 9, n. 9 et 10.

MONS. CALCAGNO.

## GIURISDIZIONE



Col nome di Giurisdizione intendiamo quella legittima autorità, che risiede nei superiori, in forza della quale possono reggere quei che hanno soggetti, dirigendoli dietro le norme dell'equità e della giustizia, come lo esige la necessità ed il tempo, o coll'emanare nuove leggi, o col punire i violatori delle medesime, o col conservare nei sudditi la tranquillità e la pace. Vien quindi definita dal Polmano, *Brev. Theol. p. 1, n. 496*, con queste parole: « *Est legitima potestas gubernandi subditos jus dicendo, ferendo leges, coercendo refractarios, et puniendo transgressor.* »

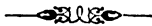
Siccome due poteri ha Iddio istituiti sulla terra, l'uno che dirige gli uomini nei doveri della religione e l'altro in quei della società, così si riconoscono principalmente due specie di Giurisdizione, cioè la prima che dicesi spirituale, la quale appartiene alla Chiesa, e l'altra che appellasi civile, che appartiene allo Stato. Quella viene amministrata dal Sommo Pontefice principalmente e dai vescovi, non che dagli altri sacri ministri, cui viene commessa; e questa dal Sommo Imperante, e dalle magistrature, cui viene concessa.

Tanto la Giurisdizione spirituale, quanto la temporale può essere ordinaria, e delegata, o suddelegata. Giurisdizione ordinaria, che può dirsi anche legale, è quella di cui è rivestito quegli, ch'è decorato della dignità, cui la Giurisdizione è annessa, come è nel Vescovo, nel parroco, ec. Giurisdizione delegata si appella quella che viene esercitata per commissione di quegli che ha la Giurisdizione ordinaria, come avviene nel semplice sacerdote approvato per udire le confes-

sioni. Giurisdizione finalmente suddelegata si dice quella che viene accordata da quegli che ha la Giurisdizione delegata con facoltà di conferirla ad una terza persona.

Nel foro si ammette un'altra distinzione di Giurisdizione, l'una cioè che si appella volontaria ed altra contenziosa. La prima suol dirsi eziandio graziosa, ed è quella che si esercita senza formalità di giudizio, non essendovi attore e reo, od essendovi soltanto una sola parte, e l'altra è quella in cui si osserva l'ordine stabilito dalla legge, vi sono le parti tra sè contendenti, ed il giudice secondo la legge decide e pronuncia la sua sentenza.

## G I U S



S. Isidoro di Siviglia, *ethymol.*, lib. 5, cap. 3, vuole che il vocabolo *Gius* abbia origine da *giustizia*, e vi sono altri, i quali opinano, che nasca piuttosto dal verbo latino *jubere*, e provano questo loro parere dicendo, che gli antichi chiamavano il *Gius* col nome *jusa* o *jussa*, perchè il *Gius* conteneva quello che il popolo avea ordinato, *Fest. de verb. signif.*, lib. 10, verb. *jussa*. Da qui è che *Gius* non esprime una cosa sola, ma ammette più sensi o significati. Egli vien preso per esprimere ciò ch'è buono e giusto e conforme alla retta ragione, per indicar l'arte stessa che ci fa conoscere il buono ed il giusto, e per significare il potere che ha taluno di avere o ritenere una qualche cosa. Quindi in quest'ultimo senso si dice *Jus ad rem* e *Jus in re*, per indicare col primo il *Gius*, che ha taluno di avere una cosa, e col secondo il possesso che ha di essa. Colla parola *Gius* inoltre, per omettere altri significati, s'intende lo studio di quella scienza che abbraccia le leggi e le regole, delle quali gli uomini si servono per conoscere le cose giuste e le ingiuste, e questa scienza, che può dirsi scienza della giustizia, si appella giurisprudenza. Da tuttociò ognun vede che gli insegnamenti di Domno sono troppo ristretti ed in qualche parte lontani dal vero.

Preso il nome di *Gius* nell'ultimo da noi riferito significato, è da dirsi, che le scuole non solo dividono lo studio del *Gius* in ecclesia-

stico e civile, come pronunciò Domno, ma che vi premettono alcune altre distinzioni, desunte dalla origine delle leggi che insegnano. E, in primo luogo, saggiamente riflettono, che Iddio come supremo legislatore dettò delle leggi, e concesse alle autorità da lui istituite fra gli uomini il potere di emanarne, e riferiscono, che essendo di due sorta le leggi, altre divine ed altre umane, si deve principalmente distinguere il Gius in divino ed umano. Siccome poi Iddio dettò le sue leggi o col mezzo della retta ragione, o con quello della scritta rivelazione, così dividono il *Gius divino* in *Gius naturale e delle Genti* ed in *Gius positivo*. Venendo poi al *Gius umano* dicono, che doppio essendo il potere da Dio stabilito fra gli uomini, altro che riguarda il bene loro spirituale, ed altro che tende al loro bene temporale; per questa stessa ragione deve dividersi doppiamente il Gius, che da questo doppio potere discende. Il bene degli uomini spirituale è affidato alla Chiesa, e quindi le leggi ch'essa emana si appellano *Gius ecclesiastico*, oppure *canonico*, perchè essa abborrisce il nome *legge* e si serve invece della voce *Canone* che vuol dir regola, ovvero anche *Pontificio*, essendo il Sommo Pontefice capo visibile della Chiesa, da cui principalmente le leggi vengono create e stabilite. Siccome poi il bene temporale degli uomini dipende dal Sommo Imperante, se lo Stato è diretto da un governo monarchico, oppure dagli ottimati, s'è aristocratico o repubblicano, ovvero dal popolo, se è democratico, così il Gius che da questi deriva si appella generalmente *Civile*, e può dirsi anche *Imperiale* allora che appartiene allo Stato monarchico e che dal Sommo Imperante viene prescritto. Due altre divisioni ci danno inoltre i giuristi. La prima si è che il Gius è o privato o pubblico; la seconda, che è o espresso o tacito. Dicono Gius privato quello che riguarda l'utilità ed i vantaggi degli uomini in particolare, ed appellano pubblico quello che tende al bene comune, ond'è che egregiamente fu detto, che il Gius privato ordina la parte colla parte ed il pubblico ordina il tutto colla parte e la parte col tutto. Dicono Gius espresso quello che è scritto, e tacito quello che non è scritto e dipende soltanto da una legittima consuetudine. Questa ultima distinzione era stata conosciuta perfino da Aristotele, poichè chiamò il Gius *secundum scripta et secundum mores*.

## GIUS NATURALE



Il Gius naturale è il complesso di quei precetti, che, come scrive l'Apostolo ai Romani, 2, 15, sono stati scritti non in tavole di pietra, ma nel cuore stesso dell'uomo. Questo Gius pertanto viene comunemente definito, come può vedersi preso l'Heineccio, *de Jure Nat. et Gent. lib. 1, cap. 1, §. 12*. L'unione o complesso delle leggi promulgate da Dio agli uomini col mezzo della retta ragione: « *Jus naturae est complexio legum ab ipso Deo immortali generi humano per rectam rationem promulgatarum.* » È detto *per rectam rationem*, onde significare, che il lume della ragione è il mezzo, per cui l'uomo giugne a conoscere questi divini precetti e queste leggi, che si dicono naturali, perchè nascono coll'umana natura e da essa sono inseparabili. Non è però la ragione oscurata dalla colpa del primo uomo il mezzo sufficiente per conoscere queste leggi divine, ma bensì quel lume di ragione, che fu da Dio infuso nell'uomo innocente, e che in lui restò fino alla sua fatale caduta. Imperciocchè la fede c'insegna, e ci convince ancor la ragione, che l'intelletto dell'uomo fu per la colpa coperto di tenebre, ond'è, com'insegnano sapientemente non pochi Teologi, che vi sono molti precetti naturali, che abbiamo conosciuti col mezzo della rilevazione, alla cui conoscenza non saremmo giunti giammai senza di essa, e bastano di ciò a convincerci gli errori, ne' quali sono caduti coloro che, trascurata la rivelazione, si sforzarono di pervenire a rilevare i dettami della natura coi soli lumi della ragione. La retta ragione adunque è il mezzo, per cui l'uomo perviene alla conoscenza di quelle leggi che Iddio ha indelebilmente scritte nel di lui cuore.

Avverte saggiamente monsig. Liruti, *Appar. ad jurispr., lib. 1, Dissert. 1, §. 2, num. 8*, che non pochi errarono nello stabilire il principio e la norma, da cui la ragione deduce i precetti del Gius di natura. Noi però diremo coll'Heineccio, *lib. 1, cap. 3, §. 61*, che questo principio o norma o deve essere dentro di noi, o fuori

di noi. Dentro di noi se mai fosse, egli non potrebbe essere fuorchè il nostro intelletto o la stessa nostra volontà. Ma così è, che nè il nostro intelletto nè la nostra volontà può essere norma certa, costante ed immutabile; dunque dev'essere fuori di noi. Ora se fuori di noi non v'ha altri, che Dio, il cui impero noi siamo tenuti a conoscere, e da cui solo ci vengono per la retta ragione promulgate le sue leggi; dobbiamo asserire, che la sola di lui volontà dev'essere la norma delle umane azioni, ed il principio unico di ogni Giustizia.

Da qui è pertanto, che passando sotto silenzio i varii principii che vengono su questo punto stabiliti, ci pare di poter sostenere, che per norma costante ed immutabile, da cui la retta ragione deduce le sue conseguenze, si debba ammettere quel detto: *Naturalis ordo servandus est*; cioè, come saggiamente lo illustra Giovanni Francesco Finetti nell'aurea sua opera *de Principiis Jur. Natur. et Gent.*, lib. 7, cap. 6, che tutti gli affetti dell'animo e tutte le azioni devono tendere a far sì, che l'ordine da Dio stabilito alla natura abbia ad essere inviolabilmente conservato. Infatti ammesso questo principio la ragione ne deduce, che la pietà, la giustizia, la temperanza, la moderazione e tutte le altre virtù concorrono a mantenere l'ordine da Dio voluto, e che queste per conseguenza devono seguirsi dagli uomini e praticarsi, e che, pel contrario, opponendosi a questo ordine, non devono se non fuggirsi ed odiarsi. Questo principio è anche conforme a quanto c'insegnano i Santi Agostino e Tommaso. Abbiamo detto che dovendo ricercare questo principio fuori di noi, non può essere desso se non la volontà di Dio. Ora dice S. Tommaso, che la legge di natura non è che una partecipazione della legge eterna: *participatio legis aeternae*, e dice Sant'Agostino, che la legge eterna è la stessa volontà di Dio, la quale comanda, che si conservi l'ordine naturale, e vieta il turbarlo: « *Voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*. Chi dunque non deve riporre il principio del Gius di natura nella proposizione: *Naturalis ordo servandus est*?

Vi sono non pochi, che fanno consistere questo principio nell'amore, siccome l'amore è quello, per cui l'uomo pensa ed agisce. Ma siccome l'amore non è nè giusto nè sauto, se non quando è ordiuato;



così egli non può essere principio del Gius di natura, ma deve dipendere da altro principio, dal quale si conosca s'è ordinato, o s'è inordinato. Quindi è che dell'amore appunto scrive Sant' Agostino, *lib. 1, de Doctrin. Christ., cap. 27*: « *Ille juste, et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est: ipse est autem, qui ordinatum dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut aequè diligat quod minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius, quod aequè diligendum est.* » Che se l'amore è ordinato allora, ch'è secondo il principio di conservar l'ordine naturale, ne segue per legittima conseguenza, che la norma per cui la ragione conosce i precetti di natura non può essere l'amore, ma bensì la conservazione dell'ordine naturale: *Naturalis ordo servandus est.*

### CASO UNICO.

Filippo insegna, che il Gius naturale è soggetto a variazioni, come in pratica si scorge in alcuni precetti da tutti conosciuti, che proibiscono, p. e., l'uccidere, il rubare, ecc. Cercasi: 1. Se la dottrina di Filippo sia vera? 2. A quante classi si riducano i doveri, che nascono dal Gius di natura?

Al 1. La dottrina di Filippo non può assolutamente esser vera. Come mai può essere soggetto a mutazioni il Gius di natura? S'egli deriva da Dio, ne viene, ch'ammettendolo mutabile, va ad essere mutabile lo stesso divino suo autore, e s'è la stessa sua volontà santissima e sapientissima, ne segue, ch'avendo comandato ciò ch'è buono e giusto nei precetti della natura, è impossibile che ordini il pessimo e l'ingiusto, come avvenire dovrebbe ammettendo per mutabile questo Gius. Questo Gius adunque non può cangiarsi per parte del suo autore, ed ugualmente non può cangiarsi per parte dell'uomo. Per dare all'uomo norme diverse, convien che muti natura, poichè essendo i precetti di natura conformi alla natura, egli è chiaro, che precetti diversi non sarebbero se non incongrui ed opposti al suo bene ed alla sua felicità. Inoltre una sola essendo la retta ragione, per cui l'uomo conosce questi precetti, non può questa sotto un diverso aspetto rappresentarli, ed essendo dessi la stessa verità

ne segue pure che per mutarsi convien, che si cangino nella falsità. Falsa è dunque del tutto la dottrina di Filippo, e per convincerlo di vantaggio basta che legga ciò che scrive Tullio Cicerone nel suo *lib. 3, de Repub.*, le cui parole chiamate da Lattanzio *Inst. Div.*, *lib. IV, cap. 8*, quasi divine, crediamo opportuno di riferire. « *Est quidem vera lex, dic' egli, recta Ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hoc aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per Senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Neque est quaerendus explana- tor, aut interpres ejus alius. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes, et omni tempore, una lex et sempiterna, et immutabilis continebit. Unusque erit communis quasi ma- gister, et imperator omnium Deus. Ille legis hujus inventor, discepta- tor, lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis adspen- nabitur. Hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi coetera supplicia, quae putantur, e fugerit.* »

Ma dirà forse Filippo, che vi sono alcuni precetti del Gius di natura, i quali sembrano soggetti a mutazione. Abbiamo, p. e., il pre- cetto di non ammazzare, eppure allorchè si tratta di difendere la pro- pria vita, e che non ci resta altro mezzo fuorchè l'uccisione dell'ag- gressore, non è proibito di ucciderlo. Parimenti è proibito il furto, ma trovandosi in estrema necessità il furto è lecito. Dunque il Gius di natura è mutabile. Eppure l'argomento di Filippo punto non prova il suo asserto. Imperciocchè non si cangia il Gius, ma la materia, non la forma della legge, ma l'obbietto. Posti i due esempi sovrac- cennati, non è egli vero, che sempre ha luogo il principio *Naturalis ordo servandus est*? Quando posso salvarmi senza uccidere, quando posso sostenermi senza rubare, mi è proibito e l'uccidere ed il ru- bare; ma qualora perdo la vita se non uccido, e se non rubo, io sono tenuto per conservare l'ordine di natura, che incomincia da me stes- so, e ad uccidere, ed a rubare. Il principio e la legge sono dunque immutabili, e si cangia la materia e l'obbietto, e secondo la materia e l'obbietto anche il Gius detta le sue norme. Falso è dunque, ripeto, l'insegnamento di Filippo.

Al 2. I doveri che nascono dal Gius di natura, vengono comunemente divisi in tre classi. Nella prima si ripongono quei che riguardano Iddio, nella seconda quei che riguardano noi stessi e nella terza quei che riguardano gli altri uomini. I doveri nostri verso Iddio si uniscono in richiamarci ad amarlo con divozione e con obbedienza, vale a dire a riconoscerlo come il solo essere perfettissimo, supremo nostro creatore e benefattore, e quindi ad adorarlo con ossequio interno ed esterno. I doveri verso noi stessi ci obbligano alla conservazione di noi medesimi, e ad attendere alla vera felicità. Quei finalmente che il prossimo riguardano, ci conducono ad amare gli uomini con quell'amore medesimo, con che amiamo noi stessi, e perciò a far loro quel bene, che desidereremmo, che a noi venisse fatto, ed a togliere loro quel male, che da noi medesimi vorremmo tolto. Quindi questi stessi doveri vengono anche divisi in altre tre classi, cioè altri vengono chiamati *perfetti* od assoluti, altri *ipotesici* ossia condizionati, ed altri *imperfetti* o non assoluti. I primi diconsi di giustizia, gli ultimi di beneficenza, ed i secondi, ora sono di giustizia, ed ora di beneficenza secondo l'oggetto sotto cui si presentano. I doveri di giustizia obbligano sempre, nè ammettono eccezione, come sono l'adorar Iddio con culto interno ed esterno, conservare sè stesso, soccorrere il prossimo nell'estrema necessità. Gl'ipotesici obbligano secondo l'aspetto sotto cui ci presenta il loro oggetto, p. e., non si possono omettere certi contrassegni del divino culto non ordinati da alcun precetto se ne derivi un grave scandalo nel prossimo, come Daniele non tralasciò di rivolgere le sue preghiere in certe ore verso Gerusalemme, sebbene il re lo avesse proibito: si deve rubare al prossimo ove si tratti di conservare la vita, ecc. I doveri in fine imperfetti ossia di umanità e di beneficenza sono quei, che non possiamo omettere senza opporsi ai naturali sentimenti di compassione, ed a cui siamo tenuti tutte le volte che in poter nostro sta di adempirceli, come sono il dispensare ai bisognosi ciò che ci sopravvanza, convertire in vantaggio del prossimo quelle cose, che presso noi sono per perire, sovvenire ai nostri simili col consiglio, colla protezione, cogli ajuti, ecc.

MONS. CALCAGNO.

## GIUS DELLE GENTI



Il Gius delle genti, secondo il Diritto Romano, può definirsi col Selvaggio, *Inst. Canon. lib. 1, tit. 1, num. 11*, lo stesso Gius naturale applicato alla vita sociale dell'uomo, ed ai negozj tanto pubblici, che privati delle società, e delle genti costumate tra sè unite col legame di un amore ordinato: « *Jus naturae vitae hominis sociali, et negotiis tam publicis quam privatis societatum, integrarumque gentium ordinati amoris vinculo conjunctarum adplicatum.* » Infatti nelle Istituzioni di Giustiniano, *lib. 1, tit. 2, §. 1*, si legge. che questo è quel Gius, che la ragione stessa ha stabilito fra gli uomini, e che viene egualmente osservato da tutte le genti: « *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocaturque Jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utantur.* » Si dice pertanto 1. *Jus naturae* perchè questo Gius non deve desumersi da quegli istituti, che si stabiliscono i popoli, ma da quello che detta la ragione naturale, ossia dalla conoscenza dell'onesto, e del turpe, del giusto, e dell'ingiusto, ch'è insita nell'animo degli uomini, nel che il Gius delle genti si distingue dal Gius umano, ed è lo stesso, che il Gius di natura. Si dice 2. *vitae hominis sociali et negotiis* per distinguerlo dal semplice Gius di natura, il quale serve a dirigere l'uomo con sè stesso, e questo a dirigerlo nella società, ed intorno a quelle cose, che ha comuni cogli altri tanto pubbliche come private. Si dice 3. *integrarum gentium* per dinotare, che a stabilire che un precetto sia del Gius delle genti, non è necessario di osservarlo in pratica presso tutti i popoli, ma basta, che convengano nello stesso principio le genti più colte, poichè, come riflette assai bene Aristotile, 1, *polit.* 5, la natura in queste fa sentire le sue voci, e non in quelle persone, che soffocano i suoi dettami colla depravazion dei costumi. Si dice finalmente *ordinati amoris vinculo conjunctarum*, perchè l'amore è quello che unisce i popoli, e non v'ha amore dove esso non è ordinato secondo

il principio di Gius di natura, e dove l'amore non è ordinato ivi per conseguenza non v' ha unione, ma bensì la corruzion dei costumi. Vi sono poi di quelli, che il Gius delle genti distinguono in pubblico ed in privato, ed attribuiscono al primo questo nome di Gius delle genti, e non al secondo contro ciò che abbiamo nei *Digesti de just. et jur.* §. 2, *in fin.* Ritenendo anche questa distinzione diremo piuttosto, che il Gius delle genti pubblico comprende quegli uffizii che riguardano le nazioni diverse fra di loro, come sono l'uso d'imbasciate, delle negoziazioni, dei trattati di pace, e di tutti i modi coi quali i principi ed i sudditi mantengono il commercio, e le altre corrispondenze coi loro vicini; e che il privato contiene quelle regole, con cui si dirigono i sudditi fra di loro, tra le quali entrano quelle che riguardano i contratti, le vendite, i fitti, le società, il deposito, ecc., che sono in uso presso tutte le nazioni.

#### C A S O U N I C O .

Eugenio domanda se sia obbligato ad obbedire alle leggi della città ove abita. Qual sarà la risposta?

Per rispondere a questo quesito premetteremo, che gli uomini si unirono in società dietro i dettami della ragione, che loro consigliò questa unione per aversi ad essere reciprocamente o di ajuto o di difesa. In ogni società devono esservi delle norme, secondo le quali ogni membro è obbligato a vivere e a prestar la sua opera; ed è quindi, che in ogni società è necessario, che vi sia chi presiede, e chi come suddito obbedisca. Così egregiamente Apulejo *de hab. dot. Plat. II*, dicendo: « *Civitatem esse conjunctionem inter se hominum plurimorum, in quibus sint regentes alii, alii deteriores conjuncti inter se concordia, atque inde sibi opem, atque auxilium deferentes, iisdem legibus, rectis tamen, officia sua temperantes.* » Nessuno pertanto può essere membro di una società senza obbligarsi ad osservare le leggi di essa, e subito che ricerca d'entrarvi, e viene ammesso, egli presta il suo assenso a quanto la società ha adottato. Questo assenso può essere o espresso, o tacito, o presunto. È espresso quando con significazioni esterne si obbliga la persona di osservare certi patti, o leggi,

come fecero i primi, che si unirono e fabbricarono le città; è tacito quando taluno entra volontariamente nella società, poichè tacitamente in questa ipotesi si obbliga di obbedire alle leggi e ad adempiere il dovere di membro della stessa società; è presunto, allorchè essendo la persona incapace di prestare in qualunque modo il suo assenso si presume, che vivendo nella società, non voglia altrimenti se non quello ch'è ad essa di vantaggio, come sono i figli minorenni, dei quali si presume, che non vogliono pel loro bene separarsi dai loro parenti, che procurano il loro interesse sì in riguardo alla loro conservazione, come in riguardo alla loro educazione. Chi pertanto arrivato alla età non più soggetta al patrio potere, resta nelle città in cui si trova od entra in altra città lasciata la patria, tacitamente assente a quanto dai cittadini od abitanti del luogo è stato adottato, e si obbliga insieme di sostenere i pesi, ed adempierne le obbligazioni. Ora venendo al quesito proposto, chi mai potrà dispensare Eugenio dalla osservanza di quelle leggi, che sono state fissate e stabilite nella città, in cui spontaneamente traslatò il suo domicilio? Tacitamente non vi prestò il suo assenso? Pecca dunque Eugenio tutte le volte, che di obbedire trascura alle leggi, ed ai patti, che sono stati stabiliti pel vantaggio delle genti, che in essa città traggono la loro vita, poichè volendo essere membro di quella società, si è volontariamente obbligato a sottostare a tutte quelle leggi, che pel proprio vantaggio ha creduto quel popolo di stabilirsi.

MONS. CALCAGNO.

## GIUS DIVINO POSITIVO



L' Heineccio nei suoi Elementi di Gius civile secondo le Istituzioni di Giustiniano, lib. 1, tit. 2, §. 42, così definisce il Gius positivo: « *Quod per sacras litteras promulgatum ex recta ratione sola non innotescit, vel humano generi commune, vel genti Judaicae proprium est*; e soggiunge: *hinc in universale, et particolare distingui solet.* » Egli è dunque quel Gius, che l'uomo non conosce per la sola retta ragione, ma che fu promulgato per mezzo delle sacre Scritture.

Questo Gius od è comune a tutti gli uomini, ed in questa parte è universale; od è proprio della sola nazione degli Ebrei, e da questo canto è particolare. Tre specie pertanto di precetti comprende questo Gius; altri, che diconsi giudiziali, altri ceremoniali, ed altri morali. Ciò è chiaro da quel testo del Deuteronomio, *cap. 51*, ove disse Dio: « *Loquar tibi omnia mandata mea, et Coeremonias, et Judicia.* »

I precetti giudiziali riguardavano il civile governo degli Ebrei, poichè Iddio gli avea per sè stesso segregati secondo ciò che leggiamo nell'Esodo, *18, 5*: « *Eritis mihi in peculium de cunctis populis, et vos eritis mihi in regnum,* » ed egli medesimo li reggeva, ond' è che il loro governo viene da non pochi scrittori chiamato *Teocratico*, ossia governo di Dio. Infatti quando Samuello si lagnò col Signore, perchè gli Ebrei non volean più essere retti dai Giudici, ma volevano un Re, ebbe da lui in risposta, come abbiamo nel libro *I de' Re, cap. 8, v. 7*: « *Non te abjecerunt sed me, ne regnem super eos.* »

I precetti ceremoniali stabilivano i sacri riti spettanti al culto, ed ai sacrificii, in tal modo però, che adombravano il Redentore futuro, ond' è, che l'Apostolo Paolo scrisse agli Ebrei, *cap. 10, v. 1*: « *Umbra habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum, per singulos annos eisdem ipsis hostiis, quae offerunt indesinenter, nunquam potest accedentes perfectos facere.* »

Finalmente i precetti morali sono gli stessi precetti del Gius di natura, i quali perchè soffocati dagli Ebrei nell' intimo del loro cuore colla depravazione dei loro costumi, furono da Dio solennemente promulgati sul Sinai e dati agli Ebrei stessi col mezzo di Mosè incisi sopra due tavole di pietra. Nella prima tavola v' erano i tre primi, che riguardano Iddio, e nella seconda gli altri sette, che sono riferibili agli uomini.

Da tuttociò è facile di raccogliere quale Gius divino positivo dir si debba universale, e qual particolare. I precetti morali, come precetti di natura, riguardano tutto il genere umano, e questo è il Gius universale, ed in particolare poi comprende le altre due classi di precetti, cioè i giudiziali e ceremoniali.

I precetti dati da Dio nell' antico Testamento non obbligano punto i Cristiani. Ciò si raccoglie da quel detto dell' Apostolo ai Galati, *3*:

« *Lcx enim Poedagogus noster fuit in Christo.* » E lo stesso Apostolo scrivendo agli Ebrei, *cap. 10*, apertamente ci disse, che Gesù Cristo abrogò l'antico sacerdozio, per istabilire il nuovo: « *Qui aufert primum, ut sequens statuat.* » I ceremoniali precetti cessarono adunque colla cessazione dell'antico Sacerdozio, e cessarono parimenti i giudiziari, poichè la Chiesa non essendo più per essere composta di una sola nazione, come era quella degli Ebrei, ma dovendo abbracciare tutte le nazioni, non potea avere un solo codice di leggi civili, onde reggersi, ma avea mestieri di tanti codici quante sono tutte le nazioni, essendochè, come egregiamente riflette il Selvaggio, *Instit. Canon. lib. 1, tit. 1, n. 23*: « *Quisque populus peculiare habet mores, et disciplinam, ac proinde peculiare habere debet civiles leges, et judiciorum formulas.* » Che se poi vogliamo soggiungere qualche cosa intorno i precetti morali, dobbiam dire, ch'essendo questi, come abbiamo accennato, gli stessi precetti del Gius di natura, i quali sonó immutabili, obbligano i Cristiani non già come sono scritti nell'antico Testamento, ma in quanto sono precetti di natura. Quindi è, che di questi precetti disse Gesù Cristo, *Matth. 5, 17*: « *Nolite putare, quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere sed adimplere ... Jota unum aut unus apex non praeteribit a lege.* » Ed il Catechismo Romano, *p. 3, cap. 1, n. 3*, insegna: « *Certissimum est non propterea his praeceptis parendum est, quod per Moysen data sint, sed quod omnium animis in genita, et per Christum Dominum explicata sunt et confirmata.* »

Nè si dica, che gli Apostoli stessi nel secondo Concilio decretarono, che dovessero i primi fedeli astenersi dalle carni immolate agli idoli, dal sangue, e dal soffocato, come era prescritto nella legge di Mosè, e che quindi si dee ritenere, che i precetti antichi obbligano in qualche parte anche i Cristiani. Imperciocchè per tre motivi ciò fecero gli Apostoli in quella circostanza vale a dire: 1. pel rispetto dovuto all'antica Chiesa; 2. affinchè gli Ebrei convertiti alla fede di Gesù Cristo non credessero di passare ad una legge del tutto diversa; 3. per allontanare il pericolo dell'idolatria collo scandalo dei pusilli. Non è dunque da dirsi, che gli Apostoli abbiano inteso, che siano in ogni tempo tenuti i Cristiani all'osservanza delle leggi Mosaiche. Anche San Paolo infatti circumcise Timoteo, e si deve perciò



inferire, ch'è necessaria la circoncisione? Anzi è concorde l'opinione dei Teologi, che non solo non obbligano i precetti giudiziali e cerimoniali, ma che i cerimoniali sono anche mortiferi. Essendo simboli di Gesù Cristo venturo, egli è evidente, che praticandoli o tenendoli necessarii si viene a negare la venuta del Redentore. Quanti eretici non vi furono condannati dalla Chiesa, perchè ammettevano obbligatoria la legge di Mosè? Gesù Cristo ordinò ai suoi Apostoli, che predicassero la sua dottrina in tutto il mondo; egli volle che fossero scritti i suoi detti ed i suoi fatti nei quattro Evangelj, e che i suoi precetti fossero parimenti scritti negli altri sacri libri, che cogli Evangelj compongono il nuovo Testamento, egli stabilì la sua Chiesa per depositarla, custode e maestra delle sue tradizioni: ecco le fonti del Gius positivò divino, cui sono tenuti i Cristiani discepoli di lui, e della legge sostituita a quella che dicesi di Mosè.

Non si può negare, che parecchie leggi cerimoniali dell'antico Testamento non si veggano praticate nella Chiesa, come pure tra le leggi Romane si veggono comprese alcune giudiziali, il che vien notato da Pietro Pitteo nell'aureo suo libro *Collatio legum Mosaicarum cum Romanis*. Fra quelle che si riscontrano nella Chiesa, il Zallvein *Principior. Jus Eccles.*, tom. 1, pag. 138, e l'Autore del libro *Principior. jur. Publ. Eccl. justin. Febron.*, cap. 1, §. 13, annovera le ferie, le solennità, le dediazioni di Templi, l'erezione e consecrazione degli altari, le vesti sacre, l'incenso, il canto dei salmi, le lampade, l'acqua benedetta, le benedizioni, le unzioni, le obblazioni delle decime, e delle primizie. Ma queste discipline cadono sotto precetto divino, come quelle che si leggono comandate nei sacri libri della vecchia alleanza? No certamente, e quindi egregiamente risponde il citato Zallvein: « *Leges istae non habent vim obligandi vi institutionis divinae, quae cessavit, sed vi auctoritatis Ecclesiae eas libere adoptantis.* » La legge antica ha cessato, e se alla Chiesa piacque di adottarle, non portano un'obbligazione maggiore di quella che la Chiesa ha voluto attribuirle.

## CASO UNICO

Il parroco Antonio insegnò, che i cerei ed i lumi si adoprano per divino precetto nei sacri riti. Insegnò egli bene?

Se Antonio insegnò che i cerei ed i lumi si adoprano nei sacri riti per divino precetto, poichè questi trovansi comandati nell' antico Testamento, egli ha errato, e quindi il suo insegnamento è falso, come manifestamente si scorge da quanto abbiamo detto. Se poi Antonio spiegando il precetto della Chiesa di usar i lumi nei sacri riti ha soggiunto, che questi erano ordinati da Dio agli Ebrei, e col precetto divino ha voluto dimostrare quanto ragionevoli siano le disposizioni della Chiesa, egli non solo non ha errato, ma anzi ha spiegato quella dottrina nel modo, che deve essere esposta dal parroco. I precetti del Gius giudaico, dice assai bene monsignor Liruti, *Appar. ad Jurisprud.*, lib. 1, diss. 2, §. 1, n. 7, possono addursi in esempio sì per conciliare il rispetto ben dovuto alle istituzioni della Chiesa cristiana, sì per accrescere le prove di qualche opinione, allorchè non è concorde il sentimento degli Autori. Quantunque abbiano cessato quelle leggi, nullameno sono sempre leggi di quel Legislatore, ch' è la fonte ed il donatore di ogni sapienza e prudenza. Quindi anche il Fleury, *Instit. Jur. Eccles.*, p. 2, c. 11, num. 4, esposta la dottrina di San Tommaso intorno alle decime dice, che i fedeli sono tenuti a pagarle per costituzione umana appoggiata all' esempio della legge divina positiva: *Par la constitution humaine fondée sur l' exemple de la loi divine positive*, il che è lo stesso come se avesse detto, che il Gius della Chiesa viene molto bene sostenuto dall' esempio del Gius giudaico.

MONS. CALCAGNO.

## GIUS CIVILE



Se attendiamo la definizione, che del Gius civile ci dà la legge 9 de' Digesti, *de justit. et jur.*, egli è quel Gius, « *quod quisque populus sibi constituit, et cujusque civitatis est proprium*; » ma questa definizione non abbraccia se non le leggi che si stabiliscono le città, o, per dir meglio, ciascuna popolazione, ed esclude quelle che nel governo monarchico vengono promulgate dal supremo imperante. Mi piace quindi più assai la definizione, che dietro la dottrina di S. Tommaso ci dà il Patuzzi, *Theol. Moral., Tractat. 1, de Legib., cap. 3, n. 1*, e che poscia illustra colle parole stesse del lodato santo Dottore. Lo definisce adunque così: « *Depositio sive ordinatio particularis inventa per rationem humanam, ex principiis generalibus legis naturalis, ad bonum commune temporale, ab eo, qui curam communitatis habet promulgata.* » S. Tommaso poi 2, 2, q. 94, a. 3, così soggiunge: « *Lex est quoddam dictamen practicae rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicae et speculativae. Utraque enim ex quibusdam principiis ad quosdam conclusiones procedit. Secundum hoc ergo dicendum est, quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventas; ita etiam et praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus, et indemonstrabilibus necesse est, quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam dicuntur leges humanae observatis aliis conditionibus, quae pertinent ad rationem legis. Unde Tullius dicit in sua Rethorica, quod initium Juris est a natura profectum. Deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt: postea res a natura profectas, et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.* » Se però astrusa di troppo sembrasse ad alcuno la dottrina dell' Angelico, si può soggiungere, a spiegazione maggiore della data definizione, che il Gius civile si dice una particolare disposizione, perchè non obbliga se non

dov' è emanato; *ritrovata col mezzo dell' umana ragione dai principii generali della legge naturale*, perchè il Gius civile deve aver per base la legge di natura, e non è che una spiegazione di questa legge accomodata alla nazione ed al popolo; *pel bene comune temporale*, perchè tale è il fine del Gius civile di condurre il popolo alla temporale comune utilità; *promulgata da quello che ha cura della comunità*, perchè non può essere legislatore chi non ha sudditi. In questa definizione adunque si nota e la natura del Gius, e la fonte da cui scaturisce, ed il fine cui tende, e l' autorità da cui parte.

Con il nome di Gius comune noi intendiamo il Gius dei Romani. Per due ragioni poi gli vien attribuito questo nome: 1. perchè al dir dell' Heineccio, *Elem. Jur.*, lib. 1, tit. 2, §. 43, siccome colla voce *Urbs* città, senz' altro aggiunto intendiamo Roma, così col sole termine Gius conosciamo quello che i Romani fecero per la loro nazione; 2. perchè avendo i Romani dilatato il loro impero ed assoggettate ad esso moltissime genti, comunicarono alle città e popolazioni che si fecero soggette le loro leggi, ed a poco a poco invalsero così, che il loro Gius, come nota il Selvaggio, *Inst. Jus Can.*, lib. 1, tit. 1, n. 31, fu denominato *Gius dell' orbe Romano*, poi solamente *Gius civile* ed anche *Gius comune*.

Questo Gius pertanto è composto di leggi, di plebisciti, di deliberazioni del Senato dette *Senatus consulta*, dei decreti denominati *placita* dei principi, degli editti dei magistrati, e delle risposte degli uomini chiamati prudenti.

La legge è quella, che a tutto il popolo proposta da uno dei magistrati senatori, p. e., dal console, dal dittatore, dal tribuno della milizia, ecc., veniva dai voti del popolo stesso nei comizii raccolto approvata e stabilita. Il *Plebiscito* è una specie di legge, che proposta alla plebe dal magistrato plebejo, era da essa abbracciata e presa. Ai *Plebisciti* non volevano da prima essere obbligati i patrizii, ma dopo varii contrasti dovettero adattarsi per la legge Orazia, non che per la Pubbia e per la Ortensia. Anzi ne venne da ciò, che non furono più chiamati Plebisciti, ma furono detti Leggi, come per appunto sono Plebisciti le leggi Aquilia, Falcidia, Voconia, Cintia, ecc. *Le deliberazioni del Senato* erano da prima decreti relativi a quelle

cose che da esso spettavano, p. e., la cura dell'erario, le legazioni, l'amministrazione delle provincie, i trionfi, i comizii, le ferie, ecc., nè aveano vigor di legge, se non erano stati approvati dal popolo, ma dacchè Tiberio fe' che i comizii non più si tenessero in campo Marzo, ma nella curia, ne venne, che i decreti del Senato cominciarono a poco a poco ad avere la forza di Gius, arrogandosi il Senato il diritto di rappresentare il popolo. Quindi è che queste deliberazioni vengono dette da Giustiniano, *Instit. tit. 1, §. 5*: « *Jus a senatu loco populi ad orationem principis, vel consulis relationem constitutum.* » I decreti o placiti dei principi sono le costituzioni emanate dai principi, le quali o sono generali, o speciali. Quelle riguardano tutti i sudditi, queste alcuni in particolare. Le costituzioni dei principi si appellano anche *rescritti, decreti, editti*. Sono *rescritti* quando vengono emanati dietro le suppliche de' sudditi, e diconsi annotazioni o subannotazioni se i petenti sono persone private particolari; diconsi epistole, se le domande partono da magistrature, e diconsi sanzioni pragmatiche, se partono dietro le ricerche delle popolazioni. Sono *decreti* quei che rilascia il principe quando pronuncia sentenza intorno ad una causa vertente tra due parti da lui conosciuta od annulla gli atti, ecc. Sono *editti* finalmente quei, co' quali stabilisce una legge nuova e perenne. Le costituzioni speciali poi si appellano privilegi ossia certe leggi private colle quali solleva alcuno da qualche peso, oppure accorda delle grazie, o assoggetta il delinquente ad una pena maggiore di quella ch'è stabilita dalla legge. Gli *editti* dei magistrati sono certe discipline, che venivano ordinate dai pretori, dai consoli, ecc., intorno al modo ed alla forma di applicare la legge nelle cose che appartenevano alla loro giurisdizione. Giustiniano, *Nov. 25 et 26, cap. 1, §. 1*, appella i magistrati col nome di legislatori, ma quantunque non fossero tali, tuttavia, come abbiamo nella *L. 7, §. 1, ff. de just., et jur.*, si arrogavano il diritto *adjuvandi Jus, supplendi, corrigendi* per la pubblica utilità. Le *risposte in fine de' prudenti* sono le sentenze, che davano quei, cui era permesso di rispondere intorno al tempo delle leggi. Una volta questa facoltà era propria di ogni studioso, ma Augusto la restrinse ad un certo genere di persone, ed obbligò i giudici a pronunciare secondo il loro parere. Queste sono dunque tutte le

leggi, delle quali è composto il Gius che dicesi comune, ed ora resta a dire quali siano i libri, nei quali queste leggi sono raccolte.

I libri nei quali queste leggi sono raccolte, chiamansi complessivamente *Corpo di Gius civile*, e sono le *Pandette*, ossia *Digesti*, le *Istituzioni*, il *Codice* così detto *repetitae praelectionis*, e le *Novelle*. Giustiniano imperatore, dopo di aver dilatato colle armi i confini del suo impero, formò il disegno di far una collezione di tutte le leggi, onde poter poi pacificamente governare i suoi popoli. Prima di lui si erano fatte delle altre collezioni, ed ai di lui tempi vi erano i codici Gregoriano, Ermogeniano, e Teodosiano, ma erano tutti difettosi, poichè mancavano di molte leggi. Egli dunque commise a dieci persone la compilazione di un codice, ma queste adempierono tanto negligenemente il loro dovere che appena uscì il codice, che subito fu da Giustiniano medesimo riprovato. Diede quindi la cura della compilazione a Triboniano ed a sedici di lui socii, i quali nel corso di un triennio raccolsero in cinquanta libri tutte le leggi antiche; e denominarono la loro opera *Digesti* o *Pandette*, quasi che in essi fossero disposte e digerite con ordine facilissimo tutte le leggi, ma per verità il metodo da essi adottato è molto incomodo, e l'ordine non può essere più confuso, come osserva l'Heineccio, il Wissembachio ed altri giuristi. Inoltre per opera dello stesso Triboniano, di Teofilo, di Doroteo volle che uscissero le istituzioni, e sono queste come un compendio del Gius diviso in quattro libri, composto a bella posta pei giovani che vogliono applicarsi allo studio della scienza legale. Nè qui Giustiniano fu contento, ma avendo osservato che il primo codice in molte cose era discorde colle *Pandette*, ordinò a dieci persone che lo correggessero, ed uscì allora il codice chiamato *repetitae praelectionis*. Finalmente siccome Giustiniano era amante di correggere il Gius fin allora emanato, così pubblicò varie altre costituzioni, colle quali ed abrogò molte leggi e ne creò di nuove. Queste costituzioni si denominano *Novelle*, che sono state poscia raccolte, e ad esse ve ne furono unite delle altre dell'imperatore Tiberio, come sono la 161, 163, 164 e dell'imperatore Giustino, del quale sono le 117, 140, 144, 148, 149.

Resta però qui ad aggiungersi, che nel foro, e dove ha vigore di

legge il Gius comune, siccome una legge posteriore abroga o deroga all' antecedente, così le Novelle sono da preferirsi a tutti gli altri libri, essendo state le ultime pubblicate, e dopo di esse il codice, il quale perciò deroga od abroga le Istituzioni e le Pandette, e tra le Pandette e le Istituzioni non v' ha differenza di autorità, perchè nel medesimo tempo furono pubblicate. A chi piacesse per altro di avere un'idea più diffusa di quanto abbiamo esposto, potrebbe facilmente e senza perdita di tempo acquistarla, leggendo l' Heineccio nel proemio della sua opera *Antiquitat. Romanar. Jurisprud. illustrant. syntagma*, oppure dell' altra *Elementa Juris Civil. secund. ordin. institution.*

I libri finalmente di Gius comune si citano per lo più nella seguente maniera. Siccome i Digesti o Pandette sono la parte principale, così alle volte si allega la parola, da cui comincia la legge, che si cita, ed il titolo nel quale si trova senza far menzione del libro, p. e., *L. libertas de statu hominis*, oppure si annuncia anche il libro cioè i Digesti, ma si annuncia con due f., per esempio *L., libertas ff. de statu hominis*. In pari modo si cita il codice, ma vi si aggiunge *C* e si può ommettere la parola da cui principia la legge ovvero il titolo p. e., *L. Si quis actor C. de piis petitionibus*, ovvero *C. de piis petitionibus*, oppure *Si quis actor C.* Allorchè si trova il paragrafo (§.) non citata la legge, vuol dire, che la materia si trova nelle Istituzioni, le quali, per cagion di esempio, si citano così §. *Jus autem civile. De jure naturali Gent. et Civ.*, od anche §. 1. *Instit. de jure naturalis*. Le Novelle infine possono citarsi in due maniere, cioè allegando le prime parole del capo ed il numero della Novella, oppure aggiungendo il numero del libro detto Collazione, in cui la Novella si trova, p. e., *Cap. ex his autem Nov. 118*, ovvero *Cap. ex his autem Novel. 118, Colat. 9.*

Alle volte si legge, p. e., *Cap. ex his autem §. Si autem plurimi. In authentica de haeredibus ab intestato venient.* Ora qual libro si cita? Dalle Novelle sovraccennate, e da alcune costituzioni degli imperatori Federici feroero fatti certi compendj per opera, come credesi, di Irnerio (*Struvius, hist. jur. p. 328*) e d' altri restauratori della giurisprudenza, e queste furono aggiunte al Codice, cui derogano in

qualche parte, sicchè la maniera sopraindicata di citare indica, che quella materia si legge nel Codice, e precisamente nelle Autēntiche.

## CASO UNICO

Eucherio pretende, che il Gius comune debba dovunque osservarsi senza eccezione di luogo, ed a preferenza di qualunque altro Gius, come quello che, secondo lui, contiene legge così eque e giuste, che meritano di essere assolutamente osservate. Cercasi 1. Che differenza passi tra legge e precetto? 2. Quale debba essere il fine ed i caratteri o le qualità della legge civile? 3. Se debba dirsi nociva una legge quando è utile al comun bene, ma nuoce a parecchi dei cittadini? 4. Se possa chiunque giudicare se la legge è giusta? 5. Finalmente quali leggi civili abbiano vigore in queste provincie?

Al 1. Il nome Legge, secondo alcuni, deriva dal verbo latino *Lego* perchè, come dice Cicerone, 1, *de Legib.* veniva letta ed approvata per consenso di molti, come appunto si faceva nei Comizii romani; secondo altri poi viene dal verbo *Ligo*, in quanto che stringe ed obbliga quei, cui riguarda, a fedelmente adempierla per non incorrere nelle pene, che minacciate sono ai trasgressori. In questo senso viene intesa anche dal Selvaggio, *Instit. Can.*, lib. 1, tit. 2, num. 2, dove scrive: « *Legis nomen, quod vim civilem, et violentam corporis coercionem continet.* » Comunque però si voglia prendere la derivazione del nome legge, egli è certo, che tra la legge ed il precetto v'ha una grande differenza. La legge infatti, come nota l'Antoine, *Tract. de Legib. sect. 1, quaest. 2*, non può essere emanata se non da una pubblica autorità ad un comune e pel bene comune de' sudditi, ed il precetto parte eziandio da persona privata ad altra privata, p. e., dal padrone al servo, è pel bene privato pel padrone o del servo, ovvero di altra persona. La legge in secondo luogo è costante e perenne, nè cessa di obbligare se non viene dalla stessa pubblica autorità espressamente o tacitamente rievocata; ed il precetto cessa colla morte di quegli che lo ha fatto.

Al 2. Il fine delle leggi civili è riposto nella tranquillità e nel bene comune dei cittadini. Ciò consta da quel detto di Cicerone, lib. 1,



*de Legibus*: « Constat profecto ad salutem civium, civitatumque incolu-  
mitatem, vitamque omnium quietam, et beatam conditas esse leges. » E  
per verità, qual altro fine, dice S. Tommaso, 2, 2, q. 98, a. 1, può  
avere la legge, se essa null'altro fa, che **regolare** le azioni esterne  
per allontanare que' mali che possono turbare la pace della città ?  
Ella non pretende di legare le menti degli uomini, e di prescrivere  
degli atti interni, ma riguarda gli esterni, che quei sono, i quali pos-  
sono essere d'inquietudine e di disordine nel bene comune. Quindi  
è, che la legge non punisce i mali secondo l'intrinseca loro colpa,  
ma secondo il danno che recano al pubblico, spettando a Dio solo il  
punire il delitto secondo l'offesa che a lui reca. Così il Soto, *lib. 1*  
*de just.*, q. 6, a. 2.

E venendo ai caratteri ossia alle qualità, che aver deve la legge,  
diciamo con Sant' Isidoro, *lib. 5, Etymol.*, c. 3, riferito da S. Tomma-  
so, 2, 2, q. 95, a. 3, che queste qualità si riducono alle seguenti tre  
sole, cioè *si religioni congruat, si disciplinae conveniat, si saluti pro-*  
*ficiat*. Lo stesso Sant' Isidoro poi nel *cap. 21*, le spiega più diffusa-  
mente dicendo: « *Erit lex honesta, justa, possibilis secundum naturam,*  
*secundum consuetudinem, patriae, loco, temporique conveniens, neces-*  
*saria, utilis, manifesta; ne aliquid per obscuritatem in captione conti-*  
*neat, nulla privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* »  
La legge dunque, conchiude l'Agelico, dev'essere proporzionata  
alla legge divina, *si religioni congruat*; proporzionata alla legge di  
natura, *si disciplinae conveniat*; proporzionata alla comune utilità, *si*  
*saluti proficiat*. Questa deduzione di S. Tommaso abbraccia egregia-  
mente tuttociò che diffusamente dice S. Isidoro nel *cap. 21*. Imper-  
ciocchè quando la legge civile è conforme alla legge divina, ella è  
onesta; quando è conforme alla legge di natura, ella è giusta, e pos-  
sibile secondo la natura e la consuetudine, nonchè conveniente alla  
patria, al luogo ed al tempo; quando, in fine, è secondo la comune  
utilità, ella è necessaria e vantaggiosa, nè ammette alcuna ambigui-  
tà, ma è chiara per sè, nè vuole il privato, ma il comun bene. Questi  
sono dunque i caratteri ossia le qualità della legge.

Al 3. Da quanto abbiamo sopra esposto ne segue, che la legge  
deve essere soprattutto vantaggiosa al comune. I principi laici, e tutti

quei che presiedono sono, giusta l'Apostolo, *Rom. 13*, ministri di Dio pel bene dei loro sudditi. Una legge nociva e dannosa non può da essi venire emanata. Non deve per altro appellarsi nociva quella legge, la quale è utile al complesso dei sudditi, ed è insieme dannosa ad alcuni, ed anche a molti. Affinchè la legge sia utile non si ricerca la utilità degl'individui, ma bensì della città, della provincia, dello stato, ec., cui la legge stessa riguarda. Se la legge avesse a procurare la felicità di ciascuno dei sudditi, converrebbe stabilir quel principio dai Dottori di buon senso rigettato e sostenuto dai Probabilisti, ch'è necessario stabilir tante leggi quante sono le azioni ed i casi particolari, e quante sono le circostanze speciali di ciascuna famiglia e dirò anche di ciascun individuo. La legge, dice l'Angelico, *q. 96, a. 1*, deve avere in mira il comun bene e non il particolare, perchè *unumquodque, quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum.* » Egli è quindi, che molti Teologi moderni insegnano col Soto, *lib. 1, de just. q. 1, a. 2*, che il principe di più regni, quantunque possa stabilire delle leggi parziali per ciascun regno, tuttavia può comandare una legge utile ad un regno, e dannosa ad un altro, purchè serbi l'eguaglianza e faccia sì che, considerate le particolari circostanze di tutti, ogni regno sia eguale nei pesi e nei vantaggi.

Al 4. Vi furono dei Teologi, che dietro il Tamburino, *lib. 1, in Decal., c. 3*, ardirono d'insegnare, che possono i sudditi giudicare se la legge sia giusta, e dispensarsi dall'osservarla qualora pare ad essi ingiusta. Il La-Croix per questo lasciò scritte queste proposizioni: « *Si dubium sit, an lex sit justa, non obligor illi parere, ut fuse probat Januarius, ecc. Nec sufficit esse justam opinabiliter vel dubie: neque enim mea libertas cedere debet legi dubiae.* » Ma quanto siano da riprovarsi tali dottrine, egli è facile conoscerlo da ciò, che i sudditi non devono essere giudici delle azioni dei principi, che sono da Dio costituiti a reggerli, e, che, ammesse per un momento le dette dottrine, ne verrebbe che nessuna legge, od almen poche, sarebbero giuste, abbandonando ciascuno nel proprio sentimento, e ritenendo per giusto ciò solo che ritorna nella sola propria utilità. Diciamo pertanto legge giusta quella che è conforme alla legge naturale, e sosteniamo

col Patuzzi, *Th. Mor., tract. 1, de leg., cap. 4, consec. 17*, che « non ad cujusque subditorum judicium pertinet de justitia vel injustitia legis decernere, atque ex hoc capite a legis subjectione et observantia semel eximere, nisi injustitia nimium evidens sit, et apud viros pios et prudentes communiter explorata. Quod si dubium sit de legis humanae justitia, servanda omnino est illa generali regula, praesumendum, scilicet, esse in eo casu de recta et justa legislatoris voluntate ac dispositione. »

Al 5. Fino dal 1806, in queste nostre provincie avean vigore di legge gli statuti particolari di pressochè ogni città, ovvero lo statuto veneto, ove non v'era statuto particolare. Il Gius comune venia citato solo nei casi, in cui la legge non provvedeva, onde confermare che l'opinione od il giudizio era appoggiato ad argomenti e fondato sulla ragion naturale. Col primo giorno di maggio 1806 ebbe effetto il Codice del Regno Italiano, e questo regolò le azioni ed il foro fino al 1816. Col giorno primo del detto anno 1816 fu posto in attività il Codice Universale Austriaco, e questa è quella legge, cui dobbiamo attenerci. Siccome poi non v'ha legge, la quale abbia effetto retroattivo, così nelle evenienze fa d'uopo di esaminare a qual epoca appartenga l'azione, e quindi qual legge debba ad essa applicarsi. Se, per cagion di esempio, si tratta di un contratto stipulato prima del maggio 1805, per conoscere se sia valido od invalido non si deve esaminare se siasi adempiuto a quanto prescrive il Codice Universale Austriaco nè il Codice del Regno d'Italia, ma bensì se sia conforme alle leggi del Veneto statuto, od a quelle dello statuto particolare del luogo in cui il contratto fu fatto.                   MONS. CALCAGNO.

## GIUS CANONICO



È molto difficile il dare un'idea generale, ma insieme concisa e giusta del Gius canonico per definirlo secondo le regole della buona logica. Si osserva che non pochi dottissimi canonisti hanno omessa una tal definizione, ed è presumibile, che tal omissione sia figlia della difficoltà che hanno trovato per esibirla adeguata, Il nostro Autore

nelle poche cose che dice su questa materia segue il Lancellotto, che nelle sue Istituzioni, *tit. 1, §. Est igitur*, lo chiama un diritto, che ordina le azioni dei cittadini all'eterna beatitudine: « *Jus quod civium actiones ad finem aeternae beatitudinis dirigit.* » Una tale definizione però ci sembra troppo ristretta e mancante di quelle indicazioni, le quali sono indispensabilmente necessarie per aver un'idea precisa del Gius canonico, quale appunto si deve raccogliere dalla definizione. Offriamo per questo quella, che ci dà il Selvaggio, *Instit. Canon., lib. 1, tit. 2, num. 4*, come più estesa e, per quanto ci pare, più adeguata. « *Jus canonicum est illud, quod ab Ecclesia per Episcopos, maxime vero per Summum Pontificem ad christianos in fidei, morum, disciplinae regulis informandos constitutum adprobatumve est.* » Il Gius canonico adunque è quello che è stabilito od approvato dalla Chiesa col mezzo dei Vescovi, e soprattutto del Sommo Pontefice per istruire i cristiani nelle regole della fede, dei costumi, e della disciplina. Esponiamo ciascuna parte di questa definizione. Dicesi *Jus canonicum*, perchè la Chiesa abborrisce il termine *legge*, come quello che esprime freno violento del corpo, e come quello che aveano usato gli Ebrei per indicare i precetti Mosaici, e chiama le sue leggi invece col nome di *Canone* che deriva dalla voce greca *Canon*, la quale significa regola, poichè reggendo essa gli animi, li regge colla ragione e non colla forza e colle pene. Dicesi *quod ab Ecclesia* per indicare l'autorità da cui parte, ed è perciò che si appella da molti *Gius ecclesiastico*. Dicesi *per Episcopos*, perchè ai Vescovi fu commessa la cura dei fedeli e l'ufficio di reggerli, come successori degli Apostoli nell'Episcopato, e perciò sta scritto negli Atti Apostolici, *cap. 20, v. 28*: « *Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo.* » Dicesi *maxime per Summum Pontificem*, perchè quantunque G. C. abbia piantata la sua Chiesa sul fondamento degli Apostoli, tuttavia scelse Pietro a loro capo, e ad esso diede il primato di giurisdizione, a lui affidò in singolar maniera le chiavi del regno de' Cieli, a lui particolarmente commise di pascere non solo gli agnelli, che sono i fedeli, ma eziandio le pecore, che partoriscono gli agnelli, ossia i Pastori, che generano e conducono le anime alla Chiesa; a lui promise quella fede immancabile con obbligo di rivol-

gersi a' suoi fratelli e confortarli. Quindi essendo il Sommo Pontefice successore di S. Pietro, ne viene che in lui risiede quella pienezza di potestà che a Pietro fu data, ed in conseguenza in lui v' ha il diritto di reggere tutta la Chiesa e di emanar canoni e leggi per tutti i fedeli. Dicesi *ad christianos*, perchè il Gius Canonico è obbligatorio per tutti i battezzati, e non per quei che non per anco entrarono nella Chiesa, secondo quel detto dell' Apostolo, 1 *Cor. 12*: *Quid mihi de his qui foris sunt judicare?* I Giudei dunque, i Gentili ed i Turchi non sono punto obbligati ad obbedire alle costituzioni ecclesiastiche, ma lo sono bensì gli Eretici, gli Scismatici, gli Apostati, gli Scomunicati, come quei che ritengono il carattere di Cristiani e che quantunque ribelli, tuttavia sono figli della Chiesa. Dicesi *in fidei, morum disciplinaeque regulis informandos*. Queste parole non altro esprimono fuor solo, che tutte quante sono le leggi ossia canoni della Chiesa tendono ad erudir i fedeli nelle dottrine di fede, a regolarli nei costumi e ad ammaestrarli nella disciplina della Chiesa medesima. Dicesi finalmente *constitutum adprobatumve* per indicare, che non tutto il Gius canonico è scritto, ma che parte di esso si appoggia eziandio alle consuetudini legittimamente introdotte, le quali però non hanno alcun vigore, quando non siano congiunte al consenso almen tacito dei Pastori. Il Gius scritto si appella *constitutum*, ed il non scritto si dice *adprobatum*.

Per conoscere l' origine del Gius canonico non fa d' uopo se non riflettere all' autorità, da cui vengono emanate le leggi che in sè racchiude. Se questa autorità fu data da Gesù Cristo Redentor nostro alla Chiesa, e se i Sommi Pontefici ed i Vescovi con questa autorità per adempiere al dover loro imposto di reggere i fedeli pubblicano canoni e leggi, ne viene per legittima conseguenza, che lo stesso Gesù Cristo è l' istitutore del Gius canonico, e che desso è tanto antico quanto è antica la Chiesa. Così il Clericati, *Inst. Jus canon., lib. 1, tit. 1 ad 2*, dietro il Riccio, *in add. ad Instit. canon. Lancellot. lib. 1, tit. 1, §. Constat in fin.* Diffatti leggiamo che negli stessi primi giorni della Chiesa gli Apostoli esercitarono questo potere, e nella elezione, che fecero di S. Mattia, in Apostolo, e in quella dei sette Diaconi, cui affidarono, oltre il sacro loro ministero la distribuzione

delle limosine, e nelle discipline, che stabilirono intorno alla osservanza delle leggi Mosaiche, ordinando che i fedeli dovessero soltanto astenersi dalle carni immolate agl' idoli, dal sangue, dal soffocato e dalla fornicazione.

Spiegando la definizione del Gius canonico abbiamo detto col Lancellotto, che « *actiones fidelium seu christianorum proxime ad divinum cultum, ad pacem et justitiam christianam ( quae in puritate fidei, et morum honestate, seu mandatorum Dei et Ecclesiae observatione consistit ) in populo christiano conservandam et augendam, ultimate vero ad finem aeternae beatitudinis dirigit.* » Il fine dunque e lo scopo del Gius canonico è l' eterna felicità. Egli dirige i fedeli nella purità della fede e nell' osservanza dei divini ed ecclesiastici precetti così, che abbiano a conseguire l' eterna salvezza.

Finalmente la differenza che passa tra il Gius canonico ed il Gius civile consiste in questo. 1. Che quello deriva dall' autorità ecclesiastica, e questo dall' autorità secolare; 2. Che quello ha per iscopo l' eterna felicità, e questo la felicità della vita presente; 3. Che il primo versa intorno ad oggetti spirituali e sacri, ed il secondo è relativo a cose politiche e temporali. Siccome però un solo è Dio, da cui deriva il potere tanto spirituale, quanto temporale, e siccome ogni uomo è soggetto e all' uno e all' altro potere, così, quantunque debba dirsi che il Gius canonico dirige principalmente l' anima, ed il Gius civile il corpo, e le sostanze, nullameno non potendo l' uomo obbedire al primo colla sola anima, ed al secondo col solo corpo ne viene, che ambedue i poteri ci sono di vicendevole soccorso, ed ambedue corrispondono alla felicità dell' uomo nella presente e nell' eterna vita. Nè deve mai presumersi, che vi sia una confusion di poteri, come pensano i protestanti, poichè ogni potere ha i suoi limiti. Chiunque tenesse la contraria sentenza egli verrebbe, come saggiamente riflettè il ch. mons. Devoti, *Inst. canon., prolegom. cap. 1, num. 5*, a contrastare alla Chiesa la potestà di comandare i digiuni, perchè questi si osservano col corpo, ed a rendere inutili e ridicole le leggi dello Stato, perchè senza le anime non si possono dai corpi adempiere, anzi avrebbe ad ammettere questo assurdo, che ambedue le autorità dovrebbero soltanto esercitare il poter loro, così la eccle-

siastica nel Purgatorio, dove vi sono le anime e la civile nei cimiterii, dove vi sono i corpi, e nessuna di esse sopra gli uomini, perchè sono individui composti di anima e di corpo.

### C A S O 1.°

Pasquale pretende, che qualunque canone abbia la medesima autorità in tutta la Chiesa. Per illuminarlo nel caso che fosse in errore si cerca 1. Come si divida il Gius canonico? 2. Quali siano i fonti, da cui derivano i canoni? 3. Se ogni canone abbia vigore di legge in tutta la Chiesa?

Al 1. Quantunqe la Chiesa sia una sola, e ad un solo fine, qual è l'eterna felicità, tendano i suoi precetti, tuttavia il suo Gius ammette delle distinzioni, che sono relative all'origine dei canoni, alla loro natura, all'autorità speciale di chi l'ha creati ed ai luoghi in cui hanno forza di legge. Quanto all'origine il Gius canonico si divide in divino ed umano: quanto alla sua natura si distingue in Gius scritto ed in Gius non iscritto: quanto all'autorità dalla quale parte, egli è o generale o particolare: quanto ai luoghi in cui ha forza di legge, egli è primieramente Orientale ossia Greco se riguarda la sola parte d'Oriente, ovvero Occidentale ossia Latino se riguarda la sola parte d'Occidente; dipoi è parimenti universale, cioè di tutto il mondo cristiano, ovvero nazionale, ossia di un'intera nazione, oppure provinciale, se vige in una sola provincia ecclesiastica, o finalmente diocesano, se riguarda una sola diocesi.

Al 2. I fonti del Gius divino scritto sono i sacri libri dell'antico e del nuovo Testamento, coll'avvertenza però, che i canoni presi dall'antico Testamento se non appartengono a' precetti morali non obbligano se non per Gius umano, come si è detto parlando del Gius divino dell'antico Testamento. L'unico fonte poi del Gius divino non iscritto si è la Tradizione. Relativamente poi al Gius umano scritto si riconoscono per di lui fonti ossia luoghi dai quali si raccoglie, le costituzioni de' Sommi Pontefici, i decreti de' concilii e le opere dei santi Padri. Così anche decretò Leone IV papa, riferito da Graziano,

*can. 1, dist. 20.* La Tradizione, finalmente, e la consuetudine sono i fonti del Gius umano non iscritto.

Per illustrare questa materia, affinchè ognuno acquistar possa una chiara idea dei fonti del Gius canonico, soggiungeremo qui alcuni cenni intorno le Costituzioni de' Pontefici, i concilj, l'opere dei Padri, la tradizione e la consuetudine. La parola costituzione deriva, come nota il Reiffenstuel, *Jus can., lib. 1, Dec. tit. 2, §. 1, n. 1*, dal latino *constituendo* ossia *simul statuendo*, sicchè corrisponde a quel che noi diciamo *commune statuto*. Quindi è, che col termine costituzione preso nella sua estesa significazione noi intendiamo tutto il Gius scritto, laddove prendendolo in istretto senso comprendiamo ciò che dai Sommi Pontefici viene comandato, come appunto col nome di Costituzione si appellano anche le leggi, che sono stabilite dal Re o dall'Imperatore, ond'è che nel *can. 4, dist. 2*, si dice: « *Constitutio est quod rex vel imperator constituit.* » È poi da notarsi che le Costituzioni de' Sommi Pontefici vengono chiamate con diversi nomi. Si dicono infatti alle volte canoni ed alle volte decreti, quando lettere decretali e quando mandati, interdetti, sanzioni, bolle, brevi apostolici.

*Canone* è veramente un termine generale, con cui si appellano tutte le leggi della Chiesa, e quindi anche le Costituzioni Pontificie.

Siccome poi col nome Costituzione intendiamo singolarmente i decreti de' Sommi Pontefici, così colla voce canone presa in istretto senso indichiamo le leggi dei concilj. Quindi è, che il Reiffenstuel, *l. l., n. 8*, dietro l'Abbate ed altri scrisse: « *Canon dicitur constitutio ecclesiastica, quae in concilio generali editur.* » Nè s'intendono col nome canone, quei statuti soltanto, che riguardano il costume, ma ancora quei che si riferiscono al dogma. Il concilio di Trento distinse la materia spettante alla fede da quella che riguarda il costume, e sebbene quest'ultima abbia appellata decreti di riforma, nulladimeno gli statuti sì dell'una come dell'altra indicò colla voce canone.

*Decreti* sono quelle costituzioni, che il Sommo Pontefice emana col consiglio de' suoi Cardinali senza essere stato consultato, e riguardano tutta la Chiesa, e perciò si appellano anche costituzioni generali od universali.

*Lettere decretali* si dicono le costituzioni speciali, che si dicono



anche *Rescritti*, con cui il Papa o da sè solo o col consiglio de' Cardinali, risponde alle consulte che gli vengono fatte.

Le Costituzioni Apostoliche si appellano inoltre *Mandati* se riguardano la disciplina ecclesiastica ed i buoni costumi; si dicono *Interdetti* se vietano un' azione senza stabilire pena qualsiasi contro de' trasgressori; si nominano *Sanzioni* allorchè al divieto vi è aggiunta la pena.

*Bolle* Apostoliche sono quelle lettere, che vengono spedite dalla Cancelleria dal Sommo Pontefice, e si dicono Bolle dal sigillo di piombo che hanno pendente da un cordone. Questo cordone è di seta di color rosso, quando le bolle contengono grazie, e tali bolle si dicono perciò spedite *in forma gratiosa*, oppure di canape se sono *in forma dignum*, oppure se riguardano materia contenziosa. Anche il sigillo alle volte non è di piombo, ma bensì di oro per riguardo alla persona, cui le bolle sono dirette. Questo sigillo da una parte ha l' immagine de' Santi Apostoli Pietro e Paolo e dall' altra il nome del Pontefice.

*Brevi* o lettere *in forma brevis*, sono quelle che vengono spedite dal Secretario dei Brevi, e si appellano con questo nome, perchè le cose che contengono sono espresse con brevi parole ossia succintamente. Tale è poi la differenza, che passa tra le Bolle ed i Brevi, che questi sono scritti in membrane sottili e bianche con nitido ed elegante carattere, e quelle in membrane più grosse ed oscure con lettere antiche, ossia con quel carattere, che si dice *theotónico*. Le bolle hanno il sigillo pendente di piombo o d' oro, ed i Brevi hanno il sigillo in cera rossa colla figura di S. Pietro in atto di pescare, e perciò si dicono spediti *sub annulo Piscatoris*. Finalmente le Bolle hanno ordinariamente per oggetto cose di maggior importanza di quello che hanno i Brevi, e quelle sono rilasciate dalla Cancelleria Apostolica, e questi dal Segretario de' Brevi.

Ciò esposto intorno alle costituzioni de' Sommi Pontefici veniamo ai Concilj. I Concilj, che chiamansi anche colla greca voce Sinodj, altro non sono fuorchè adunanze di vescovi cattolici, che si sono insieme uniti per trattar di cose spettanti alla Chiesa. Fino dai tempi apostolici fu giudicato ridondare in sommo vantaggio de' fedeli che

le cose di maggiore importanza si esaminassero e decidessero dai Vescovi insieme uniti. Così praticarono gli stessi Apostoli, i quali insieme raccolti fecero l'elezione di un apostolo in luogo di Giuda Iscariote; scelsero i sette diaconi e decisero la controversia insorta sull'osservanza delle leggi Mosaiche. Quattro spezie poi vi sono di Concilj, cioè generali o ecumenici, ve ne sono di nazionali, ve ne sono di provinciali e ve ne sono in fine di diocesani.

*Concilj generali o ecumenici* sono quei che vengono convocati dal Sommo Pontefice, il quale eziandio vi presiede o per sè stesso o col mezzo dei suoi Legati. A questi Concilj devono essere chiamati tutti i Vescovi cattolici, ma non importa che tutti v' intervengano. Gli atti di questi Concilj devono essere confermati dallo stesso Sommo Pontefice. In questi Concilj vengono definiti i dogmi di fede e viene stabilita l' ecclesiastica disciplina. Per quello spetta al dogma hanno una autorità divina, e per quello riguarda la disciplina l' autorità non è divina ma santa. I canoni relativi al dogma sono immutabili, e quelli che si riferiscono alla disciplina possono mutarsi secondo che lo ricercano le vicende de' tempi, ed è, che a questi ultimi allude S. Agostino, *de Baptism., lib. 2, cap. 3*, ove dice: « *Concilia plenaria priora posterioribus immutantur.* »

*Concilj nazionali* si dicono quei che abbracciano i Vescovi di una intera nazione, vi presiede il Patriarca della stessa nazione, ovvero il Primate ed anche Metropolita, se la di loro giurisdizione si estenda ad una intera nazione. Questi concilj non definiscono dogmi di fede, ma bensì stabiliscono dei punti che riguardano la disciplina ecclesiastica.

*Concilj provinciali* sono quei che si tengono dai Metropoliti o dal Vescovo anziano di una provincia, quando il Metropolita è impedito, e v' intervengono tutti i Vescovi e gli Abbati della provincia, anche i Vescovi esenti, e, se per giusto motivo non può taluno intervenire, è obbligato ad eleggere un procuratore che lo rappresenti, come prescrive il *can. 9 e 10, dist. 18*. Gli atti di questi Concilj, prima che siano pubblicati devono essere assoggettati alla sacra Congregazione del Concilio, a senso della Costituzione *Immensa* del Sommo Pontefice Sisto V. Alle volte i decreti de' Concilj provinciali vengono

approvati dal Romano Pontefice, come può vedersi nell' opera *de Synod. Dioeces.*, di Benedetto XIV, *lib. 3, cap. 3*, ma questa conferma, secondo egli nota, non fa giammai che abbiano vigore fuori della provincia, nella quale sono stati emanati.

*Concilj diocesani* finalmente si appellano quei che tengono i Vescovi nella propria diocesi, ed ai quali debbono intervenire tutti gli Arcipreti, Arcidiaconi, nonchè quelli che hanno dignità, personato, uffizio, i parrochi, nessuno eccettuato, i canonici della chiesa cattedrale, e delle collegiate, gli abbatì secolari ed anche i regolari, come può vedersi presso Benedetto XIV, nella citata sua opera, *lib. 3, cap. 4*. I decreti di questi Concilj, detti ordinariamente Sinodi, non obbligano chissia fuori della diocesi, nella quale sono stati emanati.

Data un'idea delle Costituzioni Apostoliche e dei Concilj, passiamo a dire qualche cosa intorno alle sentenze dei santi Padri. Si dicono santi Padri quei pii e dotti uomini, che, specialmente fino al dodicesimo Secolo della Chiesa, illustrarono coi loro scritti le cose divine e le di cui opere sono state dalla Chiesa approvate. I loro testi non obbligano come leggi, poichè dessi non sono legislatori, ma bensì, come interpretazioni delle leggi, e come dottrine che le spiegano. Obbligano inoltre, perchè molti sommi Pontefici riportarono nel corpo del Gius i detti di taluno, e di tal altro de' Padri, ed allora specialmente questi detti hanno per autorità de' Pontefici forza di legge. Ecco pertanto ciò che de' Padri scrive Vincenzo Lirinese nel suo *Commonitorio, cap. 39*. Sono quei, dice: « *qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter vicentes, docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter, vel occidi pro Christo feliciter meruerunt.* » E Sant' Agostino, *lib. 2, contra Julian. Pelag., cap. 10*, scrisse: « *Hi enim quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt quod didicerunt, docuerunt quod a Patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt ... et his post Apostolos sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, nutritoribus crevit.* » Quale autorità dunque meritare non devono i loro scritti!

Venendo ora al Gius non iscritto, parleremo prima della Tradizione. Comprende questa quei precetti, che colla voce soltanto sono stati insegnati, e si dice Tradizione, *quasi per manus tradita*. Della Tradizione scrisse egregiamente S. Basilio, riferito nel *can. 5, dist. 11*,

di Graziano: « *Dogmatum et institutionum, quae in Ecclesia servata sunt, alia quidem habemus ex doctrina, quae litteris consignata est, et alia vero ex Apostolorum traditione ad nos transmissa in mysterio recepimus. Quae utraque eandem vim ad pietatem habent, atque his sane nemo contradixerit, qui vel exigua legum ecclesiasticarum peritia sit praeditus ... Non enim iis contenti sumus quorum Apostolus et Evangelium mentionem fecerunt; sed alia quoque cum antea, tum post dicimus, utpote quae magnum momentum ad ipsum mysterium habeant doctrina non scripta sed tradita eruditi.* » Il Concilio di Trento poi fulminò la scomunica contro di quei che negassero la esistenza della Tradizione, o ne dispregzassero l'autorità, *Sess. 4.* La Tradizione si divide in divina ed umana, e l'umana Tradizione si suddivide in Apostolica ed in Ecclesiastica. La divina riconosce per autore lo stesso Dio, l'Apostolica gli Apostoli, e l'Ecclesiastica i Vescovi. La Tradizione divina riguarda il dogma, ed ha tanta autorità quanta ne hanno le sacre Scritture, e quindi obbliga tutti indistintamente, nè può mutarsi dalla Chiesa, ma bensì alla Chiesa appartiene l'interpretarla ed il definire ciò ch'è parte di essa. Le Tradizioni umane, pel contrario riguardano la disciplina, e queste possono mutarsi dalla Chiesa secondo ch'èse l'utilità comune e la necessità. Di queste tradizioni ve ne sono di universali, che obbligano tutti, e ve ne sono, che si restringono ad alcuni luoghi, come brevemente si, ma insieme dottamente prova monsignor Devoti, nelle sue Istituzioni Canoniche, *Prolegom. cap. 4, num. 49.*

Ci resta ora a parlare della Consuetudine. È questa un Gius introdotto dalle costumanze degli uomini e per lungo tempo osservato. Affinchè abbia forza di legge deve essere onesto, lodevole, per lungo tempo da tutti praticato ed introdotto col tacito od espresso consenso dei Pastori. Si divide la Consuetudine in due classi, altre che diconsi *contra Jus* ed altre *praeter Jus*. Le prime si oppongono al Gius scritto, e le seconde stabiliscono ciò che nel Gius non è determinato. Affinchè le consuetudini abbiano forza di obbligare devono contare la pratica di esse pel corso di quaranta anni se sono *contra Jus*, e di dieci anni soltanto se sono *praeter Jus*. Tanta è poi l'autorità delle consuetudini, che restano nel pieno loro vigore, anche con

nuova legge contraria, quando il Legislatore nel suo decreto non vi deroghi espressamente, come si raccoglie dal *cap. 1, de Constit. in 6.* È però da notarsi che per la Costituzione di Pio IV *In principis*, i decreti del Concilio di Trento non vengono nè derogati nè abrogati da qualsivoglia contraria consuetudine.

Al 3. Da quanto abbiamo esposto fin qui si può facilmente raccogliere qual debba essere la risposta al terzo quesito. I Canoni del Gius divino sono universali, e per conseguenza obbligano in tutta la Chiesa, non così i Canoni del Gius umano, quando non abbiano un tal vigore per parte dell' autorità, da cui sono stati emanati, come sarebbe se il Sommo Pontefice od un Concilio Ecumenico approvato dallo stesso Sommo Pontefice gli avessero pubblicati per tutti i fedeli. Pasquale erra adunque nella sua dottrina, poichè volendo che ogni canone abbia vigor di legge in tutta la Chiesa, ammette, che i decreti dei Concilj provinciali, quei de' Pontefici, che riguardano qualche stato o provincia, e quei dei Vescovi importino una obbligazione, che si estenda a tutti i fedeli, il che è opposto e alla volontà dei Legislatori, cioè del Pontefice e dei Concilj, ed all' autorità dei Vescovi che non possono obbligare se non entro i confini delle provincie o delle diocesi, come si è di sopra dimostrato.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 2.°

Gabriele, udendo parlare del Gius canonico, fa molte ricerche a Gelasio intorno ai libri ne' quali è raccolto. Gelasio non sapendo a tutto rispondere domanda: 1. Quali siano le antiche collezioni di canoni? 2. Che cosa si debba dire della collezione d' Isidoro Mercatore? 3. Che di quella di Graziano? 4. Quali collezioni posteriormente a Graziano siansi fatte? 5. Di quali libri sia composto il corpo del Gius? 6. Quale si dica Gius vecchio, quale Gius nuovo e quale Gius nuovissimo? 7. Come vengano citati i libri del Gius? Qual risposta si deve dare a tutte queste ricerche?

Al 1. La risposta a questo quesito meriterebbe una lunga ed erudita dissertazione, il che si opporrebbe a quella brevità, che ci siamo proposti nello svolgere questa materia. Ciò nullaostante daremo quei

cenni che crediamo i più interessati, e de' quali, come a noi pare, non deve andar digiuno chiunque si applica ai nostri studj. Antichissima è la collezione dei *Canonj Apostolici*, i quali presso i Greci sono ottantacinque, e presso i latini soltanto cinquanta. Questa collezione comparve unitamente agli otto libri delle *Costituzioni Apostoliche* sotto il nome di S. Clemente papa, ma è certo presso di tutti, che tanto i canonj apostolici, quanto le *Costituzioni* non conoscono per loro autore verun degli Apostoli, e che piuttosto sono discipline e leggi di varj sinodi celebrati in Oriente raccolte nel terzo e fors' anche nel quarto secolo della Chiesa. Negli atti del Concilio di Calcedonia si ricorda una collezione, ma non è chiaro quali canonj abbracciasse, e forse sarà stata composta di quei Concilj Niceno, Arcirano, Neocesarense e Gangrense cui in seguito furono aggiunti degli altri, ond' è che in alcuni codici si trovano uniti gli Antiocheni, in qualche altro i Calcedonesi, ed i Costantinopolitani, in altri quei ancora del concilio di Laodicea. Giovanni Scolastico alla metà del sesto Secolo fece la sua collezione, ed anche l' altra opera che intitolò *Nomocanone*, cioè collezione delle leggi coi canonj. Queste collezioni si trovano presso dei Greci, ma non nella Chiesa latina, la quale prima del Concilio Niceno e di quello di Sardica, come nota Innocenzo I, nella sua lettera *7 ad Cler. et popul. Cpolit.*, non avea alcuna collezione o codice fuori della sacra Scrittura. Scrisse ivi infatti il lodato Pontefice: « *Quod autem ad canonum observationem attinet, solis illis parendum esse dicimus, qui Niceae definiti sunt; quos solos sectari et agnoscere debet Ecclesia Catholica.* » Il codice greco poi col corso dei tempi venne riportato in latino, e quindi la Chiesa di Occidente ebbe due versioni, l' una che fu appellata *Isidoriana*, e l' altra *Prisca*. Ambedue queste versioni venivano da tutti usate finchè Dionisio Esiguo monaco, che fiorì tra il quinto e sesto secolo pubblicò l' insigne sua collezione di Canonj e di *Costituzioni* della Sede Apostolica, che dal di lui nome si appellò *Dionisiana*. Quest' opera è divisa in due parti, la prima delle quali comprende i canonj de' Concilj, e l' altra l' epistole de' Sommi Pontefici. Quest' opera arricchita di alcune addizioni fu dal Pontefice Adriano I, data a Carlo Magno. V' ha la collezione che dicesi *Adriana*, ma questa è quella stessa di Dionisio colle

addizioni, che poi si appellò Adriana come abbiám detto, perchè Adriano I papa la diede a Carlo Magno. Altre collezioni compilate furono da Fulgenzio Ferrando e da Cresconio nell' Africa, da S. Martin vescovo di Braga nella Spagna, sicchè può dirsi, che l' Africa, la Spagna ed anche la Francia aveano il loro codice di Canoni particolare. Sono queste pertanto le principali antiche collezioni di canoni, che si riscontrano ricordate dagli autori.

Al 2. La collezione d' Isidoro mercatore o peccatore comparve nel Secolo IX e nè prima nè dopo può dirsi uscita alla luce, poichè gli ultimi canoni che comprende sono del concilio di Parigi tenuto l' anno 829. Intorno il suo autore sono di parere gli eruditi, che ne sia un uomo germano-franco, il quale corrompendo la vera collezione di S. Isidoro di Siviglia, ed aggiungendo dei canoni e decretali immaginarie, la divulgò in Magonza sotto il nome d' Isidoro Mercatore, o come altri vogliono peccatore. Quante falsità vi sieno in questa collezione è cosa facile il riscontrarlo presso gli autori, che di essa fanno menzione. Comprende essa, oltre i cinquanta canoni degli Apostoli presi dalla collezione Adriana, molte epistole di Sommi Pontefici da Clemente fino a Silvestro, le quali tutte sono parto dell' ingegno dello stesso Isidoro, ad eccezione di due epistole di S. Clemente, le quali sono invenzione di un greco scrittore, tradotte poscia in latino da Rufino, e queste sono anche da Isidoro corrette colle solite sue capricciose addizioni. Inoltre questa collezione comprende i canoni di molti Concilj, fra i quali sono immaginazioni del suo autore gli atti del Concilio Romano sotto il pontificato di Giulio I e del Concilio V e VI sotto di Simmaco. Finalmente comprende molte costituzioni pontificie da S. Silvestro fino a S. Gregorio il Grande, parte delle quali sono vere e parte da Isidoro stesso inventate, come lo dimostrano i chiarissimi fratelli Ballerini, *Append. ad oper. S. Leon. M. part. 3, cap. 6, §. 5.*

Ciò posto, ognun conosce qual conto debba farsi di questa collezione. Egli è un fatto, che appena comparve, fu subito combattuta. In Roma però giunse assai tardi, poichè Leone IV che tenne il sommo pontificato dall' anno 847 fino all' anno 855 rispondendo ai Vescovi della Bretagna ricorda le decretali dei Pontefici, delle quali si

serviva la Chiesa Romana nei giudicj, nè fa menzione di quelle raccolte da Isidoro, sebbene contengano cose che si riferiscono ai giudicj che accenna. Nemmeno Nicolò I che successe a Leon IV lodò od approvò le false decretali d' Isidoro, come può vedersi presso i Ballerini nel luogo citato. Questo solo argomento basta per ismentir quei che pretendono, che i Romani Pontefici abbiano avuto parte in questa collezione. In presente pertanto questa collezione viene da tutti rigettata, essendo pienamente manifesta la falsità delle decretali e dei documenti, che la compongono.

Al 3. Graziano monaco benedettino nato in Chiusi nella Toscana scrisse del Secolo decimo quel suo libro intitolato : *Concordantia discordantium canonum*, che si appella comunemente *Decreto*. Questa collezione è composta di testi della sacra Scrittura, dei cinquanta canoni apostolici, di quelli dei Concilj generali e particolari, delle decretali dei sommi Pontefici, delle opere dei santi Padri e degli scrittori ecclesiastici, dei libri del Gius civile de' Romani, dei capitolari dei re di Francia, di alcuni rescritti degl' imperatori, degli atti de' Papi desunti dall' istoria ecclesiastica, e specialmente del libro diurno e dall' ordine Romano. Questo lavoro di Graziano venne accolto da tutti con incredibile approvazione, così che servì di testo nelle scuole, e fu nel foro considerato come una parte del Gius comune. Nè senza fondamento, perchè abbandonò egli l' esempio dei Collettori, che lo precedettero, i quali disposero la materia de' canoni secondo l' ordine de' tempi, ed invece la distribuì in titoli diversi con gran diligenza ed ingegno, e con metodo facile agli esercizj delle scuole e del foro, conciliando eziandio que' canoni che sembravano fra sè discordi ed opposti. Contuttociò Graziano non fu così istrutto delle cose antiche e fornito della più sana critica, sicchè varii errori che si ritrovano nelle collezioni di Burchardo, d' Ivone e di altri, si riscontrano ancora nella detta sua opera. Molte falsità infatti egli adottò per verità; ammette per genuine le decretali de' Sommi Pontefici, che precedettero Siricio Papa: confonde i canoni del Concilio Trulano con quei del sesto Concilio Ecumenico, e così certe sentenze dei santi Padri coi decreti de' Pontefici o de' Concilj; prende un santo Padre, od un Concilio, od un pontefice per un altro: corrompe i



nomi degli autori, ed ascrive loro le sentenze in un senso diverso da quello ch' essi giammai non espressero. Tale è il giudizio, che dell' opera di Graziano ci dà Antonio Agostini, nel libro *de emend. Grat. dialog.* Quindi avvenne, che quantunque Antonio Conti, ed Antonio Domacheres avessero distinti con numeri i canoni allegati in quest' opera, e vi avessero fatte molte note e correzioni, tuttavia essendo rimasti più errori, i sommi pontefici Pio IV e S. Pio V commisero la cura di emendarli ad alcuni uomini distinti, i quali compirono le loro fatiche sotto il pontificato di Gregorio XIII. A fronte però delle fatte correzioni il decreto di Graziano non fu giammai approvato, come codice di canoni, nè le cose che contiene haano maggior autorità di quella che hanno per sè medesime, cioè per essere un decreto di Concilio, ovvero di sommo Pontefice, ecc. V' ha chi opina, che il papa Eugenio III l' abbia approvato e sanzionato, ma ciò non è vero, poichè questo Pontefice null' altro disse, fuor solo, che la collezione di Graziano si poteva pubblicamente leggere e spiegare, come raccoglie Alessandro Machiavelli, in *not. ad Sigonium Hist. Bonon.*, dal Calendario dell' università di Bologna all' anno 1152 primo novembre.

Al 4. Dopo la collezione di Graziano varie altre collezioni furono fatte dagli studiosi del diritto canonico. Ne fece Bernardo Cirea unendo le decretali pontificie, che furono omesse da Graziano, con quelle dei papi Alessandro III, Lucio III, Urbano III e Clemente III e coi canoni del Concilio Lateranense III. Ne fecero Gilberto abbate ed Alano vescovo d' Auxerre in Francia, ma queste durarono assai poco, poichè nel 1202 Giovanni Golense o Vallense compilò una collezione, aggiungendo alle costituzioni dei soprannominati pontefici quelle di Celestino III. Ne fece Bernardo arcidiacono di Compostella, unendo alle menzionate costituzioni quelle che pubblicò Innocenzo III ne' primi dodici anni del suo pontificato, ma questa collezione non fu ricevuta, poichè lo stesso Innocenzo III coll' opera di Pietro diacono di Benevento ridusse in un sol libro tutte le sue costituzioni, e questa fu anzi la prima collezione che stata sia munita dalla pubblica autorità. Ne seguì poi un' altra di autore incerto, nella quale alle decretali d' Innocenzo III si trovano aggiunti i canoni del concilio Lateranense IV, che fu celebrato sotto lo stesso Pontefice. Anche

Onorio III, che successe ad Innocenzo, fece la collezione delle sue decretali, che muni pure della pubblica sua autorità. Queste sono le cinque collezioni antiche delle decretali pontificie, quattro delle quali diede alla luce con annotazioni Antonio Agostini, e la quinta pubblicò Innocenzo Cironi parimenti illustrata con note. Tutte queste collezioni però ebbero di certa maniera il loro fine dopo che Gregorio IX, che ottene il pontificato dopo di Onorio, pubblicò la sua collezione nell' anno 1234, che si appella col nome di *Decretali*, lavoro di S. Raimondo di Pennafort, nel quale vi consumò tre anni. Essa è divisa in cinque libri, il contenuto dei quali offre il seguente versetto: *Judex, judicium, clerus, connubia, crimen.*

Dopo la collezione Gregoriana Bonifacio VIII nell' anno quarto del suo pontificato pubblicò il sesto libro delle decretali, che comprende i canoni dei due Concilj generali di Lione e le Costituzioni de' Pontefici posteriori a Gregorio IX. Dopo Bonifacio VIII creato pontefice Clemente V nel principio del secolo XIV furono per di lui ordine raccolte le Costituzioni ch' esso papa Clemente pubblicò nel Concilio di Vienna, ma prevenuto dalla morte prima che fosse terminato il lavoro, fu questo compiuto da Giovanni XXII. Questa collezione però dal suo autore Clemente V si appella *Clementina*. Finalmente uscirono alla luce le *Estravaganti* e sono queste quelle Costituzioni, che furono omesse nelle collezioni sopraindicate, o ch' emanate furono fino all' anno 1483, essendo papa Sisto IV. Esse sono divise in due parti, l' una si dice *Estravaganti di Giovanni XXII*, perchè comprende quelle sole, che furono pubblicate da questo pontefice, e l' altra si nomina *Estravaganti comuni*, perchè contiene le decretali de' diversi papi, cioè da Urbano IV fino a Sisto IV.

Al 5. Il corpo del Gius è composto dell' opera di Graziano, denominata volgarmente Decreto, della collezione Gregoriana, ossia dei cinque libri delle Decretali, del sesto libro delle Decretali, delle Clementine e delle Estravaganti.

Al 6. Gius vecchio od antico si denomina quello ch' è compreso nel decreto di Graziano. Gius nuovo si dice quello che abbracciano i sei libri delle Decretali, le Clementine e le Estravaganti. Gius novissimo in fine si appella tuttociò che in materia di leggi ecclesiastiche

fu pubblicato dopo la collezione delle Estravaganti. Quindi è, che al Gius novissimo appartengono le Costituzioni de' Pontefici da Sisto IV fino in presente, i canoni del Concilio di Trento, le regole della Cancelleria apostolica, e le dichiarazioni delle sacre Congregazioni dei Cardinali.

Si noti intorno alle regole della Cancelleria, ch' esse hanno vigore di legge se vengono da ciascun de' Pontefici adottate, poichè colla morte di ciascun Pontefice perdono la loro autorità. Queste regole ripetono la loro origine da Giovanni XXII, ma in seguito furono accresciute, sicchè sotto di Niccolò V giunsero al numero di settantadue, come sono in presente, sopra le quali scrisse dottissimi commentarii il Riganti.

Intorno alle dichiarazioni o decreti delle sacre Congregazioni si noti, che sebbene per sè medesime meritino sommo rispetto, non hanno però vigor di legge, fuorchè allora che sono sanzionate dal Sommo Pontefice.

Al 7. Finalmente importa sapere in qual modo si citino i libri del Gius, onde non errare o far errare nel riscontrarli.

Il decreto di Graziano è diviso in tre parti. La prima contiene cento e una distinzione, ed in ogni distinzione vi sono più canoni. Questa parte si cita riportando la prima parola del canone od il numero della distinzione, p. e., *can. Omnes, dist. 1*, cioè il canone che incomincia *Omnes* nella distinzione prima, ovvero *can. 3, dist. 1*. La seconda parte è divisa in cause 36, ed ogni causa conta varie questioni, ed ogni questione più canoni. Si allega pertanto segnando il numero o la prima parola del canone, ed il numero della causa e della questione, p. e., *can. 2, caus. 8, quaest. 2*, oppure *can. Nemo, caus. 11, quaest. 3*. In questa parte, cioè nella *causa 33, quaestio 3*, v' è il trattato *de poenitentia*, ch' è diviso in sette distinzioni. Quando occorre di citare questo trattato, si usa il modo medesimo, con cui si accenna la prima parte, e vi si aggiunge *de poenitentia* senza ricordare nè la causa nè la questione, p. e., *can. Quem poenitet, dist. 1, de poenit.* La terza parte in fine comprende il trattato *de consecratione* diviso in sette distinzioni, e questa parimenti si riferisce nel modo stesso, con cui s' indica la prima, aggiungendovi in fine *de consecra-*

tione, p. e., *can. tabernaculum, dist. 1, de consecr., oppure can. 1, de consecrat. dist. 1.*

La collezione Gregoriana, ossia i cinque libri delle Decretali di Gregorio IX, sono divisi in più titoli, ed i titoli in capitoli, ed i capitoli, quando sono estesi, in paragrafi. Quando si citano s'indicano le prime parole del capitolo ovvero il numero od anche le parole ed il numero insieme, ed inoltre il testo del titolo, p. e., *cap. Venerabilem de elect.,* cioè il capitolo che incomincia *Venerabilem* nel titolo *de electione*, ovvero *cap. 1, de Cleric. Conjug.,* od anche *cap. Tua nos 26, de Sponsal. et matrim.* Talvolta a queste citazioni si trova aggiunto *apud Gregorium*, ovvero *Extra*. Le prime voci indicano chiaramente, che si tratta della collezione Gregoriana, e la voce *Extra* dinota pure, che la materia è nella stessa collezione fuori del decreto di Graziano, ch'è l'antico volume del Gius canonico.

Il sesto libro delle Decretali, diviso pure in titoli ed in capitoli, si cita nella stessa maniera, che si usa per allegare i primi cinque libri di Gregorio IX, e solo per distinguerlo vi si aggiunge in fine *in sexto*, p. e., *cap. Concertationi de appellat. in 6.*

Le Clementine similmente vengono indicate nella stessa maniera accennando il capitolo ed il titolo, e premettendovi *Clement., p. e., Clement. Si furiosi de religiosis domib.*

L'Estravaganti, per ultimo, si notano in somigliante maniera citando il capitolo ed il titolo e distinguendo le comuni da quelle di Giovanni XXII in questo modo. Le prime, p. e., *Extrav. Rem non novam de dol. et contum. inter commun.,* le seconde poi *Extrav. Cum inter nonnullos Joan. XXII de verb. signif.* MONS. CALCAGNO.

### C A S O 3.°

Un ecclesiastico pretende, che le persone di chiesa non siano obbligate a studiare i sacri canoni. Cercasi se sia vera questa dottrina?

È falsa, poichè tale studio è agli ecclesiastici così utile e così necessario, che senza una cognizione di esso almen mediocre non possono adempiere il loro uffizio, e servire con vantaggio alla Chiesa. Con questo studio dopo le divine Scritture si acquista quella scienza che il Savio denomina *Scientiam sanctorum*, poichè i sacri canoni sono

stati, per ispirazione dello Spirito Santo, dettati dai Sommi Pontefici e dai Concilj. Nel Gius canonico pertanto si trova raccolto quel tutto ch'è di maggior importanza nei decreti de' Papi, nelle sentenze dei Sinodi, e ch'è di maggior utilità negli scritti de' santi Padri. Gli ecclesiastici riscontrano in esso i doveri del loro stato, la maniera di amministrare le cose divine, le regole di ben condursi a propria ed altrui santificazione, i fondamenti della Teologia morale, onde evitare quelle lasse opinioni, delle quali Alessandro VII, così si lagna nel suo Decreto del 1665: « *In rebus ad conscientiam pertinentibus modus opinandi irrepsit alienus omnino ab evangelica simplicitate, Sanctorumque Patrum doctrina.* » Sembra per verità, che dalla ignoranza de' sacri canoni abbiano tratto origine gli errori e le strane opinioni di tanti casisti, quando dir non si voglia, che non abbian voluto sottomettersi ai decreti dello Spirito Santo spiegati negli stessi sacri Canoni. Quindi è, che per non errare convien seguire il consiglio di Giulio papa, nel can. *Nolite*, dist. 11, ove dice: « *Nolite errare, fratres mei charissimi, doctrinis variis et extraneis nolite abduci: en instituta Apostolorum et apostolicorum virorum, Canonesque habetis: his fruimini, his circumdamini, his delectamini, his armamini, ut his freti, circumdati, delectati, armati, contra cuncta inimicorum jacula persistere valeatis. Satis enim indignum est quemquam vel Pontificum, vel ordinum subsequentium hanc regulam refutare, quam B. Petri sedem, et sequi viderit et docere. Multum enim convenit, ut totum corpus Ecclesiae in hac sibi met observatione concordet, quae inde auctoritatem habet, ubi Dominus Ecclesiae totius posuit principatum.* »

Dovrebbero dunque gli Ecclesiastici tutti, e specialmente quei che dirigono le coscienze, avere spesso tra le mani il Gius canonico, onde trar da esso con somma sicurezza e senza molta fatica la dottrina utile e necessaria alla propria ed altrui salute. Quest'opera non è voluminosa presa separata dalle glosse ossia commenti degli autori, nè conta che due volumi. Uua lettura assidua sopra questo libro giova più assai di quella di più e più libri di autori anche sani, poichè non v'ha in essa un'opinione privata, ma quella de' Pontefici, de' Concilj, de' Santi Padri, dalle quali fonti trar dobbiamo la decisione di qualunque caso e la direzione delle anime.

SCARPAZZA.

*Obbligazione che seco porta il Gius tanto ecclesiastico che civile.*

— ❁ ❁ ❁ —  
C A S O 1.º

Gersone insegna, che le leggi civili e le ecclesiastiche ancora non obbligano per sè medesime all'osservanza di quanto prescrivono, ma bensì in quanto che sono fondate sul Gius naturale o divino. Cercasi: 1. Se i sudditi siano tenuti in coscienza ad osservare il Gius civile ed ecclesiastico, ossia le leggi dei principi e superiori ecclesiastici e secolari? 2. Se qualunque trasgressione debbasi giudicare colpa grave? 3. E se i legislatori possano emanare una legge di materia grave sotto pena soltanto di colpa leggiera?

Al 1. Per rispondere a questo primo quesito fa d'uopo premettere che tanto i Principi ecclesiastici, quanto i secolari hanno da Dio il potere di emanar leggi, siccome è loro affidato il governo dei loro sudditi. Quali poi confini vi siano tra l'uno e l'altro potere, lungi noi dal definirli diremo soltanto in generale con S. Tommaso, 2, dist. 44, q. 2, art. 4, ad 4, che « *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 est 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 Cuesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo.* » Adunque queste due potestà sono pari in sè stesse, derivano ambedue da Dio, nè altra differenza si scorge fra esse, fuorchè l'una ha per oggetto il bene spirituale e l'altra il civile. E lo stesso scrisse pure Gelasio papa all'imperator Anastasio, come può vedersi presso il Labbè, nel tom. 4 dei Concilj, « *Duo sunt, così si legge, Imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: **AUTHORITAS SACRA PONTIFICUM, et REGALIS POTESTAS.*** » Ora, posto che i principi e superiori ecclesiastici e civili

hanno il potere di emanar leggi, come non saranno i sudditi tenuti ad osservarle? Se questa obbligazione non vi fosse ne' sudditi, non ne verrebbe, che dovrebbero giudicare frustraneo il potere da Dio accordato ai principi? Che se nei sudditi vi ha una vera obbligazione di osservare le leggi, non so come possa inferire Gersone, che questa obbligazione riguarda il Gius naturale o divino e non il diritto dei principi, ossia che i sudditi sono tenuti ad obbedire alle leggi non già come emanate dai principi, ma bensì come fondate sul Gius naturale e divino. È vero, che il Gius de' principi è divino, e sotto di questo aspetto si può accordargli, che chi trasgredisce le leggi viola il diritto divino, ma è vero altresì che violando le leggi si manca all' obbedienza dovuta a' principi, e tanto si manca quando le leggi sono fondate sul Gius di natura, quanto allora che non hanno questa base se non relativamente all' autorità del legislatore, che da Dio poi sempre deriva. Le divine Scritture prescrivono l' obbedienza alle leggi, e come ad osservarle non saranno tenuti i sudditi in coscienza? San Pietro, nella prima sua Epistola, cap. 1, scrive: « *Subjecti estote omni humanae creaturae propter Deum: sive regi sive ducibus .... quia sic est voluntas Dei.* » E l' Apostolo ai Romani 13: « *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt ipsi sibi damnationem acquirunt ... Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.* Che se qui si parla del poter de' principi secolari, e della obbedienza che si deve alle loro leggi, abbiamo degli altri testi delle stesse divine Scritture relativi alla potestà ecclesiastica. Sta scritto in s. Luca 10: « *Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit.* » E nella lettera di S. Paolo agli Ebrei, cap. 13: « *Obedite praepositis vestris, et subiaceto eis. Ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri.* » E dalle sante Scritture passando ai Padri, senza addur qui una serie di testimonianze, che si possono facilmente riscontrare presso di quei che con diffusione trattano questa materia, mi contenterò di riferire l' interpretazione, che dà l' Angelico nel suo Commentario al testo della lettera di San Paolo ai Romani, che ho sopra citato: « *Potestates sublimiores, scrive, hi dicuntur homines in*

*potestatibus constituti; quibus secundum justitiae ordinem subjici debemus .... Si potestas principum in quantum talis est a Deo est, et nihil est a Deo sine ordine; consequens est, quod etiam ordo, quo inferiores potestatibus sublimioribus subjiciuntur sit a Deo ... Propter praedictas rationes ( quae interseruntur in textu Apostoli ) subditi estote principibus EX NECESSITATE, quia scilicet hoc est de necessitate salutis .... NON SOLUM PROPTER IRAM, idest vindictam vitandam, SED ETIAM PROPTER CONSCIENTIAM bonam, etc., quia qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. » Ognuno poi vede che lo stesso e con più ragione deve dirsi intorno alla potestà ecclesiastica, avvegnachè le leggi di questa non si riferiscono alla vita sociale e civile, ma bensì ai vantaggi dell' anima.*

Nè si dica, che i principi specialmente secolari non obbligano giammai nella coscienza, essendochè una tale obbligazione non esprimono nelle loro leggi. Infatti se una tale obbligazione non è espressa, ella è però intrinseca ed inseparabile dalla legge. Nel tempo medesimo che il legislatore pubblica la legge spiega il poter suo che ha da Dio, il quale è indiviso dal precetto che hanno i sudditi di obbedirlo, onde è che dir si deve, che l' uomo comanda, e Dio ci ordina di prestarsi obbedienti a quanto prescrive.

Al 2. È comune opinione dei Teologi, che la trasgressione di una legge umana sia colpa mortale allora che la materia è grave, e che il legislatore non ha espressamente significato di voler soltanto obbligare i sudditi sotto veniale peccato. Che si ricerchi gravità nella materia, egli è chiaro da ciò, 1. che la podestà umana è limitata a quanto esige la materia; 2. che l' obbligare gravemente in materia leggiera è contro la retta ragione, il ben comune ed il prudente governo, anzi è in rovina delle anime, e, dirò di più, è anche ingiusto, conciossiachè Dio ha dato il suo potere agli uomini in edificazione e non in distribuzione, nè devono questi rendere grave coi loro precetti ciò che, considerato nella sua natura, cioè in Dio, è per sè stesso leggiero. 3. Che la medesima legge divina naturale e positiva non obbliga mai sotto mortale peccato, ove la materia è sotto ogni riguardo leggiera.

Che poi si ricerchi anche l' intenzione del legislatore per la grave



trasgressione della legge, egli è manifesto; poichè tolta la volontà del legislatore ne viene che chiunque trasgredisce la legge in materia grave, può bensì peccare mortalmente per operare contro un precetto di natura, o di Gius divino positivo, ma non contro la legge umana, la quale obbliga sempre entro i limiti della volontà dello stesso legislatore. Che se il legislatore non esprime di obbligare venialmente, allora vuol dire, che la sua volontà si estende per quanto si estende la materia, e che perciò obbliga mortalmente ove la materia è grave, ed obbliga venialmente se è dessa leggiera. Così comunemente insegnano gli Autori, dietro la Clementina 2, *de verbor. signif.*

Ma quando in una legge meramente umana si avrà a discernere che la materia è grave, e che l'intenzione del legislatore si estende ad obbligare sotto mortale peccato, per indi inferire che la trasgressione della legge è colpa mortale?

Due cose si ricercano affinchè grave sia la materia di una legge, 1. Che il fine della legge sia di grande importanza; 2. Che la cosa comandata dalla legge, quantunque per sè stessa leggiera, tuttavia confluisca molto per ottenerne il fine. L'ingresso, per esempio, di un uomo nei chiostrì delle monache è proibito, ed il fine di questa legge è importante, poichè è per allontanare i grandi mali, che ne verrebbero se fosse libero agli uomini l'entrare nella clausura delle monache, e la proibizione stessa di entrarvi è così congiunta col fine indicato, che, violata la legge, ne è tolto anche il fine. È dunque in questo caso grave la materia per rapporto al fine della legge, ed è grave per riguardo alla proibizione.

Si conosce poi la volontà del legislatore, cioè quando obblighi sotto mortale peccato, 1. Dall'importanza delle sue espressioni, per esempio quando vieta o comanda in virtù di obbedienza, o con tutta l'estensione del suo potere, ecc., o quando realmente esprime, che intende di obbligare sotto grave colpa; 2. Dalla gravità della pena, che impone ai trasgressori della legge, come sarebbe quella della scomunica, della morte, del bando, del carcere perpetuo, ec., poichè non è mai da presumersi che il legislatore minacci una grave pena ove non impone fuorchè un'obbligazione leggiera; 3. Dalla consuetudine, e dal comun giudizio de' saggi, poichè se si è sempre tenuto,

che una legge per volontà del legislatore obbliga sotto colpa mortale, non si può giudicare, che obblighi soltanto sotto veniale.

Al 3. Ma può il legislatore comandare sotto venial colpa ciò che è per sè stesso materia grave? Lo asseriscono molti Teologi, come ci assicura l' Antoine *Tract. de legib. cap. 2, quaest. 3*, e soggiugne, che questa sentenza pare anche comune. Diffatti se l' uso della potestà di crear le leggi e di obbligare con esse i sudditi dipende totalmente dalla volontà del legislatore, perchè mai dovrà egli imporre sempre i suoi precetti sotto mortal colpa, quando la materia è grave? Se ciò fosse, non ne seguirebbe, che egli non sarebbe libero nell' esercizio del suo potere? Inoltre se il legislatore obbligasse sempre i sudditi sotto grave colpa ne verrebbe, che alle volte sarebbe indiscreto, aggravando di troppo la coscienza dei sudditi stessi, e lo sarebbe allora che gli obbligasse sotto mortale peccato quando fosse sufficiente a renderli obbedienti il solo precetto sotto veniale peccato. Che più? Il fatto ci comprova la verità di questa dottrina. I digiuni e l' astinenza sono per sè medesime materie gravi. Eppure vi sono delle costituzioni in Ordini regolari approvate dai Sommi Pontefici, e fra questi, quelle dei Carmelitani scalzi che prescrivono digiuni ed astinenze sotto pena di peccato veniale. Nè si dica, che dovendosi obbedire ai superiori per comando divino, è da giudicarsi, che questo comando di Dio non ci obblighi soltanto venialmente, ma piuttosto mortalmente allorchè la materia del precetto de' superiori è grave. Imperciocchè la Legge divina ci ordina di obbedire ai Superiori come ed in quanto ci comandano, nè vuole che siamo tenuti al di là di quello sotto cui i superiori impougono i loro precetti. Possono dunque i legislatori ordinare sotto lieve colpa ciò ancora che per sè stesso è materia grave, ed il trasgressore di tali leggi peccherà bensì mortalmente per la violazione di altro precetto riguardante la stessa materia, ma non mai per quello del legislatore. Così il P. Antoine nel luogo citato, e mi sembra, che ancora il P. Patuzzi, *Tract. 4, de Legib. cap. 9, num. 7*, non sia di opposto parere, quantunque in questa parte si protesti contrario all' Antoine. Ed infatti egli pose primamente una materia grave in tutta la sua estensione, cosicchè non vi sia circostanza per cui possa divenire leggiera, ed indi vuole,

che il legislatore debba conformarsi nelle sue leggi alla legge naturale. Chi mai può sognarsi, che il legislatore umano possa rendere veniale trasgressione quella, che per l' opposizione, che ha colla legge divina, è di sua natura mortale? O la legge umana non è che una semplice spiegazione del precetto di natura, od è una semplice determinazione del legislatore, la quale non riconosce altra base nel diritto di natura se non in quanto provvede al bene comune. Se la legge è congiunta col precetto di natura, egli è manifesto, che il trasgressore viola due precetti, cioè quello di natura, e da questo lato essendo grave la materia il peccato è mortale, e quello del suo superiore e da questo lato la colpa è proporzionata al precetto. Se poi non è congiunta col precetto di natura, nè con verun altro precetto, egli è parimenti chiaro che il violatore di questa legge non è reo se non in quanto fu dal superiore obbligato, e che perciò fra i limiti della venialità è la sua colpa, se dentro questi limiti si restringe l' obbligazione, che gli fu imposta. Sembra dunque vera l' esposta dottrina.

SCARPAZZA.

### C A S O 2.°

Fabio principe, nel suo dominio pubblicò una legge, che provvede al ben comune. Cercasi se egli medesimo sia tenuto ad osservarla?

Per due ragioni siamo tutti obbligati ad osservare il prescritto delle leggi, l' una si è per l' obbedienza dovuta al legislatore, e per la forza che ha di obbligarci, e l' altra per il bene, che la legge stessa comanda, ed il male che vieta. Quanto alla prima ragione o motivo per cui siamo tenuti all' osservanza delle leggi, Fabio non è obbligato, sì perchè il legislatore è desso medesimo, nè può venir da sè stesso costretto all' adempimento della propria legge. Così S. Tommaso 1, 2, q. 96, a. 5 ad 3, dicendo: « *Princeps dicitur esse solutus a Lege, quantum ad vim coactivam, nullus enim proprie cogitur a seipso: Lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a Lege: quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre si contra legem agat, atque hoc sensu intelligenda est Lex quae dicit: Princeps legibus solutus est.* Ma quanto all' altro

motivo cioè relativamente all' oggetto della legge, soggiunge lo stesso santo Dottore, che Fabio e qualunque altro principe è tenuto ad osservare le proprie leggi. Ecco le sue parole : « *Sed quantum ad vim directivam legis princeps subditur legi propria voluntate secundum quod dicitur extra de Constitutionibus cap. Cum omnes in 6, QUOD QUI-SQUE JURIS IN ALTERUM STATUIT, IPSE EODEM JURE UTI DEBET, et Sapientis dicit auctoritas: PARERE LEGEM, QUAM IPSE TULERIS. Unde quantum ad Dei judicium princeps non est exclusus a lege, quantum ad vim directivam ejus: sed debet voluntarius non coactus legem implere.* »

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 3.°

Onorio per non osservare una legge, che obbliga in un determinato giorno, esce dal territorio ove essa vige per non ritornarvi che il giorno appresso. Cercasi 1. quali persone siano tenute ad osservare le leggi? 2. Che debba dirsi di Onorio?

Al 1. Tutti quei che sono soggetti ad una autorità sono tenuti ad obbedire alle leggi di essa. Sono per altro esenti da ogni legge i fanciulli, che giunti non sono all' uso di ragione, perchè non sono per anco capaci di direzione. 2. I perpetuamente pazzi, perchè per mancanza di deliberazione sono scusati dalla trasgressione della legge. 3. G' infedeli non battezzati non sono soggetti alle leggi della Chiesa, ma bensì gli Eretici, e gli Scomunicati, i quali siccome hanno ricevuto il Battesimo, così sono riguardati dalla Chiesa come figliuoli ribelli. 4. I forestieri, i pellegrini, ed i vagabondi non sono soggetti alle leggi dei luoghi dai quali escono, ma lo sono a quelle dei luoghi dove si trovano, purchè siano tali, che non ricerchino per essere osservate un tempo più lungo della loro dimora. Sono dunque tenuti alle leggi negative, che non esigono tempo, ed a quei precetti affermativi, che possono osservarsi nel tempo che si trattengono, non essendo alcuno obbligato a fermarsi in un luogo a bella posta per adempiere le leggi del luogo medesimo.

Al 2. Non può negarsi, che Onorio non esca dal territorio in frode della legge. Egli per verità si scosta da esso per esimersi

dalla obbligazione, che ha come dimorante in quel luogo. Ora se nel *cap. 15 e 16, de Rescriptis* abbiamo: « *Fraus et dolus alicui patrocinarium non debet,* » ben si vede che egli quantunque fuori del luogo, entro cui la legge obbligava, tuttavia si è fatto reo della violazione di essa. Così insegna eziandio Benedetto XIV nel *lib. 13 de Synod. Dioecesis. cap. 4*, ove con argomenti superiori ad ogni eccezione dimostra, che una tal dottrina non solo è probabile, ma certa.

MONS. CALCAGNO,

C A S O 4.º

Un Vescovo presumendo, che nelle parrocchie di villa nascessero degli scandali nella ricorrenza di certe solennità, fece un Editto, con cui proibì severissimamente ai parrochi di non più celebrarle. Cercasi 1. Se la legge fondata sopra una presunzione obblighi i sudditi ad osservarla? 2. Se essendo falsa la presunzione del Vescovo debbano i parrochi adattarsi, oppure, come si debbano dirigere?

Al 1. La presunzione può essere di fatto, o di pericolo. La legge fondata sulla presunzione di fatto non obbliga giammai quando il fatto è falso, poichè non sussiste la base del precetto, e per conseguenza non può nemmeno sussistere l'obbligo di osservarlo, non intendendo giammai il superiore di obbligare, dove non v'ha motivo. E per verità dovrebbe mai obbedire una donna al precetto del Vescovo di rendere il debito matrimoniale al suo marito, quand'essa sapesse che il suo matrimonio è nullo perchè contratto con un occulto impedimento dirimente? Il precetto sarebbe fondato sulla validità del matrimonio, la qual presunzione di fatto non sussistendo, la donna non è tenuta ad obbedire al precetto. La legge poi che è fondata sulla presunzione di un pericolo obbliga sempre, sì perchè le leggi di tal natura si appoggiano d'ordinario sulla verità, e sopra un certo giudizio, che il pericolo o vi sia, o possa avvenire, sì perchè in questi casi il legislatore intende d'obbligare anche allora, che il pericolo non sussista nè possa succedere, riguardando egli il bene generale, e non le circostanze particolari, sì perchè finalmente quando siffatte leggi non obbligassero, fuorchè dove vi è il pericolo non vi sarebbe giammai chi alla legge obbedisse, poichè riterrebbero tutti di

non essere nel pericolo presunto. Veggasi l' Antoine *Tract. de leg.*, cap. 2, *quaest.* 4 ed il Patuzzi *Tract. 1, de legib. cap. 9, num. 3.*

Al 2. La legge del Vescovo, che proibisce le solennità, se non è fondata sulla presunzione di un fatto vero e reale, è però fondata sulla presunzione di un pericolo. Devono dunque i parrochi della diocesi adattarsi a tale comando, nè possono dispensarsi dall' obbedirvi. Il concilio di Trento vietò i matrimonii clandestini pel pericolo della frode, e di altri inconvenienti, che facilmente possono da essi avvenire. Questa legge fondata sulla presunzione del pericolo non obbliga forse tutti indistintamente i cristiani? Lo stesso si dica della proibizione del nostro Vescovo. Se i parrochi poi credono, che le solennità vietate non siano nemmeno di pericolo, possono rappresentare al Vescovo tuttociò, che possono indurlo ad abrogare la legge, ed a derogarvi, ma fino a tanto, ch' egli non la toglie, essi sono tenuti in coscienza ad adempierla.

MONS. CALCAGNO.

#### C A S O 5.º

Anieto sentendo un grave incomodo nell' obbedire alla legge imposta dal suo superiore, crede di poter senza colpa non adempierla. Cercasi 1. Se le leggi puramente umane obblighino con grave danno? 2. In quali casi obblighino anche col pericolo della vita?

Al 1. Sono le leggi divine, che obbligano anche col pericolo della vita, perchè non comandano nè vietano se non quello che per sè stesso ed intrinsecamente è male, e che si oppone alla ragione medesima. Non si può per esempio commettere un peccato per salvare la vita, nè si può anteporre qualunque vantaggio temporale con danno dell' anima. Abbiamo nel Vangelo : « *Quid prodest homini si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur.* » Ed altrove : « *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.* » Tale obbligazione però non apportano le leggi umane poichè sarebbero opposte alla legge divina naturale, che comanda la conservazione di sè stesso, e nemmeno obbligano con grave danno, come insegnano comunemente i Teologi. Ecco perciò le loro ragioni. Nel Gius canonico *cap. 2, de observ. jejun.*, dove è sta-

bilito, che gl' infermi non sono tenuti a digiunare si dice: « *cum non subjacet legi necessitas*, » e nel *cap. 4, de regul. juris* è scritto: « *Quod non est licitum in lege, necessitas facit licitum. Nam et sabbatum custodiri praeceptum est: Machabei tamen sine culpa sua in sabbato pugnabant. Sic et hodie si quis jejunium fregerit aegrotus, reus voti non habetur.* » Nel *cap. Erit dist. 4*, si dice, che la legge dev' essere possibile secondo la natura, e secondo il costume degli uomini, e si raccoglie da sant' Antonino 2, *p. tit. 3, c. 10, §. 10*, che è moralmente impossibile secondo la legge ciò che ha con seco una grande difficoltà: « *Impossibile est quod vix possibile est, ut puta nimiam habens difficultatem.* » La pratica costante della Chiesa, ed il comune consenso delle persone dotte e pie convengono nell' affermare, che i precetti di ascoltare la messa nelle feste, di recitare le ore canoniche, di digiunare, ed altri consimili, che sono precetti ecclesiastici, non obbligano giammai con grave incomodo o danno. Finalmente le stesse leggi divine puramente positive, che non sono congiunte col diritto di natura non obbligano con grave nocumento, poichè G. C. (*Matth. 12*), approvò il fatto di Davide, che stretto da grave necessità avea mangiato i pani della propiziazione che per divino precetto non poteano mangiarsi dai secolari. Le leggi dunque umane non obbligano con grave danno. Ascoltiamo tuttavia il Silvio che in *Com. art. 4, q. 96, p. 2, D. Thom.*, così prova la stessa dottrina colla ragione: « *Potestas legislatoris humani non eo se extendit, ut universaliter obligare possit subditos ad faciendum ea, quae praescribit, quocumque eventus, et quocumque periculo imminente. Ergo ejus leges non semper obligant cum periculo vitae. Antecedens probatur: quia potestas legislativa data est in ordine ad bonum commune. Non est autem ad bonum commune necessarium, quod sic universaliter obligare possit subditos: quia non convenit aliqua praecipere cum tam ardua circumstantia, nisi urgentissima boni publici causa id postulet. Haec autem non semper, immo nec ordinarie postulat ea, quae, lege praescribuntur cum tanta severitate praecepti.* »

Si dirà qui forse, che se vera è questa dottrina ne segue, che e nella Chiesa, e nella repubblica non v' ha il potere di obbligare i sudditi con grave danno, e con pericolo anche della vita? Non mai, poichè tanto nel civile, come nell' ecclesiastico vi ha pure il potere

di comandare ai sudditi l' adempimento di tali cose, che son necessarie per la propria conservazione e difesa, e che non possono eseguirsi senza pericolo della vita. Può il Vescovo ordinare ad un sacerdote, che amministri i sacramenti agli appestati, e può il principe prescrivere ad un suo capitano, che senza abbadare ai pericoli non abbandoni il posto nella guerra, che attacchi il nemico, ec. Dunque? .. Sì e nella Chiesa, e nello stato v' ha il potere di comandare anche con grave danno, e con pericolo della vita, ma da questo potere non deve inferirsi, che tutte le loro leggi estendano a tanto la loro obbligazione. Vi sono dei casi nei quali i sudditi devono eziandio con grave danno e pericolo obbedire alle leggi, e questa è la materia del secondo quesito.

Al 2. Le leggi umane obbligano primieramente anche con pericolo della vita, quando si tratta del bene comune dello stato, e di un bene di tal natura, che secondo un prudente giudizio debbe preferirsi alla vita di taluno dei cittadini. 2. Obbligano egualmente tutte le volte che non si può tralasciare di osservarle senza grave scandalo del prossimo; conciossiachè in tal caso v' ha il precetto naturale di non dare al prossimo occasione di spirituale ruina, ond' è, che l' Apostolo scrisse ai Romani *cap. 14*: « *Noli propter escam destruere opus Dei. Omnia quidem sunt munda; sed malum est homini, qui per offendiculum manducat.* » Obbligano finalmente quando la violazione della legge ridonda in dispregio della fede, della religione, e della legittima potestà, di quello sia, che si conservi la vita del corpo. Quindi è, che dovrebbe taluno sacrificare la vita, piuttosto che tralasciare di ascoltare la messa nelle feste, o mangiar di grasso in giorno di digiuno, o celebrare il divin sacrificio senza le sacre vesti, tutte le volte, che dal non osservare questi precetti ne derivasse un dispregio alla religione, ed all' autorità ecclesiastica, ovvero venisse a dimostrare che le leggi della Chiesa sono da riputarsi assai poco. Così fecero i valorosi Maccabei, i quali subiron la morte piuttosto che mangiar carni vietate con dispregio della legge Mosaica, come pretendeva di obbligarli il Re Antioco, 2 *Machab.* 6, 7. Veggasi il Patuzzi *Tract. 1, de legis. cap. 9, num. 10*, dal quale è tratta l' esposta dottrina.

MONS. CALCAGNO.



## C A S O 6.°

Melchiorre sacerdote recitò i sette salmi penitenziali, e poscia intese, che in quel giorno è prescritta dal Vescovo la stessa recita ad ognuno del clero. Cercasi 1. In qual maniera si debbano adempiere le leggi umane? 2. Se chi pone come Melchiorre un'azione giusta ignorando il precetto, sia poscia tenuto alla stessa azione per adempiere il precetto?

Al 1. Vi sono delle leggi negative, cioè che vietano qualche azione, e vi sono delle leggi affermative le quali prescrivono l'azione. Per osservare le leggi negative, basta non porre l'azione proibita, ma per osservare le leggi affermative fa d'uopo praticare volontariamente l'azione prescritta secondo il fine intrinseco della legge, che è l'oggetto della legge medesima. L'adempimento dunque della legge deve essere volontario e proporzionato al fine ossia all'oggetto della legge. La legge per verità è imposta agli uomini non a somiglianza dei bruti, ma bensì *humano modo*, nè quindi può adempiersi con azioni fatte per forza e con estrinseca violenza. Potrebbe mai dirsi, che soddisfa al precetto di ascoltare la messa chi è violentato a starsene in chiesa nel tempo che si celebra il divin sacrificio? Potrebbe dirsi, che soddisfa al precetto del digiuno, chi non mangia per pura mancanza di cibi? Ma qual volontà od intenzione si ricerca per soddisfare alla legge. Due sorta d'intenzione pongono i Teologi, l'una delle quali ha per oggetto l'osservanza del precetto, e l'altra l'esecuzione della cosa prescritta. La prima secondo tutti i Teologi con San Tommaso, 2, 2, q. 104, art. 3, ad 2, non è necessaria, ma basta soltanto la seconda. « *Licet actus virtutis*, dice l'Angelico, *cadat sub praecepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis non attendens ad rationem praecepti.* » E per verità la legge non ordina, che si eseguisca l'atto come prescritto, ma basta per essa, che l'atto volontariamente si adempia.

Inoltre abbiain detto, che l'atto volontario dev'essere proporzionato al fine, ossia all'oggetto della legge. Il fine è di due sorta, altro intrinseco, ed altro estrinseco. Il primo è la cosa comandata,

ed il secondo è quello che può il legislatore prefiggersi. Senza che l'atto sia proporzionato al fine intrinseco la legge non è adempiuta, perchè manca, come riflette l'Antoine, *Tract. de legib., cap. 3, q. 2*, la sostanza dell'azione comandata; ma è bensì adempiuta la legge senza il fine estrinseco, quando il legislatore non l'abbia manifestato, poichè, se lo ha manifestato, non può osservarsi la legge senza che l'atto sia parimenti a questo fine diretto. Infatti s'è scritta dal legislatore la preghiera, deve il suddito farla con divozione ed attenzione, perchè tale è il fine intrinseco della legge, e se questa preghiera è ordinata per impetrar dal Signore che allontani le calamità che opprimono, deve non solo farsi con divozione, ma eziandio con intenzione al fine estrinseco, che viene dal legislatore manifestato. Nè si opponga, che le leggi umane non obbligano agli atti interni, poichè quando prescrivono un'azione, la prescrivono secondo la sua natura, nè può questa adempiersi senza l'atto interiore, allorchè la sostanza di essa il ricerchi. Così comunemente i Teologi, i quali anche insegnano, che con un'azione viziosa e cattiva, che corrompa l'opera comandata, non si soddisfa al precetto.

Al 2. Insegna il Cuniliati, *Tract. 1, de regul. cap. 1, de leg., §. 7, num. 3*, ed in questo sono pure concordi i Teologi, che posta da taluno un'azione giusta ignorando il precetto di farla, non è tenuto alla stessa azione per adempiere il precetto. La ragione si è, perchè la legge volendo l'azione, nè altro di più ricercando, non obbliga per sè stessa chi l'ha posta a replicarla, ma intende, che chi ha posta l'azione ha per sè medesimo adempiuto quanto doveva. Così Melchiorre non è tenuto a recitar nuovamente i sette salmi penitenziali, perchè colla prima recita fatta per sua devozione, ha soddisfatto al prescritto del Vescovo. Che se il Vescovo nel suo editto avesse ingiunta la recita già detta per impetrar da Dio certe grazie, allora Melchiorre dovrebbe ripeterla. Imperciocchè in questa ipotesi non avrebbe egli soddisfatto al fine estrinseco palesato dal legislatore, nè quindi avrebbe adempiuto il precetto.

CUNILIATI.

## C A S O 7.°

Fausto dovendo per legge vescovile digiunare un giorno per settimana nel mese di ottobre, digiunò in una settimana il lunedì per propria divozione, riservandosi a digiunare un altro giorno per soddisfare alla legge. Cercasi se non più digiunando in quella settimana violi il precetto.

La risposta a questo quesito dipende dallo scioglimento della questione che si agita dai teologi intorno al punto : se soddisfatto abbia al precetto chi ha posta l'azione prescritta con volontà determinata di non adempierlo, e di ripeterla in adempimento del precetto, e che poi, cangiato parere, non vuole più rinnovare l'azione ordinata. Vi sono di quelli che difendono la sentenza affermativa, e ve ne sono per la negativa. L'Azorio, il Suarcz, il Silvio, il Continuatore del Tourneli, *Tract. de legib.*, cap. 3, art. 2, sect. 2, ed anche Concina, tom 6, lib. 1, *dissert.* 5, cap. 9, num. 6, pensano, che si debba nell'esposto caso ripetere l'atto, perchè la decisa volontà di non adempiere il precetto fa sì che il precetto non venga adempiuto, quantunque sia posta l'azione comandata. Soggiungono, che per soddisfare al precetto è necessaria almeno l'intenzione virtuale, che non v'è certamente in quegli che deliberatamente non vuole adempiere il precetto. Ma a fronte di questi argomenti più mi piace col Cuniliati e col Patuzzi l'opposta sentenza, perchè più conforme alle dottrine dettate nel caso precedente, che sono poi comuni a tutti gli autori. La legge comanda un'azione volontaria, e non comanda che sia fatta con un fine estrinseco (poichè in questo caso si dovrebbe assolutamente ripetere l'atto); ma chi ha posto l'atto ancorchè con volontà di riprovarlo, ha di già fatto ciò che la legge prescrive; dunque la legge è adempiuta. Di più. La legge vuole l'azione, e non ordina che sia fatta con riflesso al precetto, come insegna S. Tommaso colle parole citate nel caso precedente. Ma così è, che dovendosi nell'addotta circostanza ripetere l'atto, si verrebbe ad ammettere ch'è necessaria l'intenzione di soddisfare al precetto; dunque l'atto eseguito anche con volontà di ripeterlo per obbedire alla legge basta per adempiere

al precetto. Riferiamo le parole del Cuniliati, *Tract. 1 de regul., cap. 2 de leg., §. 2, n. 3*. Scrive egli adunque così: « *Juxta communionem, et saltem mihi probabiliorem, qui voluntarie ponit actionem praeceptam cum requisitis, et cum expressa voluntate tunc non satisfaciendi praecepto, sed iterum illam renovandi, immo etiam cum voluntate prava nolendi satisfacere praecepto, nihilominus satisfacit, quia voluntarie actionem praeceptam posuit; et primus tenetur deponere animum illam iterum renovandi, referendo jam factam ad praeceptum; secundos autem, quamvis non peccet contra praeceptum, quod jam adimplevit, peccat tamen graviter contra legem naturalem, imponentem cuilibet subdito obligationem habendi voluntatem parendi legibus justis a superiore latis.* » Ciò posto, venendo al nostro quesito, egli è chiaro, che seguendo l'opinione del Cuniliati e del Patuzzi, nonchè di altri molti, Fabio col digiuno fatto per divozione, ha adempiuto il precetto, quand' anche si sia proposto di digiunare un altro giorno in quella settimana. È però tenuto a depor l'intenzione di voler digiunare nuovamente, e non digiunando non pecca.

CUNILIATI.

## C A S O 8.°

Mevio per essere immune dall'osservanza di una legge, vi mette appostatamente un impedimento, in forza del quale non può più osservarla. Stazio non potendo adempiere tutta la legge, non la osserva nemmeno in quella parte, che potrebbe osservarla. Ulpione pretende di soddisfare con un atto solo a due precetti. Cercasi, ehe dir si debba di Mevio, di Stazio, di Ulpione?

Non può scusarsi da peccato Mevio, perchè ponendo un impedimento colla prava intenzione di sottrarsi dall'osservanza della legge, manifesta la cattiva disposizione del suo animo di non osservarla, ed opera con frode della legge, e la frode *nemini patrocinator*. Inoltre, avverte molto bene il Cuniliati, *de Leg., §. 7, n. 13*, l'intenzione del legislatore non si estende soltanto alla posizione dell'atto che ingiunge, ma eziandio a proibire tutte quelle azioni non necessarie, per cui resta impedita l'esecuzione della legge: conciossiachè, soggiugne, se l'obbligazione della legge non si estendesse a proibire simili volontarii impedimenti, ne verrebbe, che la stessa obbligazione sarebbe

ridicola, rimanendo in arbitrio de' sudditi il deluderla col mezzo degl' impedimenti. Qualunque pertanto sia la dottrina de' Pobrabilisti su questo punto, egli è chiaro che Mevio frodolentemente pose la causa della violazione della legge, si oppose all' intenzione del Legislatore, e quindi non può scusarsi da colpa.

Stazio parimenti è in errore trattandosi di un precetto, che ha più parti, e trasgredisce la legge ancorchè minima sia la parte, che può osservare. Innocenzo XI condannò la tesi, che diceva : « *Qui non potest Matutinum, et Laudes, potest autem recitare Horas ad nil tenetur, quia major pars trahit ad se minorem.* » E Benedetto XIV colla sua Costituzione del 30 maggio 1741 ha condannata la sentenza, che diceva, che i dispensati dall' astinenza delle carni non sono tenuti all' unica refezione nella quaresima, e negli altri giorni di digiuno. Dopo queste decisioni, chi potrà mai dubitarne ?

Quanto ad Ulpione diremo, che regolarmente parlando con un solo atto non si soddisfa a più precetti, avendo ogni precetto la speciale sua obbligazione. Contuttociò si soddisfa con un solo atto a due e più precetti se tutti obbligano nello stesso tempo, e per lo stesso motivo, come si può eziandio soddisfare nello stesso tempo a precetti diversi allora che l' adempimento di uno non impedisce all' adempimento dell' altro. Quanto alla prima parte ognuno vede, che coll' ascoltar una sola messa in una domenica, nella quale cade altra festa, si soddisfa al precetto di ascoltarla nella domenica e nella festa, e chè con un solo digiuno si può adempiere un voto ed insieme un precetto ecclesiastico, come se taluno avesse fatto un voto di digiunare la vigilia di S. Vincenzo, e questa vigilia cadesse in quaresima. Quanto alla seconda parte è ugualmente manifesto, che si può soddisfare al precetto di ascoltar messa recitando le ore canoniche, perchè l' adempimento di un precetto punto non impedisce l' adempimento dell' altro, e perchè nei precetti, nei quali non suol prescriversi la diversità di tempo, ma semplicemente l' esecuzione dell' opera ingiunta, non v' ha cosa che si opponga a poter fare nel tempo stesso tutto quello che viene da più precetti, ordinato. Ritenga dunque Ulpione, che può soddisfare con un solo atto a più precetti, se tutti obbligano nel tempo stesso, ed obbligano per lo stesso motivo, e ritenga pure di poter

soddisfarvi nel tempo medesimo allora, che adempiendo un precetto, punto non è impedito di adempiere insieme anche l' altro.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 9.º

Massenzio osserva, che si danno dei casi, in cui due opposti precetti obbligano nel tempo stesso. Per sapersi dirigere trovandosi in tali circostanze, domanda istruzione. Cosa si deve rispondergli ?

Concorrendo due precetti, che obblighino nel tempo stesso, e che osservando l' uno non si possa necessariamente adempiere l' altro, insegnano comunemente i Teologi, che la ragion naturale detta di osservare il più degno, e che in questa guisa deve interpretarsi la mente dei legislatori. Quindi generalmente parlando il precetto naturale deve anteporsi al divino eziandio positivo, il divino all' umano, il precetto di una eccellente virtù a quello di una virtù inferiore, il negativo al positivo, quello del superiore principale a quello del superiore subalterno. Dissi generalmente parlando, poichè può darsi, che un precetto inferiore debba essere anteposto al superiore se la materia di questo è leggiera, e di quello è grave, p. e., non si può tralasciare di ascoltare la messa nella festa per assistere ad un infermo, che non ha una vera e reale necessità di essere assistito, ma se questa necessità vi fosse, allora si deve omettere d' udire la messa. Ecco la risposta da darsi a Massenzio.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 10.º

Cajo avendo udito questionarsi da due parrochi intorno alla legge puramente penale, nè essendo stato da essi deciso se una tal legge obblighi sotto peccato, ricorre ad un Teologo, e gli domanda se sia vero, che il trasgressore di questa legge è soggetto alla pena soltanto dopo la sentenza del giudice e se egli è reo di peccato. Cercasi cosa il Teologo debba rispondere ?

Legge penale è quella che stabilisce ai trasgressori una pena. Una tal legge può essere *puramente penale*, ed anche *mista*. Si dice puramente penale, allorchè stabilisce la pena a chi fa, o tralascia una

cosa senza comandare, che si faccia o si ometta. Sarebbe di questo genere, p. e., una legge che dicesse : *Chi porterà armi pagherà venti scudi*. Legge *mista* poi si appella quella che comanda di fare o tralasciare una cosa sotto una pena determinata, p. e. : *Ogni individuo comperi dieci libbre di sale, e pagherà dieci franchi per libbra della minor quantità che avrà comperata*. Le pene parimenti non sono di un sol genere, ma altre sono *positive*, p. e., il carcere, il pagamento di una somma, ecc., altre *privative* che privano cioè i trasgressori di qualche bene o vantaggio, dell'ufficio, della dignità, di un diritto, ecc.; altre *miste* che con seco portano e pena positiva, e pena privativa.

Ciò premesso, dico primieramente, che anche le leggi penali obbligano nella coscienza, cosicchè il trasgressore è reo di mortale o venial colpa secondo la gravità della materia. La contraria opinione viene insegnata dal Navarro, in *Man.*, c. 25, num. 55, e viene sostenuta soltanto come probabile da Domenico Viva, t. 1 *leg.*, q. 4, riferendo per altro, che tale è pure il sentimento del Covarruvia, Reginaldo, Palao e di altri citati dal Diana. Ma con quali argomenti? Tutto il loro appoggio si è che tali leggi niente comandano e niente proibiscono, e che il Legislatore collo stabilire la pena altro non esige fuor solo, che i trasgressori si assoggettino alla pena stabilita. Ma noi per dimostrare quanto sia più consona alla ragione ed alla verità l'opposta sentenza parliamo prima della legge *mista*, poi di quella che dicesi *puramente penale*.

La legge *penale mista* obbliga in coscienza, cioè sotto peccato. Intorno a questa legge pare che convengano tutti gli Autori. Diffatti includendo essa un vero precetto, non v'ha chi dir possa, che la pena minacciata a' trasgressori abbia forza per togliere l'obbligazione, che seco porta lo stesso precetto, ma si deve dire piuttosto tale essere la volontà del Legislatore che per vieppiù obbligare i suoi sudditi, ha aggiunto al precetto la pena, onde e dal loro dovere e dal timor de' gastighi siano condotti ad osservare la legge. Quindi è, che inferiscono i Teologi doversi inferire dalla gravità della pena, la gravità della materia e dell' obbligazione, e quindi la gravità e venialità della colpa nel trasgressore. Un solo caso però potrebbe darsi, nel quale la legge penale mista non obbligasse nella coscienza, e

sarebbe allora, che il Legislatore si fosse espresso colla particella disgiuntiva, cosicchè fosse libero ai sudditi lo scegliere quella parte della legge che loro piacesse. Se, p. e., avesse pubblicato, che *non si estragga dalla città veruna sorta di grano, e che chi lo volesse estrarre debba pagare uno scudo per misura*. Ma chi non vede, che in tale ipotesi il legislatore, secondo la cui volontà deve riconoscersi l'obbligazione della legge, non altro intende se non di obbligare i sudditi a non estrarre il grano, od a pagare lo scudo per misura volendo estrarlo? In qualunque dei due modi operi il suddito, sempre obbedisce alla legge, nè può essere reo di colpa se non estraendo il grano senza pagare, nel qual caso sarebbe violatore della legge e tenuto a restituire ciò, di cui ha defraudato il suo Principe.

Ma che diremo intorno alla legge *puramente penale*? S. Tommaso, senza distinguere legge precettiva da legge penale, insegna, 2, 2, q. 96, a. 4 che le leggi tutte « *habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur.* » Sembra dunque, che dalla dottrina dell'Angelico dedur si debba, che anche la legge puramente penale obbliga in coscienza. E per verità la violazione di questa legge è certamente una disobbedienza al comando del superiore. Come dunque si può trasgredirla senza peccato? Inoltre sebbene tali leggi non vietino, nè comandino cosa alcuna espressamente, egli è però evidente, che includono un precetto. Prendiamo la legge: *Chi porterà armi pagherà dieci scudi*. Non è lo stesso che dica: *Proibiamo il portar l'armi, e chi le porterà pagherà dieci scudi*? Il precetto dunque implicito, ed il violar la legge non istà senza violare il precetto. Quindi anche le leggi puramente penali obbligano in coscienza.

Esposta così la nostra opinione intorno alla obbligazione delle leggi penali, ci resta a rispondere, se il trasgressore sia tenuto alla pena dopo la sentenza del giudice. Le pene ecclesiastiche s'incorrono anche prima della sentenza del giudice, se la legge è espressa così, che tosto debbano incorrersi, e non allora che non vi sono espressioni tali, che dinotino, che col fatto s'incontra la pena. In caso dubbio deve aver luogo la regola: « *In poenis benignior est interpretatio facienda.* » Quanto poi alle pene in generale i Teologi comunemente insegnano che se la legge ingiunge la pena ma da imporsi, o se questa pena



ricerca qualche azione del trasgressore, non è il reo tenuto ad assoggettarsi prima della sentenza del giudice. È difatti del tutto opposto alla consuetudine, che il violator di una legge prima di essere condannato entri in carcere o paghi la multa, ecc. Dopo poi la sentenza è obbligato alla pena, purché l'azione penale esercitata da sè medesimo non sia illecita e ripugnante alla umanità. In tal caso egli non è tenuto ad eseguirla, ma è tenuto bensì a soffrire pazientemente che sopra di sè venga eseguita. Condannato, p. e., alla morte, deve sopportare di essere ucciso dal ministro della giustizia.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 11.°

Cercasi qual sia la legge irritante, se obblighi in coscienza, e se l'ignoranza di essa legge, od il timore impediscano che l'atto non sia irritato e nullo.

La legge irritante è quella che stabilisce irritato ed invalido qualche atto ossia pel foro esterno, ossia per quello della coscienza. Tale podestà v'è nella Chiesa, e nel Principe, poichè ciò esige talvolta il comun bene, e la tranquillità de' cittadini, onde tener lontane le frodi, i pericoli ed altri gravi incomodi. Abbiamo un esempio chiarissimo di questa legge nel Concilio di Trento. Questo Concilio avendo prescritto per giustissime ragioni, che i matrimonii sieno celebrati alla presenza del parroco e di due testimoni almeno, ha poi dichiarato invalido e nullo quel matrimonio, che senza questa presenza venisse contratto. Simili leggi abbiamo nel Gius civile, il quale, p. e., irrita le contrattazioni fatte col minorenne, e colle persone, che pel Gius sono incapaci di obbligarsi.

In due modi possono le leggi irritanti avere la loro efficacia; altre irritano l'atto nel punto stesso, come se l'atto non avesse giammai esistito; ed altre prescrivono l'irritazione da farsi colla sentenza del giudice competente. Nelle prime il Legislatore si esprime con questi termini, od altri equivalenti: « *Actus sit ipso facto nullus, ovvero irritus, infectus, pro infecto habeatur*; » e nelle seconde espone la sua volontà in queste od altre somiglianti formule: « *Si hoc modo actio fiat irritetur, rescindatur, abrogetur.* »

Per conoscere poi quando le leggi irritanti obblighino in coscienza, fa d'uopo riflettere alla natura dell'atto, per indi dedurre se tali leggi, oltre d'irritarlo, lo proibiscano. Due pertanto sono i segni principali, per cui ciò rileva. 1. Quando l'atto è per natura sua turpe e contro la retta ragione. 2. Quando contiene un'ingiustizia. In ambedue questi casi devesi intendere, che il Legislatore abbia promulgata la legge dell'irritazione anche colla proibizione dell'atto. Si noti però, che quand'anche le leggi irritanti non obblighino nella coscienza, obbligano per altro a tuttociò che segue dalla nullità dell'atto. S. Pio V, p. e., ha stabilito, che i benefiziati, i quali non recitano le ore canoniche, non conseguiscano i frutti del loro beneficio, irritando così l'acquisto ed il diritto a tali frutti. Dunque quel benefiziato che manca a questo dovere non può far uso di questi frutti nè convertirli a proprio vantaggio. Così se l'irritazione deve seguire per la sentenza del Giudice, emanata la sentenza, divengono illecite le conseguenze dell'atto che viene irritato.

Finalmente l'ignoranza od il timore non ha forza per render nulla l'irritazione, per quanto invincibile sia quella, e per quanto questo valga a togliere l'involontario. La ragione si è, perchè l'irritazione non suppone la colpa, nè avviene per motivo della colpa, ma bensì pel bene comune. Che se il grave timore fosse bastate per rendere inefficace la legge, ne seguirebbe che si potrebbe facilmente eluderla con danno comune, il che si oppone direttamente al fine stesso della legge irritante. Veggasi su questo punto il Suarez, *lib. 6 de veritate legum humanarum*.

MONS. CALCAGNO.

## GIUS UMANO

*Intorno alla promulgazione.*



### CASO 1.°

Sotero si fa lecito di violare una legge, perchè dal Principe fu promulgata nella città capitale, e non nelle altre città dello Stato. Cercasi: 1. Se sia necessaria la promulgazione della legge affinchè  
*Vol. X.*

obblighi nella coscienza? 2. Se possa il principe stabilire quel modo di promulgarla che più gli piace? 3. Se promulgata nella città capitale obblighi tutti i sudditi?

Al 1. Quantunque questionino i Teologi ed i Canonisti se la promulgazione della legge appartenga all'essenza della legge, oppure sia una pura condizione per altro indispensabile, tuttavia convengono che la legge non obbliga quando non è promulgata. San Tommaso, nella 2, 2, q. 90, art. 4. dimostra una tale necessità con questo argomento: « *Lex imponitur per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc, quod applicatur his qui regulantur et mensurantur. Unde ad hoc, quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet, quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione; unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc, quod lex habeat suam virtutem.* » Tant'è chiaro nonchè convincente quest'argomento dell'Angelico, che non v'ha alcun dubbio onde concludere, che la legge dev'essere promulgata e che non obbliga punto senza la sua promulgazione.

Al 2. Col nome di promulgazione non altro s'intende, che una manifestazione della volontà del superiore ai suoi sudditi. Se la promulgazione è necessaria per la natura della legge, convengono poi tutti i Teologi e Giuristi, che il modo della stessa promulgazione non entra nella stessa necessità. Può quindi farsi questa promulgazione colla voce di un uomo, o coll'affissione di una scrittura, od in altra maniera; nè importa che tutti i sudditi ascoltino la legge o la leggano, ma basta che possano venire in cognizione di essa. Così anche decise Innocenzo III, come abbiamo nel *cap. Ad haec, de Postul. Praealat.*, ove sta scritto: « *Cum constitutio solemniter editur aut publice promulgatur, non est necessarium notitiam ipsius per speciale mandatum singulorum auribus inculcare, sed id solum sufficit, ut ad ejus observantiam quis teneatur, si eam solemniter editam aut publice noverit promulgatam.* » Ciò posto, ognun vede, che il principe nel promulgar le sue leggi può scegliere quel modo che più gli piace. Anzi inferisce egregiamente il ch. padre Patuzzi, *Tract. 1 de Leg., cap. XII, n. 6*, che può il principe eziandio derogare alla forma di promulgazione,

che fosse in corso, come può derogare e togliere lo stesso gius civile, ch'è in vigore ne' suoi stati.

Al 3. Rispondo con distinzione. Se il principe nella sua legge ha detto, che sia promulgata in tutte le provincie del suo dominio, oppure ha taciuto sopra il modo della promulgazione, e questo modo di promulgare le leggi è tale ne' suoi Stati, che si divulgano in tutte le città soggette; Sotero ha ragione di non obbedire alla legge, purchè non sia domiciliato nella città capitale. Imperciocchè in questa ipotesi la legge è promulgata soltanto nella città capitale e quivi obbliga e non negli altri luoghi, e quindi non può in questi obbligare. Se poi il principe ha detto, che colla pubblicazione nella città principale s'intenderà promulgata la legge in tutto lo Stato, ovvero tal è la pratica dello stesso principe, come appunto avviene in Roma, ove pubblicate solennemente le Costituzioni Apostoliche, ed affisse ai luoghi stabiliti obbligano tutti quei che esse riguardano; ognun vede, che Sotero a torto si dispensa dall'obbedire alla legge. Affinchè la legge obblighi è bensì necessaria la promulgazione, ma non la divulgazione. Il Reiffenstuel, parlando delle Costituzioni Pontificie, *in tit. de constitut.*, §. V, num. 118 et seqq., dopo aver riferite le varie opinioni dei più celebri canonisti, conchiude, che in questa parte si deve stare alla pratica in corso od alla volontà del legislatore: « *Subditis standum imprimis erit iudicio superiorum suorum ... attendenda est praxis, et hactenus recepta locorum consuetudo.* » Da ciò si raccoglie, che debba giudicarsi di Sotero.

MONS. CALCAGNO.

## C A S O 2.º

Igino avendo udita la promulgazione del Sinodo diocesano fatta del suo Vescovo, si fa lecito di non osservarne i decreti pel corso di due mesi. Cercasi: 1. Se le leggi obblighino subito dopo la loro promulgazione? 2. Se Igino si regoli rettamente?

Al 1. Quando il legislatore stabilisce il tempo, dal quale vuole che cominci l'osservanza della sua legge, non v'ha dubbio che deve starsi a quanto prescrive. Se poi tace su questo punto, convien conoscere se vi sia alcuno statuto, il quale abbia stabilito il termine,

entro cui le nuove leggi devono avere vigore. Dove ha luogo il gius comune, la legge non obbliga se non dopo due mesi. Ciò consta dalla Novella LXVI, §. 1. Anche relativamente ai Canonici ossia alle Costituzioni Pontificie pare a molti, ch'abbiasi ad ammettere lo stesso termine, e fra questi il Selvaggio, *Instit. canon.*, lib. 1, tit. 5, num. 6, che cita il *cap. ult. Ne clerici vel monachi*, ma chiunque legge il detto capo del Gius, ha motivo di conoscere, ch'ivi non si decreta alcun termine per l'obbligazione di qualunque canone, ma bensì che Onorio III ricorda il decreto di papa Alessandro, col quale stabilì: « *Contra religiosas personas (de claustris) exeuntes ad audiendum leges vel physicam .... ut nisi intra duorum mensium spatium ad claustrum redierint, sicut excommunicati ab omnibus evitentur.* » Quindi conchiudo contro il Navarro, *Consil. 1, de constit.*, num. 18, il Soto, *lib. 1 de Just.*, quaest. 1, art. 4, e l'Ostiense *in summ.*, num. 13, h. t., che le leggi della Chiesa obbligano subito, che vengono pubblicate, e così la sentono fra molti altri il Reiffenstuel, *in lib. 1, dec.*, tit. V, ed il Patuzzi *de legib. cap. 12, num. 8*. Qui per altro può muoversi una difficoltà, ed è come possano obbligare le leggi subito dopo la loro promulgazione, quando con quell'atto solo non pervengono a cognizione di tutti quei che all'osservanza sono tenuti. Ma a questa difficoltà rispondono i citati autori Reiffenstuel e Patuzzi, che l'ignoranza della legge assolve dalla colpa, cioè che non pecca chiunque trasgredisce la legge, perchè la ignora. Quindi non pecca se la trasgredisce con tale ignoranza anche dopo i due mesi e dopo un anno, e pecca tantosto che viene a cognizione di essa, la qual cognizione nel foro della coscienza devesi computare relativamente a ciascuno per quello stesso punto, in cui la legge è promulgata.

Al 2. Igino si regola male. Ancorchè, dice Benedetto XIV, *lib. 13, de Syn. dioeces.*, cap. 4, n. 2, non siano concordi i Dottori nell'insegnare se le leggi pontificie obblighino dal giorno della loro promulgazione, tuttavia convengono, che tale sia l'obbligazione di quelle leggi che pubblicate vengono dai legislatori secondarii, quando essi non altrimenti dispongano. Anzi soggiunge, che questa opinione viene ammessa come certa dall'Ostiense, dal Navarro, dal Suarez e dall'Azorio. Ora come mai potrà dirsi, che rettamente si regoli Igino, aspet-

tando due mesi per osservare le Costituzioni Sinodali del suo Vesco-vo? « *Facta*, dice il lodato Pontefice, *l. l. Synodaliū constitutionum promulgatione nullius temporis determinatum spatium interfluere necesse est, ut illae parendi obligationem inducant: sed statim unumquemque ligant, qui earundem notitiam quoquomodo habuerit.* » Deve dunque conchiudersi, che Igino è reo di tanti peccati, quante sono le volte che ha violato le leggi Sinodali nel corso del bimestre, entro cui ha creduto di non osservarle.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 5.°

Tarquinio chierico insegnò, che pel pieno vigore delle leggi non basta la loro promulgazione, ma devono inoltre essere accettate dal popolo, ed il suo parroco lo riprese, dicendogli, che una tal proposizione è condannata. Cercasi se il parroco abbia ragione?

L'opinione di Tarquinio, se prestiam fede al padre Valenza, *disp. 7, in lib. 1, 2, dub. 5*, era comune una volta fra i teologi ed i canonisti. Ma a convincere di falsità il citato Teologo basta riflettere, che fra gli autori da lui nominati allega il Silvestro, il quale, come può vedersi alla parola *lex*, non difende nè punto nè poco questa dottrina. L'opinione di Tarquinio è piuttosto condannata da Alessandro VII, nella seguente tesi: « *Populus non peccat, etiamsi absque ulla causa non recipiat legem a principe promulgatam.* » Anche il Clero di Francia nel 1700 condannò questa proposizione, e la chiamò *sediciosam, doctrinaeque apostolicae, ac dictis dominicis aperte contrariam*. E per verità quando si voglia riflettere all'espressioni dei libri santi: « *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit . . . Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit, etc. Rom. 5. Obedite praepositis vestris, et subjacete eis;* » *Hebr. 16*; si raccoglie facilmente che ci è intimata una obbedienza assoluta, senza nemmeno far cenno che i precetti dei principi per essere osservati hanno bisogno di essere prima accettati dal popolo. Che più? Se le leggi avessero ad acquistare il loro vigore dall'accettazione de' sudditi, ne verrebbe, che la potestà de' legislatori sarebbe dipendente da quella degli stessi sudditi. Ma così è, che non può darsi proposizione più assurda; dunque è falso ancora che le

leggi abbiano la loro efficacia dall' accettazione del popolo. Quindi con ragione il parroco riprese Tarquinio della dottrina sediziosa e contraria ai detti divini, che ardi d' avanzare, e con tutto il fondamento l' appellò condannata dalla Chiesa.

Che se Tarquinio appoggiato avesse i suoi detti a quelle parole di Graziano, *can. 3, dist. 4*, ove scrisse: « *Leges instituuntur cum promulgantur, firmantur cum moribus utentium approbantur*; » sappia primieramente, che Graziano è l' autore di questo testo, e non lo è verun legislatore; e sappia in secondo luogo, ch' ivi Graziano null' altro vuol dire se non che le leggi promulgate, come spiega il Fagnano, *in c. Treguas, num. 49 et 57 de Tregua*, ricevono dai costumi del popolo, che le osserva, *firmitatem stabilitatis, non autem firmitatem auctoritatis*.

Che se ancora soggiugneste Tarquinio, sembrargli vera la sua proposizione, perchè ammessa come non necessaria l' accettazione del popolo, ne verrebbe, che talvolta potrebbero i sudditi essere di troppo aggravati, sappia parimenti che la promulgazion della legge non toglie al popolo di poter ricorrere al legislatore, ed implorare che la legge sia o tolta o mitigata. Così per rapporto alle leggi ecclesiastiche rispose Alessandro III, *in cap. Si quando 5, de rescript.* all' Arcivescovo di Ravenna scrivendo: « *Si quando aliqua tuae fraternitati dirigimus quae animum tuum exasperare videntur, turbari non debes ... Qualitatem negotii, pro quo tibi scribitur, diligenter considerans, aut mandatum nostrum reverenter adimpleas, aut per litteras tuas, quare adimplere non possis, rationabilem causam praetendas.* » Possono dunque i sudditi ricorrere al loro principe, ma non possono sottrarsi dall' osservanza della legge, col pretesto di non poterla accettare. Sarebbero sì allora i sudditi, ch' avrebbero la potestà legislativa, e non il principe. Anzi se la legge è di un magistrato inferiore, possono rivolgersi al superiore, affinchè sia rievocata, e frattanto rimane in questa ipotesi sospesa l' obbligazione, che importa. Così comunemente insegnano tutti i Giuristi, come può vedersi presso il Reiffenstuel, *in lib. 1, Dec. Tit. 2, §. 16 de accept. legum*. Vera è dunque la sentenza del parroco ed è falso l' insegnamento di Tarquinio.

MONS. CALCAGNO.

*Intorno all' interpretazione del Gius umano.*



C A S O 1.°

Cercasi cosa sia l' interpretazione delle leggi, e di quante specie? L' interpretazione delle leggi non è altro che una spiegazione del loro senso. Quando la legge è oscura, ha bisogno di essere interpretata, ma quando non ammette oscurità, oppure non offre un senso ambiguo, allora parimenti non ammette interpretazione. *Leg. XXI ff. de Legat. et Fideicom.* Secondo il Fagnano, in *cap. Quoniam, num. 16 de Constit.*, le leggi possono venire interpretate in due modi, cioè per dichiarazione e per supplemento. Nel primo modo la interpretazione non è che alla lettera, e può dirsi piuttosto una esposizione grammaticale di ciò che contiene la legge, onde è che il Bartoli ed il Fagnano, citati dal Reiffenstuel, in *Dec. 1, cap. de Const., §. 15, nom. 352*, saggiamente riflettono, che questa maniera di esporre non può denominarsi interpretazione se non in larghissimo senso, ma piuttosto deve dirsi dichiarazione: « *Quia cum exponimus illud, quod verbis legis comprehenditur, legem proprie non interpretamus, sed declaramus.* Nel secondo modo, ossia per modo di supplemento, l' interpretazione è filosofica, vale a dire riguarda le parole della legge e lo spirito di essa, *et haec*, dice il Reiffenstuel, *l. l., num. 353, est proprie interpretatio*, poichè supplisce alle parole della legge spiegandole secondo lo spirito di essa, penetrando nella mente del legislatore. E questa è l' interpretazione, che si deve fare tutte le volte che la legge è oscura, come abbiamo dal *cap. In his 15, de Verbor. significat.*, ove sta scritto: *Considerantes nihilominus, quod non debet aliquis considerare verba, sed voluntatem; cum non intentio verbis, sed verba intentioni debeant deservire.* Anche nel Gius comune abbiamo, che pecca contro la legge colui, che « *verba Legis amplexus, contra Legis nititur voluntatem.* » Così nella *Leg. 5, del codice de Legib.*

Adunque propriamente parlando non si danno se non due specie d' interpretazione, cioè, come abbiamo accennato, la letterale, e la filo-



sofica. I Canonisti poi, dietro la Glossa, *in can. Sicut enim.*, §. *Et his 11, quaest. 1*, soggiungono, che considerata l'interpretazione nella persona da cui parte, ella è di quattro specie, cioè, *autentica, usuale, giuridica e dottrinale*. L'*autentica*, che essi appellano eziandio *generale, autoritativa e scritta*, è quella che parte dallo stesso legislatore, o dal di lui successore nell'autorità, o da altra persona, che ha pari autorità del legislatore. Si dice *generale*, perchè ha forza di legge ed obbliga tutti i sudditi ad osservarla, come la legge medesima. Si dice *autoritativa*, perchè viene da colui che ha il potere di crear le leggi e d'interpretarle. Si dice *scritta* per distinguerla dall'interpretazione usuale, della quale parleremo a suo luogo. Tanto nel gius canonico, quanto nel gius civile si fa menzione di questo modo d'interpretare le leggi. Nel *cap. 31, de sentent. excom.* Innocenzo III decretò: « *Unde Jus prodit, interpretatio quoque procedat.* » E Giustiniano imperatore, nella *Leg. fin cod. de legib.* disse: « *Si leges condere soli imperatori concessum est, et leges interpretari solo dignum imperio esse oportet.* »

L'interpretazione *usuale*, che dicesi ancora *generale e non iscritta*, è quella che si raccoglie dalla consuetudine. E per verità una ragionevole consuetudine legittimamente introdotta serve assai a conoscere lo spirito di una legge. Se per consuetudine la legge fu intesa in un determinato senso, come si può interpretarla altrimenti? Quindi abbiamo nel *cap. Cum dilectus de consuetud.* che la consuetudine è ottima interprete delle leggi: « *Contra consuetudinem approbatam, quae optima est legum interpret.* » E lo stesso abbiamo nella legge: *Si de interpretatione 26, ff. de Legib.* ove si dice: « *Si de interpretatione legis quaeratur, imprimis inspiciendum est, quo jure civitas retro in hujusmodi casibus usa fuisset: optima enim est legum interpret. consuetudo.* »

La *giuridica* interpretazione, che può dirsi anche *autoritativa e scritta*, ma non *generale*, è quella che fa il giudice, allorchè nelle controversie applicando le leggi, spiega l'ambiguità e l'oscurità, che in esse riscontra. Si può dire *autoritativa* per l'autorità del giudice, che interpreta, e perchè ha vigor di legge fra i contendenti, e può dirsi *scritta* per la sentenza, che pronuncia in iscritto. Non può dirsi poi *generale*, perchè non oltrepassa i limiti di quel giudizio che riguarda. Così nel *cap. 61 de appellat.*

Finalmente l'interpretazione *dottrinale*, che dicesi eziandio *probabile e scolastica*, è quella che danno i Dottori, i quali non essendo rivestiti di alcuna autorità, non possono colle loro spiegazioni se non esporre il loro parere, che però in riguardo alla loro dottrina, si ha per probabile, ond'è, che dalla legge §. 1. *Sed neque C. de veteri jure enucleand.*, vengono ammoniti i giudici con questi termini: « *Sed neque ex multitudine authorum, quod melius, et aequius est, judicatore: cum possit unius forsitan, et deterioris sententia et multos, et majores in aliqua parte superare.* »

MONS. CALCAËNO.

## C A S O 2.°

Cercasi quali siano le regole da osservarsi per ben interpretare le leggi?

Quantunque nella interpretazione delle leggi debbasi ricercare più assai lo spirito di esse, di quello che la significazione dei termini secondo quel detto di Celso, che trovasi nella legge 17, ff. de Leg. « *Scire leges non hoc est verba earum tenere, sed vim ac potestatem;* » tuttavia quando dalle espressioni usate dal legislatore si può dedurre il senso della legge, anzichè investigarne il fine, e lo spirito, devesi stare alla lettera. È trito quel detto: « *Verba legis valent quantum sonant.* » La interpretazione dunque letterale dev'esser la prima, che fa d'uopo cercarsi, e poscia la filosofica. Che se gli autori, come può vedersi presso mons. Liruti *Appar. ad Jurispr. lib. 1, diss. 10, in proaem.*, chiamano di maggior importanza l'interpretazione filosofica, egli è per questo, che la letterale si restringe al solo valore de' termini, nè ricerca molto raziocinio e fatica, laddove l'altra merita un maggior riflesso, ed è quasi sempre necessaria nell'applicazione delle leggi ai casi particolari. « *Sed majoris momentis, dice il lodato Liruti, est interpretatio dialectica: haec enim tum latius, tum praecipue Jurisconsulto inservit in legibus ad res et ad causas applicandis.* »

Quindi per la interpretazione letterale basta la seguente regola, cioè *conoscere nella legge la forza dei termini*. Per adempiere a questa regola nell'oscurità ed ambiguità di una legge è necessario ricorrere al fonte di essa, e non alle versioni, ed indi esaminare in qual

senso certi termini venivano usati nell' epoca, in cui essa fu promulgata. Pei canoni greci fa d' uopo osservare nel greco originale le parole precise, colle quali sono espressi. Abbiamo infatti varie versioni, che non concordano, dalle quali anzi ne risultano tanti luoghi ambigui, che han mestieri di essere interpretati. Intorno poi ai termini noteremo per cagione di esempio, che la voce *Dioecesis* colla quale noi intendiamo quel circondario entro cui un vescovo ha la sua giurisdizione, una volta esprimeva l' amministrazione di più provincie, ed anche una parrocchia. Nel primo senso nella lettera 24 d' Innocenzo I, ad Alessandro di Antiochia *super Dioecesim non super aliquam provinciam esse constitutam*, e nella lettera prima di Siricio ad Imerio di Tarragona *cap. 20* : « *Haec, quae ad tua rescriptsimum consulta in omnium coepiscoporum nostrorum perferri facias notiones, et non solum eorum, qui in tua sunt dioecesi constituti.* » Nel secondo senso poi abbiamo degli esempi non pochi nel codice dei canoni della Chiesa africana. Similmente la voce *parrocchia* avea il significato stesso, che noi diamo alla voce *diocesi*. Nel capitolare Soessonese dell' anno 744, *cap. 4*, si legge : « *Unusquisque presbyter qui in parochia est, Episcopo obediens, et subjectus sit . . . Et quando Episcopus circumit parochiam ad confirmandum populum, abbates et presbyteri parati sint.* » Così il nome *Vescovo* significa anche semplice sacerdote, *Viatico* esprime l' assoluzione dei peccati, *Primate* nell' occidente è quel Vescovo, la cui giurisdizione si estende sopra più metropoli, e nell' Africa dinota il Vescovo seniore per consecrazione, ecc.

Per la interpretazione poi filosofica è necessario esaminare. 1. L' indole e la natura della legge; 2. La causa, da cui fu mosso il legislatore e crearla; 3. La sua prima origine e pubblicazione; 4. Finalmente la costituzione dello stato, i suoi istituti, ed i suoi costumi. Intorno alla prima fa d' uopo osservare se la legge sia dedotta dagli stessi principii di natura, oppure se sia una disposizione, che precede soltanto dall' umana podestà. Nella prima ipotesi ella è immutabile, come è il Gius di natura, nè è suscettibile di una certa interpretazione, ma non così nella seconda ipotesi, poichè può venire cangiata dal legislatore, od anche da una legittima consuetudine. Inoltre convien osservare se sia una legge che stabilisca una eccezione

di altra legge, ovvero se offra essa l'eccezione, oppure se è assoluta ed indipendente da ogn' altra legge. Con questo esame si potrà facilmente conoscere lo spirito della legge per quello riguarda l' indole e la natura di essa.

Indi fa d' uopo esaminare la causa, che mosse il legislatore a pubblicare la legge. Questa causa si riscontrerà nella storia, e parlando delle decretali de' Sommi Pontefici si riscontrerà ne' fonti da cui esse sono state levate, non potendosi per certo ciò rilevare dalla collezione Gregoriana, ove sono raccolti que' tratti, che contengono la parte decretoria e non quei che espongono il fine ed i motivi, pei quali furono stabiliti quei canoni. Non può negarsi, che la cognizione della causa finale di una legge non dia assai lume all' interpretazione di essa.

Esaminata la causa della legge è necessario ancora conoscere l' origine e la pubblicazione di essa. Può infatti una legge essere stata abrogata, o derogata da una legge posteriore : può essere stata emanata per un determinato tempo : può essere stata pubblicata per correggere un abuso. Inoltre dalla conoscenza dell' origine, e della pubblicazione ne viene quella dell' obbligazione, sotto la quale fu ricevuta, ed osservata. Se fu intesa subito sotto un determinato senso, vuol dire che così e non altrimenti devesi interpretare, quando il legislatore non siasi opposto.

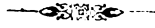
Per ultimo convien aver riflesso alle costituzioni dello stato, alle consuetudini, ed ai costumi. Le leggi seguono sempre la natura della repubblica, nè possono essere in opposizione, e d' ordinario preservano le consuetudini se queste sono lodevoli, o le tolgono affatto, come pure riformano il costume, od introducono quello che non si pratica.

Con queste regole pertanto si potrà facilmente rilevare qual sia lo spirito della legge, e quale l' intenzione del legislatore. Si noti per altro, che l' interpretazione è sempre esclusa, quando è vietata espressamente dal legislatore, perchè il precetto del superiore deve osservarsi, ed è ridicola la ragione, che apportano in contrario alcuni Teologi, cioè che il divieto d' interpretare le leggi si estende soltanto alle interpretazioni frivole. Imperciocchè tali interpretazioni sono sempre

vietate dalla stessa natura delle leggi, ed il divieto d'interpretarle, esclude qualunque interpretazione fondata e sensata.

MONS. CALCAGNO.

*Intorno alla sua mutazione e cessazione.*



### CASO UNICO

Daulo e Fulvio, contendono se una legge giusta possa rinvocarsi, ritenendo il primo la sentenza affermativa, e la negativa il secondo. Cercasi 1. In quanti modi le leggi possano mutarsi? 2. Se per la cessazione di una legge s'intenda la rinvocazione della medesima? 3. Se una legge giusta possa lecitamente essere rinvocata? 4. Se una legge generale revochi una legge speciale anteriore senza far di essa menzione?

Al 1. Tale differenza v'ha tra le leggi divine e le umane, che quelle non possono giammai mutarsi, e queste soggette sono a cambiamento. In due modi pertanto può questa mutazione avvenire, cioè negativamente e positivamente. La mutazione negativa dipende da una contraria consuetudine introdotta, cui tacitamente il legislatore presta il suo assenso, e non vi si oppone, e la positiva allora avviene, che il legislatore stesso espressamente rinvoca la legge, e la modera, oppure pubblica una legge del tutto od in parte contraria. Tre sorta poi di mutazione assegnano i Giuristi, che si appellano, l'una *Abrogazione* l'altra *derogazione*, la terza *irritazione*. Col termine di *abrogazione* intendono la totale rinvocazione della legge: con quella di *derogazione*, esprimono la rinvocazione di una parte della legge: e con quello per ultimo d'*irritazione* significano l'annullazione che fa il magistrato superiore della legge emanata dall'inferiore. Delle due prime specie abbiamo nella legge *Derogatur ff. de Verb. signif.* « *Derogatur legi cum pars detrahitur, abrogatur legi, cum prorsus tollitur,* » e dell'ultima ne parlano comunemente i dottori.

Al 2. Quantunque colla rivocazione, ed irritazione della legge cessi essa di obbligare, nulladimeno per cessazione della legge non s' intende nè la derogazione, nè l' abrogazione, nè l' annullazione della medesima. Per cessazion della legge s' intende quando essa perde per sè medesima ogni sua forza senza l' autorità del legislatore, o di altro superiore. Questa cessazion avviene per la mancanza totale o cessazione del fine, o della causa della legge. In due maniere pertanto può cessare il fine, e la causa della legge, vale a dire *contrariamente e privatamente*. Quando cangia la materia della legge, o per certe circostanze diviene ingiusta o turpe l' osservanza di essa, oppure sì ardua e difficile, che ne sia moralmente impossibile l' adempimento, oppure l' oggetto n' è divenuto totalmente inutile al bene comune; allora cessa contrariamente il fine e la causa della legge; e quindi non impone veruna obbligazione, essendo in tal caso la legge inutile e perniziosa. Si noti per altro, che quando si tratta di una materia divenuta impossibile od inutile è necessario per la cessazione della legge, che questa impossibilità naturale o questa inutilità sia universale ed affatto certa ed evidente; laddove quando si tratta della materia divenuta ingiusta, o turpe, cessa sempre la legge per quelle sole persone, le quali senza ingiustizia o turpezza non possono adempierla. Nell' uno poi e nell' altro caso se v' ha dubbio, la legge ritiene l' intero suo Gius, e per sollevarsi dalla obbligazione di essa fa d' uopo ricorrere al legislatore. Quando poi in tutta la materia della legge non più sussiste la causa in forza della quale fu dessa emanata, allora la legge cessa *privatamente*. Manca la causa quando non v' ha più il fine, che si è il superiore proposto. Questo fine può essere intrinseco ed estrinseco. L' intrinseco riguarda l' onestà dell' opera comandata, e l' estrinseco è lo scopo, che il legislatore si prefigge nel far la legge. Nelle azioni oneste e virtuose, p. e., preghiere digiuno, elemosine, ecc., il fine intrinseco non cessa giammai, sebbene cessi il fine estrinseco, nè quindi cessa la legge, perchè la causa principale di essa è l' onestà dell' azione, la quale sempre sussiste. Nelle azioni indifferenti, cessando universalmente il fine estrinseco, cessa la legge, perchè l' azione indifferente non è per sè medesima soggetto di legge, e ne diviene allora, che per qualche vantaggio

comune è al legislatore comandata. Se dunque cessando totalmente il vantaggio comune, cessa pure la causa della legge in tutta la sua estensione, ne viene per conseguenza che cessar deve altresì la stessa legge. Si noti per altro, che il fine estrinseco per la cessazion della legge cessar deve universalmente, conciossiachè cessando in particolare, sussiste egli sempre in riguardo al comun bene, e conseguentemente non può dirsi cessata del tutto la causa della legge e l' obbligazione che essa importa. Così insegnano comunemente gli autori anche probabilisti.

Al 3. Si suppone qui, che l' abrogazione o derogazione non sia di una legge o di un canone, il quale spieghi il Gius divino, poichè siccome questo Gius è immutabile, così hanno la stessa immutabilità le legge ed i canoni, che lo spiegano. Si suppone inoltre, che l' abrogazione, o derogazione, od annullazione si faccia dal Legislatore, o dal suo successore, o da altri fornito di una autorità superiore a quella di lui, poichè nessun de' sudditi può rivocare la legge, ma spetta all' autorità da cui fu creata, o ad altra superiore, se ve n' ha, sì l' abrogarla, che l' annullarla. Cercasi dunque se una legge giusta possa venire abrogata, e rispondo, che se v' ha una causa ragionevole può lecitamente essere rivocata, e che se manca la causa giusta pecca mortalmente il principe col rivocarla. La legge per verità tende al comun bene ; togliendola dunque senza prudente motivo, si toglie ai sudditi li bene, che dalla legge stessa ad essi ridonda. Tolto inoltre questo bene rimane ai sudditi l' opposto ossia il male, che la legge vietava : pecca dunque il principe anche pel danno, ché soffrono i sudditi per l' abrogazione della legge, e tanto maggiore è la sua colpa, quanto più grande è il detrimento, che ne risentono. Così il chiarissimo Cuniliati *Tract. 1, cap. 2 de Leg., §. 4, num. 4*. Se poi v' ha una causa giusta, non v' è motivo per cui abbia a rimproverarsi di colpa quegli, che per questa causa giusta e prudente abroga la legge. La *leg. 3, ff. de Conc. priv.*, per l' abrogazione o derogazione ricerca soltanto una grave causa. « *In rebus novis constituendis evidens esse utilitas debet, ut recedatur ab eo jure, quod diu aequum visum est.* » Parimenti nell' *Extrav. Inter cunctas §. sane de privileg.*, si nota: « *Ple-rumque pariunt novitates, discordiam praesertim, dum ab eo, quo diu*

*aequum visum est, per novam Constitutionem receditur, nec quare recedatur, utilitas evidens, vel alia causa subest.* » Anzi nel *cap. Non debet, de Consang., et Affinit.*, si dice apertamente, che non è punto riprensibile chi per giusto motivo toglie la legge. « *Non debet reprehensibile judicari si secundum varietatem temporum Statuta quandoque mutantur, humana praesertim, cum urgens necessitas vel evidens utilitas id exposcit, quoniam ipse Deus ex his, quae in veteri Testamento statuerat, nonnulla mutavit in novo.* » E così pure nel *cap. Alma mater de Sent. excomm.*, in 6 ove sta scritto: « *Alma mater Ecclesia, plerumque nunnulla rationabiliter ordinat, et consulte, quae suadente subjectorum utilitate, postmodum consultius et rationabilius revocat, meliusque commutat.* » E può rinvocarsi anche allora che il Legislatore avesse inserita nella legge la clausola, che non possa in perpetuo venir rinvocata, perchè questa clausola punto non nuoce al suo successore. Ed abbiamo nel *cap. Innotuit de elect.*, che siccome un' autorità non ha diritto sopra altra eguale autorità, così il predecessore non ha diritto di spogliare il successore della potestà di emanare nuove leggi, che abrogano le prime: « *Praedecessor successoribus suis nullum potuit hac in parte praejudicium generare, pari post eum imo eadem auctoritate fungens, cum non habeat imperium par in parem.* »

Ma quali sono queste cause giuste per le quali un superiore non pecca abrogando la legge? Queste cause sono accennate nel citato *cap. Non debet de Consang., et Affin.*, cioè la necessità e l' utilità. Una legge come abbiamo detto dalla *leg. 4, ff., de Legibus* non può imporsi se non per la necessità, che di essa hanno i sudditi, o per i vantaggi, che loro procura: « *Ex iis quae forte uno vel altero accidere possunt jura non constituuntur.* » Cessando dunque la necessità della legge o per la mutazione delle circostanze risultando inutile, può quegli cui spetta lecitamente abrogarla con una contraria costituzione, od in altro modo; secondo che esige il luogo, il tempo e la condizione delle persone che particolarmente riguarda.

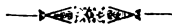
Al 4. Che una legge posteriore revochi la precedente senza nemmeno far menzione di questa quando però è direttamente opposta, non v' ha alcun dubbio, e lo insegnano comunemente i giuristi, e nel *cap. 1 Constit., in 6*, sta deciso: « *Licet Romanus Pontifex ( qui Jura*



*omnia in scrinio pectoris suis censetur habere*) *Constitutionem condendo posteriorem, priorem, quantvis de ipsa mentionem non faciat, revocare noscatur.* » Dissi *quand' è direttamente opposta*, poichè se non v' ha questa diretta contraddizione non si può asserire rievocata la legge precedente, ma in questo caso è necessario « *jura juribus concordare*, » come si raccoglie dal *cap., cum expediat., 29 de Elect., in 6*, e come insegnano gli autori, del che può vedersi il Barbosa *Axiomat: 60*. Ma una legge generale rievoca mai una legge speciale anteriore senza far menzione di essa? Quest' è ciò, cui devo rispondere, ed a cui rispondo con distinzione. Se il legislatore colla sua legge non rievoca qualunque particolare statuto e consuetudine, la legge speciale resta nel suo pieno vigore; se poi si esprime in essa, per esempio: « *Nulla obstante consuetudine contraria* » ovvero: « *Non obstantibus quibuscumque constitutionibus particularium locorum*, » o con altri termini, che significano la stessa cosa, egli è chiaro che la legge speciale dalla posteriore generale vien rievocata. La ragione si è perchè non facendo il legislatore veruna menzione di rievocare le consuetudini, e gli statuti particolari, spiega abbastanza la sua volontà di rispettarli, e di voler che la sua legge sia osservata là solamente, ove non vige alcuna legge contraria. Così la sentono comunemente gli autori, e così è deciso dal *cap. 1 de Constit., in 6*, ove sta espresso: « *Quia tamen locorum specialium, et personarum singularium consuetudines, et statuta (cum sint facti, et in facto consistat) potest il Romano Pontefice probabiliter ignorare: ipsis, dum tamen rationabilia, per Constitutionem se noviter editam, nisi expresse caveatur in ipsa, non intelligitur in aliquo derogare.* »

MONS. CALCAGNO.

*Intorno alla dispensa dall' adempimento di esso Gius. Ved. DISPENSE.*



## GIUS-PATRONATO

---

Notano molto bene Cesare Lambertini *Jurepatr.*, lib. 1, part. 1, *quaest.* 1, art. 1, num. 5; il Viviani, part. 1, lib. 1, cap. 2, num. 1, e così il Ventura *Theorem. Canonis. Theor.* 1, che il nome Gius-patronato si applica a più cose, ed ha per conseguenza non una sola, ma diverse significazioni. Esprime per verità quel diritto, che competeva un tempo a chi donava la libertà ad uno schiavo, poichè il donatore appellavasi patrono del liberto o liberato, come abbiain nei digesti, lib. 37, tit. 14. Esprime secondo alcuni il patrocinio dell' altrui causa che viene assunto in giudizio, conciossiachè l' avvocato o patrocinatore viene nel Gius denominato patrono delle cause, *can. unic. caus.* 15, q. 2. Esprime finalmente quel gius, che a taluno nella Chiesa compete di presentare un' idonea persona ad un beneficio vacante, poichè quegli che ha questo diritto si denomina patrono nelle Decretali, lib. 3, tit. 38, e nel 6, tit. 10, e nelle *element.*, lib. 3, tit. 12.

Al 2. Il Gius-patronato nella Chiesa vien preso nell' ultima significazione, e comunemente vien definito da' canonisti un gius di presentare un chierico ad un beneficio ecclesiastico vacante. Ma questa definizione, come avverte assai bene il Ventura, *loc. cit.* n. 18, non esprime totalmente cosa sia il Gius-patronato, sì perchè il patrono non ha soltanto il diritto di presentare il chierico, ma ne ha ancor degli altri; sì perchè sussiste il Gius-patronato quand' anche il beneficio non sia vacante, essendo in questo easo impedita solamente la presentazione. Quindi con ragione approva egli la definizione, che ci dà il Viviani, p. 1, lib. 1, cap. 2, n. 2, e ch'è la seguente: « *Jus honorificum, onerosum, et utile, alicui competens in Ecclesia pro eo, quod de diocesani consensu ecclesiam fundavit, construxit, vel dotavit, ipse, vel is a quo causam habuit, solus, vel alio concurrente.* » Questa definizione per verità può chiamarsi piuttosto descrizione, potendosi con

*Val. X.*

meno parole esprimerè cosa sia il Gius-patronato. Nulladimeno volendo spiegare, in che cosa consista, ne offre la più facile maniera nelle particelle, di cui è composta. Il Gius-patronato è dunque un diritto onorevole, oneroso, utile. È onorevole, perchè al patrono spetta la nomina ad un beneficio, ed ha un posto distinto nella chiesa, di cui è patrono: è oneroso, perchè deve difendere i beni della chiesa anche contro del parroco, che avesse a dilapidarli: è utile, perchè ridotta allo stato di povertà ha diritto ad essere alimentato coi beni stessi della chiesa. Questo triplice diritto gli compete di consenso dell'Ordinario diocesano, perchè il Gius-patronato in origine è una concessione o privilegio, che viene accordato per una causa giusta dall' Ordinario. Lo ha poi per la fondazione, edificazione, o dotazione della chiesa, perchè tale è la causa in forza della quale viene questo diritto concesso, nè basta per conseguirlo la sola fondazione, se altri non fabbrichino la chiesa e la dotino, nè la sola erezione è sufficiente se non venga da altri assegnata la dote, nè finalmente basta la sola dotazione se nessuno fondi e fabbrichi la chiesa, come insegnano col Panormitano, *cons. 106, num. 2, lib. 2*, comunemente i dottori. Si dice, che questo diritto lo ha per aver esso od altri, che rappresenta, fondato, edificato, o dotato la chiesa, perchè il Gius-patronato passa in altri per successione, o per via di donazione, od anche per vendita e permuta dei fondi, cui è annesso. Da ultimo si nota, che questo diritto è di un solo, ed anche può appartenere a molti insieme, il che ha luogo, quando alla fondazione, erezione e dotazione sono molti concorsi, ovvero allora che molti rappresentano l' originario patrono.

Al 3. Nota il Van-Espen, *Jus Eccl., part. 2, tit. 25, cap. 1, n. 1 et seq.*, che quantunque nei primi secoli della Chiesa il nome di patrono fosse affatto ignoto, nè perciò si trova ricordato da alcun canone antico; tuttavia non può dirsi, che non vi fossero quei diritti, ch' ora vengono attribuiti ai patroni. Si può, dic' egli, applicare anche a questa materia quel detto di Sant'Agostino, *tract. in Jo.:* « *Quamvis parochia et monasteria novis nominibus appellata sint; res tamen ipsae ante nomina sua erant.* » E per verità ci assicura Guglielmo di Parigi, *lib. de Moribus, cap. 9*, che i fondatori delle chiese aveano

certi diritti onorifici loro attribuiti per gratitudine, e ci attesta S. Paolino, *Epist.* 19 et 12, che i loro nomi veniano iscritti ne' sacri dicitici, e si recitavano con lode nella chiesa. Anzi sappiamo, che tale era l' onore ad essi attribuito fino da tempi remotissimi, che le chiese da essi fondate, chiamate venivano col loro nome, e ne abbiamo gli esempi in Roma, dove si numerano fra le chiese la basilica Costantiniana, perchè eretta da Costantino, i titoli o chiese di Damaso, di Equizio, di Vestina, di Eudossia, ecc., che sono i nomi di quei che le fondarono.

Fu sulla fine del secolo quarto e sul principio del quinto che si conobbe il diritto di nominare, ora detto di presentare, come asserisce Francesco Le Roy, *de Jure-patronat. in Praelegom., cap.* 2. Infatti nel primo Concilio di Oranges celebrato l' anno 441, fu decretato, *can.* 10, che potesse un Vescovo nell' altrui territorio edificare una chiesa: « *Servata Episcopo hac gratia, ut quos desiderat clericos in re sua videre, ipsos ordinet is, cujus territorium est, vel si ordinati jam sint, habere acquiescat.* » Anzi nel Concilio II di Arles dell' anno 452 nel *can.* 39, fu aggiunto: « *Et si quid ecclesiae fuerit ab Episcopo conditore collatum, si in cujus territorio est, auferendi non habet exinde potestatem. Hoc solum aedificatori Episcopo credimus reservandum.* » Ma quantunque questi canoni parlino del Vescovo, ch' edifica la chiesa, tuttavia si può con fondamento affermare, che non molto dopo lo stesso diritto fu accordato a chiunque ne erigeva o fondava. Dalla *leg.* 46 *C. de Sacros. Eccl.* raccogliamo, che ai fondatori dei monasteri, degli spedali e delle chiese compete il Gius di destinarvi gli amministratori, i prefetti ed i sacerdoti, il che certamente si riferisce almeno al principio del secolo sesto. Quindi Giustiniano nella *Novella* 57, *cap.* 2, prescrive loro di nominare tali persone, che siano degne di essere approvate dal Vescovo diocesano. E nella *Novella* 123, *cap.* 18 permette agli eredi dei fondatori la nomina dei chierici, ritenuto ne' Vescovi l' obbligo di ordinarli, quando siano idonei. Che se dall' esposto facilmente si scopre l' origine de' patroni riguardo al diritto di presentare, quello di aver un posto onorifico nella chiesa si raccoglie dal decreto di Clemente III, che si legge nel *cap. Nobis* 25 *de Jurepatron.*, dove il Pontefice, dopo aver detto, che quegli

il quale coll' assenso del diocesano edifica una chiesa acquista per questo titolo il Gius-patronato, soggiugne: « *Pro fundatione quoque ecclesiae honor processionis fundatori servetur.* » Il diritto poi di difendere la chiesa da sè fondata apparisce dal canone *Decernimus 32, caus. 16, q. 7*, ove si dice: « *Pro eisdem locis curam permittantur habere sollicitam,* » e dal Canone *Filiis 31, eod. loc.*, nel quale si spiega, in che consista questa difesa. Finalmente il diritto degli alimenti consta dal Concilio Toletano IV riferito nel *can. Quicumque 30 caus. 16, q. 7*, che così si esprime: « *Quicumque fidelium devotione propria de facultatibus suis ecclesiae aliquid contulerint, si forte ipsi, aut filii eorum redacti fuerint ad inopiam, ab eadem ecclesia suffragium vitae pro temporis usu percipiant.* »

## C A S O 1.°

Ermete parroco presentò Paolo ad un beneficio semplice. Carlo erede universale di Ermete pretende di aver il Gius-patronato del beneficio che per morte di Paolo è vacante. Cercasi: 1. Se vi siano più specie di Gius-patronato? 2. Se Carlo colla eredità abbia acquistato il diritto di presentare che avea Ermete?

Al 1. Negli antichi Canoni, e nelle Novelle di Giustiniano non si trova alcuna distinzione di Gius-patronato. Un qualche vestigio di distinzione si raccoglie dal Canone 15 del Concilio ecumenico VIII, che fu celebrato verso la fine del nono secolo. Si legge infatti: « *Si Episcopus convictus fuerit construxisse monasterium de redditibus ecclesiasticis, tradat ipsum eidem ecclesiae monasterium; si vero de propriis rebus aut aliis quibusdam conventionibus, habeat id secundum propriam potestatem et voluntatem, omni vita sua; et post finem vitae dimittat, et conferat hoc quibuscumque voluerit, non tamen saeculare diversorium fiat.* » Quindi la prima divisione, che del Gius-patronato si fa da' Canonisti, è che lo distinguono in *ecclesiastico*, ed in *laicale* e *misto*. L' ecclesiastico è quello, che ha la Chiesa, od il chierico in forza di un titolo ecclesiastico: il laicale è quello che appartiene a qualunque persona tanto secolare quanto ecclesiastica per un titolo laicale, p. e., di eredità, di cognazione, ec.; il misto è quello che spetta alla chiesa,

ed ai secolari insieme così, che non alternativamente, ma insieme deve farsi d'ambidue la presentazione.

Il Gius-patronato tanto ecclesiastico quanto laicale può essere *reale e personale*. S'è reale, egli è annesso a' beni fondi, cioè a campi, ecc., e sussiste sempre nel possessore di essi: se poi è personale, egli rimane nelle persone, cui è concesso.

Inoltre il Gius-patronato laicale personale si divide, in *regio*, in *comunitativo* ed in *privato*. È regio quando la presentazione spetta al sommo imperante: è comunitativo quando appartiene ad una popolazione, o ad una certa qualità di persone, come ai cittadini originarii di un luogo: è privato quando la presentazione è di un solo, o di una famiglia, ecc.

Per ultimo, il Gius-patronato laicale personale privato può essere *ereditario, gentilizio o familiare, e misto*. L'ereditario è quello, che passa agli eredi anche estranei: il gentilizio o familiare è quello che appartiene ad una sola famiglia, od a più famiglie, che rappresentano il fondatore per agnazione o cognazione: il misto, che si appella ancora *ex pacto, et providentia* ricerca, che vi sia nel patrono e la successione legittima, e l'eredità.

Al 2. Rispondo con distinzione. Se Ermete presentò Paolo come parroco, e non per proprio particolare diritto, ognuno vede, che il beneficio avuto da Paolo è di Gius-patronato ecclesiastico, e che per conseguenza non può Carlo suo erede pretendere il diritto di presentare, poichè questo diritto appartiene al parroco successore di Ermete. Se poi il diritto di Ermete era laicale, è necessario osservare se era inoltre reale o personale. Se egli era reale, ed il fondo, cui il diritto è annesso, fu da Ermete ceduto da altri, la presentazione appartiene a chi ha il fondo, ed avendolo Carlo la sua pretesa è giusta. Se poi era personale fa d'uopo esaminare se questo stesso diritto era ereditario o gentilizio. Se ereditario, non v'ha dubbio, che gli spetti la presentazione essendo erede universale, ma essendo gentilizio non gli appartiene, quando non sia della stessa sua famiglia, e non sia il solo, che in questa parte lo rappresenti, poichè se più persone vi sono agnate o cognate, queste tutte hanno diritto insieme con lui alla presentazione. Se finalmente il Gius-patronato è ereditario

e gentilizio insieme, com'egli ha tutta l'eredità, ed è della stessa famiglia, così esclude tutti gli altri agnati e cognati, laddove non avendo il carattere di agnazione o cognazione deve, come erede, concorrere coi consanguinei alla presentazione. MONS. CALCAGNO.

## C A S O 2.°

Provolo fondò co' proprii beni un beneficio, e donò poscia il Gius-patronato al capitolo di una chiesa cattedrale. Cercasi se questo Gius-patronato sia laicale ovvero ecclesiastico?

Nel caso precedente abbiamo detto, che il Gius-patronato ecclesiastico è quello che compete ad una chiesa, o per causa della chiesa appartiene ad un chierico. Da questa definizione è chiaro abbastanza, che il beneficio fondato da Provolo per la donazione da esso fatta al capitolo della chiesa cattedrale è di patronato ecclesiastico. Imperciocchè dice il Van-Espen, *Jus eccl., part. 2, tit. 25, cap. 2, n. 7*, che pel patronato ecclesiastico punto non nuoce, che il beneficio sia stato fondato coi beni laicali, ma che basta per esser tale, che dopo *quovis modo, sive testamento, aut donatione* sia passato in una chiesa od annesso a qualche dignità o beneficio ecclesiastico. Aggiunge il Ventura, *Theorem. Canon., theor. 2, num. 38*, dietro il Covarruvias, *pract. qq. cap. 36, num. 2*, ed il Garcias, *de Benef. part. 5, cap. 1, num. 553*, che quand' anche in origine un beneficio fosse di Gius-patronato laicale, tuttavia diventa ecclesiastico, allorchè compete al chierico per ragione della sua chiesa: • *Quod clerico competit ratione suae ecclesiae ex laici datione, licet ab initio esset laicale, et a laico fundatum.* •

Si dirà forse, che la riferita sentenza non ha veruna autorità, che la comprovi? Ciò è falso, poichè nel capo unico *de Jure-patronatus in 6* è stabilito che il patrono laico abbia quattro mesi di tempo a presentare, e sei ne abbia l'ecclesiastico, ed indi si soggiugue, che l'ecclesiastico abbia un semestre, quantunque il beneficio in origine fosse di diritto laicale. • *Ecclesia tamen, vel monasterium, cui facta est a laico juris patronatus collatio, tempus habet semestre. Et omnino quantum ad praesentationem pertinet, non ut patronus laicus, sed ut patronus debet ecclesiasticus reputari.* • Dunque il beneficio fondato da

Provolo per donazione da esso fatta del *jus praesentandi* al capitolo della chiesa cattedrale è di Gius-patronato laicale.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Il parroco ed i fabbricieri di una chiesa matrice hanno il diritto di presentare ad una chiesa filiale. Cercasi se questo Gius-patronato sia puramente ecclesiastico ?

Per parte del parroco non v' ha dubbio, che il Gius-patronato è ecclesiastico, poichè gode di questo diritto in forza del beneficio parrocchiale, che possiede, come si suppone, ma per parte dei fabbricieri non sono concordi gli autori. Tutti essi convengono che sia ecclesiastico il Gius-patronato quando compete a persone religiose di ambedue i sessi, le quali, quantunque non siano chierici, tuttavia godono i privilegi chiericali, e ciò perchè questo loro diritto deriva dalla religione che professano. Si noti per altro con Cesare Lambertini, *lib. 1, quaest. 1, art. 10, n. 2*, ed anche col Viviani, *cap. 3, num. 5*, essere necessario che la presentazione si faccia in nome del corpo, poichè se si fa in nome degl'individui, allora il diritto non è più ecclesiastico, ma laicale, perchè non è in nome della religione. Ma trattandosi di fabbricieri, ossia di amministratori delle rendite della chiesa, vi sono di quei che tengono la parte affermativa, ed altri la negativa. Il Gambaro, il Massobrio, il Mascardi citati da Ventura, *Theorem. 2, n. 42*, lo vogliono ecclesiastico, perchè, come dicono, questo diritto loro compete per l' amministrazione, che hanno dei beni della chiesa, e pel contrario il Covarruvias, *practic. qq. cap. 36, 2, 8*, ed il Van-Espen *Jus Eccl., p. 2, tit. 25, cap. 2, n. 27 e 28*, ritengono, che sia laicale, perchè le persone, che lo hanno sono secolari. E per verità questa seconda opinione sembra più conforme alla definizione, che abbiamo data del Gius-patronato ecclesiastico: conciossiachè abbiamo detto ch' è quello che appartiene ai chierici per la dignità, beneficio, ecc., che possiedono, cui è annesso.

Dunque il diritto di presentare esposto nella nostra ipotesi deve dirsi misto essendo ecclesiastico per la parte del parroco, e laicale per la parte dei fabbricatori. Ora qual regola deve tenersi nel caso,



che si debba fare la presentazione? Se per convenzione alternativamente presentano, cioè una volta il parroco, ed altra volta i fabbricieri, deve riguardarsi sempre sotto ambedue gli aspetti, cioè come ecclesiastico presentando il parroco, e, come laicale quando presentano i fabbricieri. Così il Barbosa, *Jus eccl. univ. lib. 3, cap. 12, num. 17*, ed il Reiffenstuel, *ad tit. de jur. patron. § 3, num. 53*, con altri molti. Ma se presentano tutti insieme, allora insegna il Fagnano *in cap. cum propter de Jure patronat. num. 28, 29*, che si comunicano vicendevolmente i proprii privilegii, e che per conseguenza deve starsi sempre per la parte che è più favorevole: « *In mixtis praevalere qualitatem magis faventem, et per quam jus alterius non laeditur ex communione, etiamsi qualitates contrariae sint numero plures.* » Quindi quanto alla prescrizione, ed al termine, entro cui deve farsi la presentazione, si deve considerarlo ecclesiastico, perchè la prescrizione dell' ecclesiastico è più privilegiata, ed il termine più lungo: relativamente poi alla sua solidità, e fermezza si deve ritenere laicale, e perciò il legato a latere, che può conferire i benefizii di Gius-patronato ecclesiastico non può conferire quello che è misto, dovendo prevalere da questo lato i privilegii del patrono laicale.

MONS. CALCAGNO.

#### C A S O 4.°

Fabio e Giovanni hanno un Gius-patronato ereditario, e desidererebbero di cangiarlo in gentilizio. Cercasi se possono farlo?

Quando il Gius-patronato ereditario, di cui si tratta, sia nei soli Fabio e Giovanni, non v' ha alcun dubbio, che possano mutare la qualità ereditaria di esso in gentilizia, purchè ambedue sieno in questo concordi, e se questo diritto lo hanno con altri eredi del fondatore, lo possono fare egualmente, quando tutti vi concorrano. Così dimostra il Fragna, *de jur. patron. p. 2, cap. 1 et 2, cas. 5, num. 3*. Ed infatti concorrendo il pieno consenso di tutti quei che hanno diritto, non ne deriva da siffatto cangiamento ingiuria ad alcuno, ma tutti e ciascuno rinunziano al proprio Gius, per rivestirlo sotto un diverso aspetto. A tale rinunzia pertanto non osta alcuna legge, come si raccoglie da quanto riferisce Cesare Lambertini, *de jur. patron., lib. 1*,

*part. 2, q. 4, art. 4, num. 3.* Dunque questa mutazione è lecita. Anzi un tal cangiamento, come osserva Achille de Grassis, *de Jur. patron.*, *decis. 10, num. 3*, ritorna in vantaggio della Chiesa, conciossiachè è più utile il patronato gentilizio di quello sia l' ereditario, perchè col primo si restringe il numero dei patroni e col secondo si moltiplica, ed è più facile, che il beneficio diventi libero quando il Gius-patronato è gentilizio, di quello che allora ch' è ereditario, potendosi estinguere la famiglia, e difficile essendo che manchino eredi. Inoltre se, per comune opinione dei giuristi, possono i patroni ammettere un estraneo a presentare insieme con essi: se pel *c. unic. de jur. patron.*, *in 6*, può un patronato laicale divenir ecclesiastico, mediante donazione di esso alla Chiesa; se, in fine, come insegnano i Dottori presso il Fragna, *l. 1., cas. 5, n. 4*, può il patrono ereditario riservare il Gius-patronato a favore di alcuni, ed apporvi eziandio la condizione, che non venga presentato se non un sacerdote od un chierico costituito negli ordini sacri, quantunque questa condizione non sia stata espressa dal fondatore; perchè dunque non potranno Fabio e Giovanni cangiar in gentilizio il Gius-patronato ereditario, che hanno? Niente dunque osta a tale mutazione.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 5.º

Evagrio, patrono di una chiesa, morendo senza successione, lasciò il diritto di patronato a Proteo. Dubitandosi se questo diritto di Evagrio fosse gentilizio o ereditario, cercasi, 1. Se in simile dubbio possa il Gius-patronato ritenersi per ereditario, ovvero per gentilizio? 2. Se, essendo gentilizio, poteva Evagrio lasciare Proteo erede del suo diritto?

Al 1. È certo da quanto abbiamo esposto nei casi precedenti, che il Gius-patronato gentilizio passa nella successione legittima, e, come dicono i Canonisti, *in capita et non in stirpes*, e che l' ereditario passa agli eredi *in stirpes et non in capita*, vale a dire, nel gentilizio hanno diritto eguale tutti quei che sono della stessa famiglia, e nell' ereditario hanno diritto gli eredi secondo le azioni che hanno all' eredità. Dodici nipoti, per esempio, vi sono di un fondatore, i quali sono figli

di tre fratelli. Quantunque due di questi nipoti siano figli unici di due fratelli, e gli altri dieci sieno figli del terzo fratello, tuttavia nel patronato gentilizio hanno tutti egualmente lo stesso diritto, laddove nell' ereditario hanno un voto i dieci figli, ed un voto per ognuno gli altri due figli. E la ragione è evidente, perciocchè se così non fosse, potrebbe un patrono ereditario istituire dieci eredi, e di questa guisa defraudare quei che hanno seco lui il diritto. Ma nel dubbio che il diritto sia gentilizio o ereditario, che deve farsi? In questo dubbio insegna il Barbosa, *Jus Eccl. univ., lib. 3, de Jurepatr., cap. 12, n. 23*, dietro l'Abbate ed il Pellegrini, e riferisce ancora una decisione della sacra Ruota e della sacra Congregazione, 24 febbraio 1616, che si deve presumere che non già gentilizio, ma ereditario sia il Gius-patronato: « *In dubio tamen praesumitur potius haereditarium, quam gentilitium.* » Soggiugne per altro, che se nelle presentazioni passate, o nelle provvisioni del beneficio sempre si è fatta menzione della famiglia e della discendenza, e non mai della qualità ereditaria, oppure se per lo spazio di cento anni non vi fu un estraneo od una femmina, che abbia presentato, si deve sempre in tal caso ritenere per gentilizio, e così parimenti, ove prove anche leggieri vi fossero per la parte della famiglia: « *Haec vero praesumptio eliditur, ita ut potius praesumatur gentilitium, quam haereditarium, si in ejus provisionibus semper fuit habita mentio familiae et descententiae, numquam vero haereditariae qualitatis, vel quando per spatium centum annorum nullus extraneus aut foemina in eo praesentavit .... et quando dubitatur an sit gentilitium, leviores sufficiunt probationes, cum agatur non de illius substantia, sed de pertinentia.* »

Al 2. Il Lambertini, *de Jur patron., lib. 1, p. 2, q. 2, art. 4, n. 1*, il Card. de Luca, *eod. tract., disc. 35, num. 3*, ed il Pittoni, *discept. eccles. 33, num. 9*, son di parere che il Gius-patronato gentilizio nell' ultimo della famiglia divenga ereditario quando però gli compete per titolo oneroso, cioè quando gode di questo gius, perchè i suoi maggiori fondarono, edificarono e dotarono la Chiesa, e non mai allora che lo gode per puro privilegio. E la ragione che adducono è assai convincente. I privilegi, dicono, devono sempre intendersi in senso ristretto secondo la regola del gius in 6. Se dunque, il privi-

legio di Gius-patronato esprime quei del sangue e della famiglia, non si può nè si deve estenderlo agli eredi estranei. Così non si deve privare l'erede del Gius-patronato gentilizio, che ha un testatore per titolo oneroso. Imperciocchè siccome per la dotazione o fondazione della Chiesa ha l'eredità non intiera, ma diminuita; così è di giustizia, che abbia quel gius, che per la sottrazione dei beni compete a chi lo lasciò erede di tutti i suoi diritti, ed allora molto più, che erede lo istituì espressamente del Gius-patronato. Evagrio dunque poteva lasciar erede del *Jus praesentandi* Proteo, se l'avea per titolo oneroso, e non allora che questo stesso gius gli compete per mero privilegio.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 6.°

Luca istituì un beneficio riservando il diritto di presentare a sè medesimo, a' suoi eredi, e discendenti. Indi con suo testamento istituì eredi due suoi figli, e Felice di lui estraneo. Dovendosi presentare il chierico pel beneficio che si è reso vacante, cercasi quale sia il diritto, che compete ai due figli, e quale a Felice ?

Il Gius-patronato, che si riservò Luca non è solamente gentilizio, nè puramente ereditario, ma gentilizio insieme ed ereditario, ossia misto: Ciò si raccoglie dai termini della riserva, che dice *a sè medesimo, a' suoi eredi e discendenti*, e così insegnano comunemente i Dottori. • *Hujus mixti Juris-patronatus characterem*, dice il Ventura, *theor. 2, num. 27, tradunt Doctores, ut tale censeatur, quotidie fundator illud expresse reservaverit pro descendantibus et successoribus, vel pro haeredibus et descendantibus, vel pro se, suisque liberis et haeredibus, vel pro posteris et successoribus.* • Quindi dalle espressioni medesime della riserva si vede ancora, che Luca intese di volerlo negli eredi e nei discendenti per egual diritto, poichè nè antepose gli eredi ai discendenti o viceversa, nè spiegò che gli eredi abbiano due o più voti in confronto dei discendenti, nè che questi ne abbiano meno o più in confronto degli eredi. Posta dunque questa parità di diritto negli eredi e nei discendenti, fa d'uopo conoscere l'eredità e come questa si divida tra i figliuoli di Luca e Felice. Se deve divi-

dersi in parti eguali, i figli di Luca hanno tre voti come discendenti e due come eredi, laddove Felice non ne ha che un solo in confronto di essi. Ma se questa eredità spetta per metà ai figli come eredi legittimi, e dell'altra metà due terzi appartiene ai figli come eredi testamentarii, e l'altro terzo a Felice come terzo erede testamentario, ognuno vede, che i figli hanno undici voti in confronto di un solo. Imperciocchè devesi computare il diritto di discendenza quante sono le parti che compongono quello di eredità, ed essendo sei nella detta ipotesi le parti del diritto di eredità cioè tre per l'eredità legittima, e tre per la testamentaria, ne segue che il diritto di discendenza deve essere eguale a sei. Dunque in tal caso i figli hanno sei voti per ragione di sangue, tre voti come eredi legittimi, e due come eredi testamentarii, e Felice ne ha un solo come erede testamentario, e quindi il diritto dei figli è di undici voti, e quello di Felice è di un solo voto. Per altro in casi consimili, trattandosi specialmente di diritti antichi, devesi prima di decidere ricercare se siasi fatte delle convenzioni per cui l'una o l'altra delle parti abbia cesso o tutto od in parte il proprio gius, oppure se siano convenuti di presentare per turno, o secondo i mesi, ne' quali il beneficio resterà vacante.

Mons. CALCAËNO.

*Intorno al modo di acquistare il Gius-patronato.*

#### C A S O 1."

Abramo giudeo edificò una chiesa e la dotò col desiderio di ricevere il Battesimo. Essendosi poscia battezzato vorrebbe essere il Gius-patrono della detta chiesa. Cercasi, 1. Quali persone sieno incapaci di questo diritto? 2. Se possa averlo Abramo?

Al 1. Sono incapaci di diritto di patronato, 1. Gl'infedeli, e ciò consta dal canone *Piae mentis* 26, dal can. *Frigentius* 27, e dal canone *Quicumque* 30, *caus.* 16, *q.* 7. La ragione è poi, perchè il patronato si considera come una paternità spirituale verso la Chiesa. Siccome dunque gl'infedeli sono incapaci della paternità spirituale

verso gli uomini, così neppure possono avere il Gius-patronato. Così Paolo de' Cittadinis, *de Jur. patron.* 2, n. 4, citato dal Ventura, *theor.* 3, num. 2. Inoltre gl' infedeli sono nemici dei cristiani, e molto più della Chiesa. Come dunque, essendo nemici, possono difenderla? Come avere una precedenza nelle sacre funzioni, quale compete ai patroni?

2. Gli Eretici, e ciò parimenti consta dai canoni citati *Piae mentis* e *Frigentius*. Ed infatti gli eretici sono fuori della Chiesa, *cap. firmissime* 3, *de haeret.*, e come defunti non possono avere l' ecclesiastica sepoltura, *cap. quicumque de haeret. in* 6, così viventi non devono avere alcun diritto nella Chiesa. Sono anzi peggiori degli stessi infedeli, conciossiachè un infedele convertito può essere promosso agli ordini sacri, *cap. eam te* 7, *de rescript.*, e non l' Eretico, *can. si qui presbyteri* 1, *caus.* 1, q. 7. Che se l' Eretico in confronto dell' infedele può contraere la cognizione spirituale, questo avviene perchè tal cognazione si contrae col Battesimo, di cui l' eretico non è privo, laddove il patronato si acquista colla dotazione e fondazione della Chiesa, che egli non può prestare, come consta dal *cap. nobis* 25 *de Jure patron.*

3. Gli Scismatici, perchè sono dalla Chiesa divisi, e perchè lo scisma è affine dell'eresia, essendo articolo di fede l' unità della Chiesa. Le ragioni dunque, che militano contro gli eretici, militano parimenti contro gli scismatici.

4. Gli scomunicati, con questa differenza, che s' erano patroni prima ch' incorressero la pena canonica, rimane sospeso l' esercizio del loro diritto finchè restano dalla stessa pena innodati. Se poi non erano patroni, non si può loro accordare questo diritto. La ragione si è, perchè con essi è interdetta qualunque comunicazione, *cap. nulli se possunt* 8, *de sent. excomm.*

5. I Simoniaci non possono pure esercitare il diritto di patronato come gli scomunicati. *Hastiens. in summ. tit. de haeret.* § 1. Aggiunge però Paolo de Cittadinis, *de Jur. patron.*, par. 7, n. 2, che possono fondare e dotare una Chiesa, ma che l' esercizio di parroco non possono averlo, finchè sono nel delitto, potendolo per altro avere dopo l' assoluzione.

6. Finalmente, gl' infanui, perchè sono incapaci di qualsivoglia diritto onorifico; *L. ne quis Official.* 38, *C. de Decur. lib.* 10; *L. unic. C. de infam., lib.* 12. Queste sono le persone incapaci del diritto di patronato, o dell' esercizio di esso. Fatte queste eccezioni ne

segue, che ogni altra persona anche femmina, ed ogni corpo morale può acquistare il detto diritto e liberamente esercitarlo.

Al 2. Esclusi essendo dal Gius-patronato, ossia incapaci di esso gl' infedeli, egli è manifesto, che Abramo giudeo, quantunque edificata abbia e dotata la chiesa, tuttavia non ne può essere il patrono restando nell'ebraismo; avendo poi egli ricevuto il battesimo, risponde il Lambertini, *l. l., quaest. 7, a. 11, num. 6*, con distinzione. Se la chiesa da lui eretta non era consecrata al momento, che si battezzò, ovvero l'Ordinario non l'avea ancora provveduta di sacerdote, egli in tal caso può essere Gius-patrono; se poi era consecrata, ovvero l'avea l'ordinario accettata e provveduta di ministro ecclesiastico, non può allora aver più il *gius praesentandi*. La ragione della prima parte è chiara per sé medesima, poichè niente osta, che col consenso del Vescovo divenga Gius-patrono un ebreo convertito, il quale esborsò il suo denaro per edificare e dotare la chiesa. La ragione poi della seconda si è, perchè colla consecrazione e colla nomina del sacerdote il Vescovo dichiara di aver ricevuta la chiesa e ricevuta una volta, nello stato di libera, non può divenir soggetta, secondo ciò che scrive il Baldi, sul *cap. significavit 41 de test.* Dall'esposto pertanto si raccoglie e quando il neofito Abramo possa domandare di essere riconosciuto per patrono, e quando, nullaostante il dispendio incontrato non lo possa, come si è di sopra dichiarato. Veggasi il Ventura, *theorem. 3, num. 4*, ove parla precisamente del giudeo che desidera di essere patrono di una chiesa. MONS. CALCAGNO.

### C A S O 2.º

Un Vescovo smembrò dalla chiesa cattedrale ed eresse in parrocchiale una chiesa, alla quale il capitolo dei canonici destinavano ogni anno uno de' suoi membri ad esercitare la cura delle anime, provvedendola con fondi diversi da quelli che hanno gli stessi canonici. Cercasi: 1. Che cosa si ricerchi per acquistare il diritto di patronato? 2. Se i canonici, nel caso esposto, abbiano questo diritto nella nuova chiesa parrocchiale?

Al 1. Dai canoni 26, 31, 52, 53, *cap. 16, q. 7 del cap. 25 de*

*Jurepatr.* e dal Concilio Tridentino, *sess. 14, cap. 12, e sess. 25, cap. 9 de Reform.*, si raccoglie, che il Gius-patronato si acquista coll'edificare la chiesa a proprie spese, col dare il fondo, affinchè sia in esso costruita; coll'assegnarle una dote per la conservazione di essa, e dei sacri ministri. Quindi è che abbiamo nella Glossa, *in cap. Quoniam de Jurepatr.* che *Patronum faciunt dos, aedificatio, fundus*. Chi dunque dà il fondo, costituisce la dote ed edifica la chiesa ha il diritto di patronato per intero, e se uno dà il fondo, altri la dote ed un terzo edifica, allora tutti e tre hanno un egual diritto, come dimostra il Fagnano nel citato *cap. Quoniam, n. 49*. Vi sono dei Canonisti, fra cui Francesco de Roye, *ad tit. de Jurepatr. cap. 13*, ed il Van-Espen, *Jus Eccl. Univ., part. 2, tit. 25, cap. 3, n. 9 et seq.*, i quali sono di parere, che non abbia ad avere diritto di patronato quegli che dà soltanto il fondo, dicendo che col nome di fondazione usato dai canoni s'intende propriamente la costruzione o edificazione della chiesa, ma il contrario insegua e molto bene il Devoti, *Inst. Canon., lib. 1, sect. 4, § 53 ad not. 1*. Imperciocchè non è primieramente certo, che la voce fondazione, in tutti i canoni si debba intendere per edificazione, anzi nel canone 4, *caus. 18, quaest. 2*, il diritto di presentare viene attribuito al padrone del fondo. Inoltre, se i canoni intendono per fondazione la costruzione della chiesa; ciò dipende perchè nessuno edifica nell'altrui fondo, ma sempre nel proprio, ond'è, che nemmen escludono da questo diritto il proprietario del fondo. Ma quand'anche intender si voglia la costruzione, siccome da essa è inseparabile la donazione del fondo, così si deve concludere, che chiunque edifica senza dare il fondo, non dà tutto quello che s'intende per fondazione. ed in consèguenza tanto il padrone del fondo quanto l'edificator della Chiesa deve avere il diritto di patronato.

Al 2. I canonici non possono vantare alcun'azione o diritto al Gius-patronato della nuova chiesa parrocchiale, perchè l'aver di essa amministrata per lo innanzi la cura dell'anime, non attribuisce loro alcun titolo a questo diritto. In tutte le città una volta vi era una sola chiesa parrocchiale, qual era la cattedrale, ed erette dopo il mille delle altre chiese parrocchiali, ebbero per questo i canonici della cattedrale il *gius praesentandi*? Non mai, se non allora, che i cano-



nici stessi fondarono a proprie spese, edificarono e dotarono le chiese, oppure allora che questo diritto venne loro accordato per ispecial privilegio. Così il Panormitano, *in cap. ad audientiam 5 de eccl. aedif.*, il Lappe, *Alleg. 67*, il Tosco *pract. conc. jur., tit. 1, concl. 598*, ai quali si unisce il Ventura, *Theor. canonic. thor. 2, n. 24*.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 3.°

I detti canonici pretendono il diritto di patronato sopra la stessa chiesa, perchè fu loro accordato dal Vescovo, e perchè da circa cinquanta anni ebbero sempre a presentare il parroco in tutte le vacanze. Cercasi se abbiano ragione ?

Per conoscere qual appoggio possa essere pei canonici la concessione loro fatta dal Vescovo basta leggere il *cap. 2* del titolo *de Rebus ecclesiae non alienandis*, nel sesto libro delle Decretali. A colpo d'occhio si vede decretato da Gregorio X, sommo pontefice, nel Concilio generale di Lione, che non possono i Vescovi alienare verun bene o diritto delle chiese loro commesse, e nemmeno istituire patroni delle medesime chiunque senza il consenso del loro capitolo, e senza una speciale licenza della santa Sede. Dunque non si può avere il Gius-patronato se non per privilegio del Sommo Pontefice, quando non si abbia diritto al medesimo per le cause stabilite dal Gius, ed, in conseguenza, i canonici, intorno a' quali versa il caso proposto, non possono pretendere alcun privilegio in forza che il Gius-patronato fu loro accordato dal loro Vescovo.

Ma, soggiungono essi, sono circa cinquanta anni, che queste presentazioni si fanno dal nostro Capitolo. Il privilegio che ci fu concesso, se non ha per sè medesimo tutta la forza, l'avrà almeno per la prescrizione che lo accompagna. Se si trattasse, io rispondo, del diritto dei canonici in confronto di quello che professassero altre persone, qualora allo spazio di quaranta anni (tempo sufficiente per prescrivere un'azione) vi fossero congiunte tre presentazioni, come dimostra Francesco de Roye, *in Prolegom. ad tit. de Jurepatr. c. 16*, avrebbero essi ragione e sarebbero fondate le loro pretensioni; ma trattandosi di una chiesa che, sciolto il diritto de' canonici, va ad

essere di libera collazione, è necessario per la prescrizione un tempo che superi la memoria degli uomini, entro il quale siansi fatte molte presentazioni, ed, oltre il possesso di un tempo antichissimo, fa d' uopo provare, come insegna il Devoti, *lib. 1, sect. 4, § 54*, il titolo legittimo e le presentazioni fatte almen per lo spazio di anni cinquanta : « *Praeter quasi possessionem temporis antiquissimi, cujus initium in tenebris lateat antiquitatis, necesse est etiam probare titulum, et evincere praesentationes perpetuas saltem per annos quinquaginta, quae omnes ad exitum perductae fuerint.* » Ora il titolo de' canonici nella nostra ipotesi è il privilegio concesso dal Vescovo, che, come abbiamo esposto, è invalido : non hanno un tempo antichissimo, ma solo di cinquanta anni, spazio che non avanza la memoria degli uomini, dunque non possono in verun modo pretendere il diritto di patronato. Soggiungeranno forse col Devoti, che bastano le presentazioni fatte per cinquanta anni? Sì, io ripiglierò, basta il provare, che per cinquanta anni si sono fatte le presentazioni, ma si ricerca insieme la prova del titolo, ovvero il tempo antichissimo. Ma così è che nel nostro caso tutto s' appoggia ad un privilegio ch'è nullo, ed ai soli cinquanta anni. Dunque i canonici sono destituti di ogni diritto di presentare.

MONS. CALCAGNO.

#### C A S O 4.º

Gregorio, fondando e dotando la chiesa di S. Nicola, non si riservò il Gius-patronato. Pretendendo adesso di presentare il parroco, cercasi se possa avere questo diritto, non ostante l'ommissa riserva?

Per la fabbrica delle chiese si ricerca il consenso dell' Ordinario diocesano, com'è chiaro dal *can. Nemo, ecclesiam 9, de consecr. dist. 1* e dove non consta questo assenso, egli si presume, quando vi sia l'altare, il campanile e vi si celebri la messa, perchè tutte queste cose suppongono la licenza dello stesso Ordinario. Similmente per avere il diritto del Gius-patronato è necessario che per la edificazione della chiesa vi sia il medesimo consenso, e questo consenso, dice Pirro Corrado, *Praxis Benef., lib. 4, cap. 2*, fa sì che il fondatore divenga patrono : « *Consensu Ordinarii, qui est causa efficiens ad faciendum quem patronum.* » Ora avendo Gregorio fondata e dotata la chiesa di

S. Nicola si è per tal modo che si tratta di provvederla del parroco, non si può a meno di presumere, che fondata l'abbia coll'assenso dell'Ordinario, altrimenti la chiesa non sarebbe stata mai chiesa, nè vi sarebbe punto da dire sul provvederla di sacerdote. Posto questo principio, sostengo che Gregorio ha il Gius-patronato, quand'anche non siasi questo diritto riservato nel fondare la chiesa e nel dotarla. Ritiene il Van-Espen, *part. 2, tit. 25, cap. 3, n. 2*, che questo gius è annesso alla fondazione, sicchè non v'è bisogno di speciale riserva, o concessione del Vescovo: « *Vi foundationis acquiri Jus-patronatus sine speciali reservatione fundatoris, aut concessione episcopi.* » Lo stesso insegna il Ventura, *theorem. canon. 4, num. 7*, dietro il Butrio ed il Fagnano, purchè però non vi sia stata dal medesimo fondatore un'espresa rinunzia: « *In suppositione ecclesiae jam fundatae, constructae et dotatae Jus-patronatus ipso jure debetur fundatori, etiamsi non petat, vel in pactum non deducat, vel sibi specialiter non reservet ... dummodo Jus-patronatus expresse non fuerit remissum.* » E la dottrina medesima abbracciando Francesco de Roye, *in proleg. ad comm. de jur. patron., cap. 15*, avverte, che è cosa più sicura il fare la riserva, onde non avvenga di dover in seguito provare il diritto. Tale opinione però non è punto contraria alle disposizioni del gius canonico. Abbiamo in fatti nel *cap. 25 de Jurepatr.* che, interrogato Clemente III, « *num aliquis efficiatur sola ecclesiae constructione patronus;* » rispose: « *Quod si aliquis ecclesiam cum assensu dioecesani construxit, ex eo Juspatronatus acquirit.* » Se basta dunque l'assenso del diocesano per la costruzione della chiesa, affinchè il fondatore abbia il diritto di presentare, egli è evidente, che non è necessaria la espresa riserva di questo diritto. Il fondatore ha questo diritto, non già in forza della riserva che fa di esso a sè medesimo, ma l'ha in forza della fondazione. Fatta l'erezione coll'assenso del Vescovo, devesi presumere, che l'assenso ancora vi abbia prestato pel Gius-patronato. Gregorio dunque con tutta la ragione pretende di essere il patrono della chiesa di S. Nicola.

MONS. CALCAGNO.

## C A S O 5.°

Narciso diede il fondo e fece la fabbrica di una chiesa, a condizione che debbano li parrochiani contribuirgli un annuo frutto, corrispondente al valor del fondo e delle spese sostenute. Pretendendo Narciso il Gius-patrono, cercasi se abbia ragione?

Rispondo che no. Convengono i Dottori, come può vedersi presso il Barbosa, *Jus eccl. univ.*, lib. 3, cap. 12, n. 28, 30 et 56, che per ragion del fondo non si acquista il Gius-patronato, se questo non passa in pien dominio della chiesa, che, per conto delle spese della fabbrica, non deve esservi il patto di ricuperarle, e che, per motivo della dote dev'essere sufficiente pei bisogni della chiesa e dei ministri. Dunque non può essere patrono chi si riserva del fondo il dominio diretto, chi vuole ricuperare le spese, e chi insufficientemente dota la chiesa. Come pertanto Narciso potrà pretendere il Gius-patronato, se esige pel fondo e per le spese della fabbrica un canone annuo dai parrochiani? Cosa mai ha egli dato alla chiesa? Quanti vantaggi vuol egli ritrarre dai suoi beni? A torto dunque pretende il patronato.

MONS. CALCAGNO.

## C A S O 6.°

Antonino, legittimo gius-patrono di una chiesa, non può accorrere a riedificarla, perchè non ha mezzi. Giordano, uomo molto pio e dovizioso, co' suoi danari la rialza dai fondamenti. Terminata la fabbrica, Gordiano pretende il Gius-patronato, ed Antonino vi si oppone. Cercasi se Antonino o Gordiano abbia ragione?

Se Antonino, ovvero i suoi maggiori nel tempo ch'edificarono la chiesa ed ebbero il Gius-patronato vi costituirono una dote sufficiente per conservarla, ed anche per riedificarla se non in totalità almen in parte, cioè un poco all'anno, io ritengo che Antonino abbia ragione, e che se la pietà condusse Giordano alla riedificazione deve egli essere contento di aver appagate le religiose sue intenzioni, e non mai pretendere ciò che non gli compete. Ed infatti Antonino in questa ipotesi, se non ha mezzi presso di sé per la riedificazione, gli

ha però nella dote già fatta alla Chiesa, e si vede perciò, che i Dottori coerentemente a quanto decretò il Tridentino Concilio, *sess. 21, cap. 7 de Reform.*, stabiliscono che pei restauri della chiesa abbiansi ad impiegare in primo luogo i fondi della dote spettanti alla chiesa medesima, indi quei dei ministri di essa, quando sopravanzino, nè vuole obbligato il Gius-patronato a contribuirvi, se non allora che manchino i fondi alla chiesa ed al parroco e beneficiati di essa. Così Benedetto XIV nella sua Istituzione 100. Se dunque Antonino non poteva venire obbligato alla riedificazione, perchè avrà a perdere il suo diritto per la generosa pietà di Giordano? Sembra che no.

Inoltre se, mancando i fondi della chiesa, il Vescovo ha intimato ad Antonino di riedificarla, ritengo parimenti, ch' egli non abbia perduto il suo diritto. Lo stesso Benedetto XIV, nella citata sua Istituzione n. 15, così scrive, dopo aver riferite le opinioni de' Dottori:

- Succedendo il caso si dee prefiggere al padrone un termine competente a ristorare o riedificare la chiesa, oppure a rinunciare al gius di presentare. Noto è pur troppo il terribile terremoto, in cui restò ne' tempi de' nostri padri affatto distrutta la città di Ragusi.
- Aveva il capitolo di quella metropolitana il gius di presentare alla chiesa parrocchiale della Beata Vergine del luogo d' Umbla, la qual chiesa era restata atterrata dal terremoto. Pretendeva il capitolo di esentarsi dal peso di rifarla e di addossarlo al popolo, ed essendosi nel giorno 3 d' agosto del 1686 proposto nella sacra Congregazione del Concilio il dubbio seguente: *An et cujus expensis reaedificanda, seu reparanda sit ecclesia*, ad esso fu risposto: *Praefigendum esse Capitulo terminum sex mensium ad reaedificandum, vel ad renuntiandum juri praesentandi.*

• Ora non essendosi premessa l'intimazione ad Antonino, nè avendo egli fatta rinunzia del suo diritto, pare evidente che non debba essere spogliato. Diffatti anche dal decreto della sacra Congregazione si vede, che coll' assoluta riedificazione non si acquista il Gius-patronato, ma che si ricerca l'assenso dell' antico padrone. Resta per verità il fondo del primo padrone e resta la dote.

In terzo luogo, prescindendo da una espressa rinunzia, sostengo che se fu fatta l'intimazione ad Antonino, egli nullameno conserva

in parte il suo diritto pel fondo e per la dote che rimangono, non ostante le rovine della chiesa. Così insegna l'Antonelli, *de regim. eccl. episc.*, lib. 3, cap. 6, § 3, n. 21. E sembra, che questa sentenza sia conforme all'equità ed alla giustizia. Qual ragione v'è mai di spogliare l'antico patrono di tutto il suo diritto, ed attribuirlo ad altri, ch'edifica soltanto la chiesa? Se quegli l'acquistò colla cessione del fondo, colla fabbrica e colla dotazione, questi non esborsa se non le spese della fabbrica, ed il fondo e la dote è sempre dell'antico padrone. La condizione di chi rifabbrica sarebbe migliore di chi istituisce e fonda la chiesa. Che se alcuni oppongono, che perita la chiesa è anche cessato il diritto, io rispondo, che rifabbricata la chiesa rivive eziandio il diritto, che sta annesso al fondo ed alla dote. Siccome dunque nella istituzione di una chiesa se una persona dà il fondo, altri la dote ed un terzo la fabbrica, tutti e tre sono patroni egualmente, così nella rifabbrica si deve ammettere, che resti all'antico padrone tanto diritto di patronato quanto corrisponde al fondo ed alla dote. Conforme a questa dottrina scrive il Fagnano, in *cap. Quoniam de Jurepatron.*, num. 60: « *Nam si dos salva sit, aut fundus etiam destructa ecclesia, qui dotavit vel fundavit remanebit patronus, et ita post ecclesiam reaedificatam erunt tres patronis ex diversis causis.* » Veggasi anche il Ventura, *theorem. can.* 4, n. 18.

Da quanto abbiamo esposto facilmente si raccoglie cosa si debba rispondere alle pretensioni di Gordiano ed a quelle di Antonino.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 7.

Nereo, col consenso del Vescovo, cominciò la fabbrica di una chiesa, ed avendola poscia abbandonata, Epimaco la conduce al termine. Cercasi a chi spetti il Gius-patronato.

Epimaco è il gius-patrono. La ragione si è perchè il Gius-patronato si acquista colla fabbrica perfetta della chiesa e non col principio di essa. Avendo Nereo abbandonata l'opera, s'intende, che abbia ceduto anche il diritto che gli competeva a chi avesse continuato il lavoro. Così insegnano Paolo de Cittadini, *de Jur. patron.*, p. 3, *caus.* 1, ed il Mostazo *de causis piis*, tom. 2, lib. 6, cap. 5, num. 60.

Per altro io sarei d'opinione, ch'Epimaco, prima di dar mano al compimento della fabbrica, avesse dovuto intendersela con Nereo ed il Vescovo pure avesse dovuto intimargli di continuarla o di cedere ad ogni futura pretensione, altrimenti resta sempre il fondo di Nereo, il quale senza una preventiva intimazione può ripetere il prezzo di esso, come difendono gli Autori nel caso che taluno edifica la chiesa nell'altrui fondo senza l'assenso del padrone, ovvero può pretendere un diritto relativo al fondo medesimo, come pariamenti gli Autori sostengono, allora che edificata la chiesa nell'altrui fondo, il padrone di esso acconsente alla fabbrica fatta. Veggasi sopra di ciò il Lambertini, *de Jure patron.*, lib. 1, part. 1, quaest. 5, art. 12, n. 1; il Barbosa *de offic. et potest. Episc.*, part. 3, alleg. 70, n. 3; la Glossa al Canone Apostolico 13, *caus.* 12, q. 2; il Merenda *controv. jur.*, lib. 1, cap. 30, n. 1 ed altri.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 8.°

Evagrio, fondata la chiesa di S. Silvestro, le assegnò una dote proporzionata alle proprie facoltà, ma insufficiente per essa chiesa. Cercasi: 1. Come si assegni la dote, e se si ricerchi l'assenso del Vescovo? 2. Se colla dotazione soltanto si acquisti il Gius-patronato? 3. Se si acquisti anche colla dotazione insufficiente?

Al 1. Il Corrado, *prax. benef.*, lib. 4, cap. 4, n. 26, saggiamente avverte, che per assegno di dote non s'intende qualsivoglia donazione fatta alla chiesa per quanto abbondante essa sia, ma bensì una donazione fatta con titolo di dote. Chiunque dona alla chiesa delle sostanze merita il nome di benefattore, ma di dotante lo ha solamente quello che le dona per dotarla. La dotazione si fa colla promessa, poi colla stipulazione e finalmente colla tradizione dei mobili necessari e dei fondi, o colla delegazione ai debitori di canoni di pagarli annualmente alla chiesa. Vi sono degli Autori, che non ammettono per dote se non i fondi, ma siccome anche i canoni livellarii sono appoggiati a fondi, tanto se i contratti sono d'ensiteusi, come pure di censo, così dice il Lambertini, *de Jur. patron.*, lib. 2, part. 1, quaest. 5, art. 7, num. 51, possono ammettersi per dotazione, essendo per la

chiesa la stessa cosa e l'averli i suoi redditi da campi o da case, e l'averli da livelli. Si ricerca poi il consenso del Vescovo, perchè a lui spetta l'esaminare se i beni che si assegnano siano reali, liberi da ipoteche e sufficienti per la chiesa, che si dota. È per verità altra è la dote che si ricerca per una chiesa cattedrale; diversa è quella che deve servire per una chiesa collegiata, e minore quella che si assegna ad una semplice parrocchiale. Quindi è, che come avverte il Menochio, *de arbitr. judic., lib. 2, cent. 2, caus. 179, n. 9*, non si può stabilire quale sia la dote congrua per una chiesa, ma si deve dipendere dal giudizio del Vescovo, il quale è a cognizione del numero dei ministri, che in essa vi sono o vi debbono essere, delle funzioni sacre che devono farsi e delle ordinarie spese necessarie per conservarla.

Al 2. La dotazione pel can. *Nemo ecclesiam, dist. 1, de consecr.*, deve farsi prima della fabbrica della chiesa, oppure, s'è fabbricata, non può il Vescovo consecrarla senza la dotazione, altrimenti pel cap. *Cum sicut 8 de consecr. eccl. vel altar.*, è tenuto egli stesso a dotarla. Supposta pertanto la omission della dote, insegna il Fagnano, in cap. *Quoniam de Jure patron. num. 49*, che colla dotazione si acquista il Gius-patronato, « *quia favore ecclesiae fingeretur actus iste praecessisse... et sic constitutio dotis retrotrahitur, et ecclesia videtur dotata ante consecrationem.* » Ed egualmente deve dirsi se per la perdita della dote si facesse una nuova dotazione. Imperciocchè dice, *l. l., n. 59*, che se l'antico padrone costituisce una nuova dote, non già conserva il Gius-patronato, ma l'acquista di bel nuovo: « *Eodem modo si dos vel fundus omnino pereat, antiquus patronus ex nova dotatione vel fundatione non recuperat Juspatronatus: sed illud acquirit, qui novam dotem vel fundus assignat.* »

Al 3. Rispondo con distinzione. Se la dote fu costituita coll'assenso del Vescovo, quand'anche sia insufficiente, nullameno attribuisce il Gius-patronato; se poi il Vescovo non prestò il suo assenso, chi la costituì non può vantare questo diritto, sebbene sia sufficientissima. La ragione della prima parte si è, perchè, secondo la dottrina del Lambertini, *part. 1, quaest. 5, art. 13, n. 2*, il consenso del Vescovo la dichiara sufficiente, e non resta allora se non a trattarsi per l'au-



mento, laddove riguardo alla parte seconda la mancanza dell'assenso fa sì, che non vi sia la dichiarazione della sufficienza. Per altro se insufficiente è la dote, non deve il Vescovo ammetterla, e molto meno concedere il Gius di presentare, poichè essendo questo un diritto onorifico ed utile non può stare in una chiesa ove manchino i ministri, oppure ove essi languiscano d'inedia, o anche ove non vi sono le sacre suppellettili, gli ornamenti dell'altare, i calici, i messali e quanto è necessario per le sacre funzioni.      **MONS. CALCAGNO.**

### C A S O 9.°

Achille nella chiesa, di cui è patrono Pancrazio, vi aggiunse alla povera dotazione molti suoi beni senza saputa di Pancrazio e senza dichiarare di voler essere patrono. Avvenuta la morte del parroco spiega questo diritto. Ha egli ragione ?

Achille ha il torto. Sono concordi i Canonisti nell'insegnare, che l'aumento della dote non è causa efficiente ossia produttiva del Gius-patronato. Valga per tutti il ch. Fagnano, in *cap. Cum propter de Jure patron. num. 67*, ove apertamente dice: « *Augumentum dotis non esse causam efficientem, seu productivam Juris-patronatus, quia ad hoc requiritur totalis dotatio.* » V'è per altro il Van-Espen, *Jus eccl. part. 2, tit. 25, cap. 3, n. 13*, il quale nel tempo stesso che insegna l'esposta dottrina, aggiugne, che se si trattasse di una chiesa non sufficientemente provveduta, ed il patrono rikusasse di dar l'aumento di dote, non vede, come il Vescovo uon possa accordare in concorso col patrono antico il Gius-patronato anche alla pia persona che aumenta la dote. « *Si tamen de dotanda ecclesia interpellatus, eam dotare recuset, si necessitas aut evidens ecclesiae utilitas dotem, aut certe ejus augmentum requirat, eaque haberi nequeat, nisi eam offerenti Jus-patronatus annuatur; non apparet, cur episcopus Jus-patronatus huic dotanti annuere non posset; saltem, ut una cum fundatore concurrat.* » Nè, per mio giudizio, quest'avvertenza deve dirsi infondata. Imperciocchè se a chi riedifica la chiesa, rikusando di rifabbricarla il fondatore, deve accordarsi il diritto di presentare, per qual ragione non deve parimenti concedersi a chi aumenta la dote allora che la prima dotazione è

insufficiente, ed il fondatore ricusa di dotarla? Tanto la fabbrica quanto la dote è causa egualmente efficiente il Gius-patronato. Col Lotterio pertanto, *de re benef., lib. 2, quaest. 8, n. 33*, e col Corrado *Prax. Benef., lib. 4, cap. 4, n. 31*, dirò piuttosto, che quegli ch'acresce la dote acquista il Gius-patronato allorchè propone l'aumento della dotazione, dichiarando di farlo per aver questo diritto, ed allora che il parroco ricusa di prestarsi allo stesso aumento necessario, ma non mai quando accresce la dote senza la dichiarazione di voler esser patrono e senza che l'antico padrone abbia l'intimazione di fare l'aumento, ben inteso però, ch'anche in questa ipotesi il diritto non si deve pretendere nel solo dotante in aumento, ma in unione al fondatore. Achille dunque non ha ragione di pretendere il Gius-patronato nella chiesa, di cui Panerazio è patrono.      **MONS. CALCAGNO.**

*Intorno il modo, con cui il Gius-patronato passa in altre persone.*

#### C A S O 1.°

Onofrio, gius-patrono ereditario di una chiesa, lasciò questo diritto ai suoi eredi, che istituì in parti non eguali. Cercasi: 1.° In quanti modi il Gius-patronato possa trasferirsi in altri? 2.° Se non ostante la disuguaglianza della eredità, abbiano gli eredi di Onofrio un egual diritto di patronato?

Al 1. In quattro modi può trasferirsi il Gius-patronato e passare ad altri. 1.° Colla successione, del qual modo si parla nel canone *considerandum 35, caus. 16, q. 7*. 2.° Colla donazione, *cap. ex insinuatione 14 de Jure patron.* 3.° Colla permutazione *can. nemini regum 40, caus. 16, q. 7*. 4.° Colla vendita dei beni, cui è annesso, *cap. cum saeculum 13, de Jure patron.*

Al 2. Il Ventura insegna che gli eredi di un patrono, quantunque non siano eguali nell'eredità, tuttavia succedono egualmente nel Gius-patronato, *Theor., canon. 6, num. 20*. Ecco le sue parole: • *Siplures*

*sint unius patroni haeredes, et tunc omnes aequaliter, et in solidum succedunt in Jurepatronatus, quamvis portionibus inaequalibus sint constituti.* • La ragione poi, ch'adduce è questa, che il Gius-patronato non è una cosa corporale, che possa essere succettibile di divisione, ma semplice ed indivisibile. Aggiunge, che il Gius-patronato ereditario passa agli eredi, e che per averlo basta essere erede, nè importa che l'eredità sia maggiore o minore in confronto degli altri eredi. Ma questa opinione del Ventura, ch'è poi quella del Lambertini, *lib. 1, part. 2, quaest. 1, art. 24, n. 9*, non mi persuade, e poichè egli non l'appoggia a verun testo di legge, mi pare che non sempre possa aver luogo. Nella Clementina *Plures 2 de Jure patronatus* abbiamo, che se molti sono gli eredi di un patrono, tutti essi insieme non hanno, che un voto solo nella presentazione: • *Plures ab uno ex patronis ecclesiae relictis haeredes vocem dumtaxat unius habebant in praesentatione rectoris;* • ma in essa non si dice, che a compor questa voce sola tutti debbano egualmente concorrere, quantunque non siano eguali nell'eredità. Inoltre è massima adottata dai Canonisti, e seguita dalla pratica dietro il § *et quia placuit* delle Istituzioni di Giustiniano *de haeredit. quae ab intest. defer.*, che nel Gius-patronato ereditario succedano gli eredi *in stirpes et non in capita*. Finalmente, se il patronato è indivisibile in sè stesso può dividersi nell'esercizio, e sono ammesse le convenzioni, che seguono tra patroni di presentare, p. e., uno di essi due volte, l'altro tre, altro una sola volta, secondo il diritto, che hanno rispettivamente all'esercizio di questo gius. Ora perchè non vi potrà essere negli eredi disuguali una disuguaglianza eziandio nell'esercizio del Gius-patronato? Se questo patronato fosse ereditario reale, non avrebbero quel diritto quei tra gli eredi, che avessero il fondo, cui fosse annesso, esclusi tutti gli altri? Se tra questi eredi ve ne sono che hanno la metà della sostanza ereditaria, e gli altri non hanno che piccole porzioni, come mai in giustizia dovrà ammettersi, che tutti debbono avere un egual voto nel diritto di presentare? Conchiuderò piuttosto, che se la disuguaglianza degli eredi di Onofrio è meschina, non è dessa attendibile, ma che se ella è considerabile, ognuno di essi ha un diritto corrispondente alla quota che gli spetta dell'eredità.

MONS. CALCAGNO.

## C A S O 2.º

Gli eredi di Anselmo patrono di una chiesa si diviserò l'eredità; il Vescovo vorrebbe, che un solo di essi avesse il Gius-patronato; ch'è annesso a tutti i beni della stessa eredità: Cercasi se possa ciò fare?

Rispondo chè no. La ragione è, perchè divisi i beni dell'eredità in parti eguali, non si può senza ingiustizia attribuire ad un erede il Gius-patrono, omessi gli altri eredi. Se poi fossero divisi in parti disuguali, non si potrebbe nemmeno dare a quello che ha la parte minore per compenso de' beni senza commettere un peccato di simonia, poichè vi sarebbe la commutazione di un diritto spirituale con cose temporali; o nemmeno a quello che ha la parte maggiore per accrescerla, poichè anche in questo caso si attribuirebbe al Gius-patronato una somma, di cui non è suscettibile come annesso a cosa spirituale. Così il Pirthing., in *cap. Querimoniam 9, de Jur. patron.*; n. 66, il Reiffenstuel, *ibid.*, § 2, n. 11.

MONS. CALCAGNO.

## C A S O 3.º

Pietro, sebbene avesse due figli, tuttavia della parte disponibile de' suoi beni istituì Giorgio erede fidecommissario. Cercasi se Giorgio abbia diritto coi figli al gius di presentare, ch'è compreso nell'eredità di Pietro?

I Canonisti comunemente insegnano, che il Gius-patronato passa agli eredi diretti, e non al fidecommissario. Le ragioni, che apportano sono: 1. Perchè all'erede fidecommissario non passano altri diritti fuorchè quelli che riguardano l'usufrutto, cui non si riferisce il Gius-patronato, che appartiene piuttosto all'onore; 2. Perchè all'erede fidecommissario non passa il gius del sepolcro, come è chiaro dalla L. *Quia perinde 42, ff. ad S. C. Trebell.*, cessando ei dal fidecommissato colla sua morte; 3. Perchè non può dirsi il fidecommissario veramente erede, ma soltanto usufruttuario, che restituisce l'eredità, e ne verrebbe, per conseguenza, che il Gius-patronato

passerebbe nel successore, non già per eredità, ma per restituzione della eredità.

Contuttociò mi pare, che l'opposta sentenza insegnata dal Pirrhing, *in lib. 3, tit. 38 Decret. § 2, num. 55*, sia da seguirsi. Imperciocchè non è vero che il Gius-patronato consista soltanto in certo onore, ma ancora ha annessa una utilità. Se il patrono è ridotto in miseria, egli ha diritto di essere alimentato dei beni della Chiesa. Inoltre il Gius-patronato ereditario segue sempre l'eredità, che consiste nei beni, cui è annesso. Se il fidecommissario ha il godimento dei beni, per qual ragione non avrà ad avere anche il diritto di presentare? Qual parità vi ha poi tra questo diritto e quello del sepolcro? Il diritto del sepolcro non può essere del fidecommissario, poichè colla morte, dopo la quale si adopra il sepolcro, egli cessa di essere fidecommissario, laddove il Gius-patronato si esercita in vita durante il godimento dei beni del fidecommesso. Finalmente non è vero, che il fidecommissario sia lo stesso che usufruttuario, poichè questi non ha la proprietà de' beni, e quegli che ha questa proprietà coll'obbligo di trasmetterla a quei che sono chiamati a succedere nel fidecommesso. In una parola se il Gius-patronato passa colla totale eredità anche nell'usufruttuario, come insegna il Barbosa, *in cap. Ex litteris 7, num. 7, de Jur. patron.*, dobbiamo dire, che passa eziandio nel fidecommissario. Giorgio dunque ha insolidariamente coi figliuoli di Pietro il diritto di patronato.

BARBOSA.

#### C A S O 4.º

Aurelio gius-patrono commise un grave delitto, per cui gli furono confiscati i beni e passarono questi alla regia cassa. Cercasi se i figliuoli di Aurelio ovvero il fisco abbia il gius di presentare?

Se il Gius-patronato di Aurelio è reale, i figliuoli di lui non gli succedono nel Gius-patronato, ma bensì il fisco, cui sono passati i beni. Imperciocchè, quantunque il principe secolare non possa direttamente spogliare un patrono del diritto di patronato, essendo un diritto, che dipende dalla concession della Chiesa e non del principe; tuttavia il principe lo spoglia indirettamente, privando lo cioè dei beni,

cui il diritto stesso è annesso. Così il Pirrhing, in *tit. de Jur. patron.*, *sect. 3, § 2, num. 57*, ove dice: « *Si pater commisit crimen laesae majestatis, omnibus bonis confiscatis, Jus patronatus, non ad filios ejus, sed ad fiscum principis transit.* » Ma se il Gius-patronato d' Aurelio fosse personale, avrebbe ragione di pretenderlo? In questa ipotesi sono concordi l'Abbate, il Silvestro, l' Azorio, il Barbosa ed il Garzia citati dal Pirrhing *l. l.* nell' affermare, che Aurelio non perde il Gius-patronato se non per la sentenza del giudice ecclesiastico, cui appartiene il privarlo. Pronunciata la sentenza privatoria se il Gius-patronato è gentilizio ossia familiare, passa ai figli di lui, o a quei consanguinei, cui dovrebbe passare mancando egli di vita; se poi è ereditario così, che può con testamento trasferirsi ad eredi estranei, la Chiesa diventa allora di libera collazione. Se poi per sentenza del giudice Aurelio non fu privato del suo diritto, in questa ipotesi il fisco non può parimenti pretendere di succedergli, ma bensì gli eredi, eccettuato il caso, in cui il diritto di Aurelio fosse di eresia, poichè allora per legge canonica viene a rimanere privato del Gius-patronato, come può vedersi nel *cap. Ut commissi 12, §. Privandi de haeret. in 6.*

PIRRHING.

## C A S O 5.º

Trebellio nel suo testamento lasciò in via di legato a Belfiore il Gius-patronato ereditario, che avea nella chiesa parrocchiale del suo luogo di campagna. Cercasi se Belfiore possa esercitare questo diritto?

Come il Gius-patronato può trasferirsi in estranei per donazione *inter vivos*, così può anche trasferirsi per via di legato. Così insegnano comunemente gli Autori, come può vedersi presso Giovanni Andrea, in *cap. Cum saeculum 13, num. 2 de Jure patron.*; il Silvestro *V. Juspatron.*, *q. 4*; l'Abbate in *cap. Cum laici 10, de Jur. patron.* *num. 6*, ed altri. Notano però i citati Autori, che se il legato riguarda una persona laica, ovvero un chierico nella sua privata specialità, non ha verun effetto se non vi si aggiugne il consenso del Vescovo, sicchè frattanto che il Vescovo non accorda il suo assenso, il Gius-patronato rimane presso gli eredi. Non è poi necessario il consenso del Vescovo allora che il legatario è ecclesiastico nella sua qualità di

ecclesiastico, come sarebbe un monastero, un collegio sacro, una dignità capitolare, un parroco, ec. E non senza ragione, poichè andando del pari i legati colla donazione, abbiamo nel gius canonico siffatte disposizioni. Nel *Si laicus unic. de Jure patron. in 6*, si legge: « *Si laicus Juspatronatus ecclesiae sibi competens eidem, vel alteri ecclesiae, seu loco religioso duxerit conferendum, hujusmodi collatio (seu liberalis, et gratuita donatio) quamvis absque assensu Episcopi facta fuerit, efficax est. censenda.* » Se da questo testo si vede chiaro, che è valida la donazione del patrono fatta alla chiesa ovvero ad un luogo religioso senza il consenso del Vescovo, dallo stesso testo, pel contrario, si raccoglie, che la donazione è nulla, quando senza l'assenso del Vescovo è fatta al laico. Ma e perchè tal differenza? Perchè, dice il Pirrhing, in *tit. de Jur. patron., sect. 3, § num. 60*, perchè quando è donato alla chiesa, « *tunc ecclesia vel beneficium redit ad naturam suam liberata a manu laicorum.* » I laici sono incapaci di un diritto ecclesiastico, e se lor hanno è stato loro accordato in virtù di privilegio, il che non si può dire degli ecclesiastici. Quindi se il Gius-patronato fu ai laici accordato a condizione, che passi agli eredi, non si può fare una mutazione di persona senza un nuovo privilegio, che sempre dipende dalla volontà del Vescovo.

Ora se Belfiore ebbe in legato il patronato che avea Trebellio, deve dirsi, che quando vi sia intervenuto l'assenso del Vescovo, egli sarà successore nel Gius-patronato a Trebellio, e non così se questo assenso vi manchi.

GIOVANNI ANDREA.

### C A S O 6.<sup>o</sup>

Felice, essendo gius-patrono in due chiese, nell'una insieme con Alipio, e nell'altra da sè solo pei beni che ivi possiede, pensa di donare ad Alipio il suo diritto, ed i beni ancora, cui il Gius-patronato è annesso, Cercasi se possa ciò fare senza l'assenso del Vescovo?

Nel caso antecedente abbiamo dimostrato, che per donare il diritto di patronato a persona laica dev'esservi l'assenso del Vescovo, poichè altrimenti la donazione è invalida. Il Viviani *de Jure patron. par. 1, lib. 4, n. 7*, tratta questo punto molto bene, ed aggiugne l'Olea, *de cess. jur., tit. 2, quaest. 5, num. 3*, oltre se un laico patrono

ciò facesse senza il consenso del Vescovo, oltrechè sarebbe invalida la donazione, perderebbe altresì egli stesso il diritto. Imperciocchè la rinunzia al diritto dal suo lato deve tenersi come valida, e dall'altra parte non già, cioè per conto del donatario, non essendo proibito dal gius il rinunziare senza consenso del Vescovo, ma essendo proibito il cedere il patronato ad un laico, che non fondò, nè costruì, nè dotò la chiesa. Ciò premesso, venendo al proposto quesito rispondo, che per Felice non è necessario il vescovile assenso, sì per cedere ad Alipio compatrono il suo diritto, sì per donargli i beni ed il Gius-patronato, che ai beni stessi è annesso. Quanto alla prima parte la ragione si è, perchè nella data ipotesi non v'ha propriamente una donazione, ma una cessione al proprio gius, e perchè non s'istituisce un nuovo patrono laico, ma si concentra in esso tutto il diritto. Così il Card. de Luca, *de Jur. patron.*, disc. 18, num. 6. Nella seconda parte poi, il patronato è un accessorio, il quale segue la donazione del principale. Siccome dunque il Vescovo non può impedire la donazione dei beni, così passando i beni ad Alipio non può far sì, che non passi in lui il patronato, che è annesso ai beni stessi. Veggasi il Fragna, *de jur. patron. par. 2, can. 16, cas. 4, num. 5.*

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 7.º

Euripio ha un patronato gentilizio, e vorrebbe donarlo ad un estraneo, benchè la sua famiglia abbia successione. Cercasi se, concorrendo il consenso del Vescovo, possa far una tal donazione?

Può farla durante la sua vita, ma non mai irrevocabilmente, cioè affinchè abbia ad essere valida dopo la sua morte. La ragione si è, perchè, com'insegnano concordemente i canonisti, può ei rinunziare col consenso del Vescovo al proprio diritto, ma non può disporre di quel diritto che appartiene ad altri. Egli non è possessore assoluto del patronato, ma lo possiede coll' obbligazione di restituirlo agli altri di sua famiglia, che sono stati considerati dal fondatore, nè per conseguenza può irrevocabilmente disporne. Così il Fragna, *de Jur. patron.*, p. 2, can. 16, cas. 2, num. 4.

MONS. CALCAGNO.



## C A S O 8.°

Galbo donò ad Ennio un suo Gius-patronato colla condizione da questi accettata di ristaurare entro due anni la chiesa e la casa parrocchiale. Non avendo Ennio nello spazio di tre anni adempiuta la condizione, Galbo fe' donazione dello stesso patronato a Crispo. Vacando ora quel beneficio, si Ennio come Crispo pretendono il gius di presentare. Cercasi chi di essi abbia ragione?

Nella donazione del Gius-patronato possono apporsi delle condizioni, le quali debbono essere eseguite dal donatario. È però da riflettersi, che se queste condizioni sono estranee al Gius-patronato, non si possono giammai ridurre a patto risolutivo, come nota il Palma, *alleg. 77, num. 9, tom. 1*, ed anzi se ciò pretendesse il donante non andrebbe esente da simonia. Tali condizioni sarebbero, per esempio di aver dal donatario qualche beneficenza per remunerazione della donazione, oppure il dovere di prestarsi in favore del donante, ec. Se poi le condizioni sono intrinseche, p. e., di difendere i diritti del beneficio, di ricuperare le scritture di esso, ec., allora non solamente sono lecite, ma essendo la causa finale, per cui si fa la donazione, il donatario è obbligato ad adempirle sotto pena di dscadere dalla donazione medesima. Così insegnano comunemente i Canonisti, come può vedersi presso il Card. de Luca, *de donat., disc. 9, num. 6*.

Ora non può negarsi, che la condizione apposta da Galbo alla donazione fatta ad Ennio del suo Gius-patronato non sia intrinseca, e quindi causa finale della donazione stessa e condizione accettata dallo stesso Ennio, poichè è di ristaurare la chiesa e la casa parrocchiale entro due anni. Avendo egli dunque mancato di adempirla, ed essendo decorsi tre anni, egli è chiaro che deve considerarsi decaduto dal diritto che la donazione gli accorda. Ma poteva Galbo fare un'altra donazione? Galbo non poteva ciò fare senza la sentenza del giudice, che spogliasse Ennio del diritto attribuitogli, poichè Ennio ha sempre il diritto di giustificare la sua mancanza, e Galbo non deve farsi giustizia da sè medesimo. Ciò si raccoglie dal *cap. in litteris 5, de restit. spoliat.* e dal *cap. licet Episcopus 28, de praeben.*

in 6, e tale è la pratica da seguirsi come avverte il Gonzales, *ad reg. 8, Cancell. gl. 15, § 1, num. 59*. Quindi è, che nella nostra ipotesi deve dirsi, che Ennio è ancora al possesso del Gius-patronato, e che ha il diritto di presentare fino a tanto, che non sia dal giudice pronunciata la sentenza, che lo dichiara decaduto, dopo la quale soltanto entrerà Crispo al possesso dello stesso Gius-patronato, e spetterà a lui nelle vacanze la presentazione del beneficiato.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 9.°

Norberto, bramando di essere gius-patrono di un beneficio, offre a Marcellino patrono di esso una possessione in permuta. Marcellino si rifiuta ed offre invece di permutare il suo diritto con quello di equal patronato, che ha lo stesso Norberto di un altro beneficio. Cercasi, 1. Se possa permutarsi il diritto di patronato con una cosa profana? 2. Se possa farsi la permuta di Gius-patronato con altro Gius-patronato eguale? 3. Se un Gius-patronato gentilizio possa permutarsi con altro ereditario? 4. Se nelle permutate debba esservi il consenso del Vescovo?

Al 1. Il Gius-patronato, secondo il comun sentimento dei dottori, non può permutarsi se non con cosa meramente spirituale od annessa allo spirituale. Così chiaramente dimostra Cesare Lambertini nella più volte citata sua opera *de Jur. patron. lib. 1, p. 2, q. 5, art. 3, num. 2*. Ne segue quindi, che stranissima è la proposizione fatta da Norberto a Marcellino, di cedergli in permuta una sua possessione per avere il diritto di patronato, che quest' ultimo ha di un beneficio. Ma non si deve dire soltanto, che questa proposizione è stranissima, anzi deve aggiungersi che è simoniaca. Infatti, chi non conosce, che nella proposta permuta v' ha piuttosto una compra con prezzo del patronato? Ma così è, che è simoniaco chi vende o compra le cose spirituali, ovvero annesse alle spirituali. Dunque simoniaco è pure Norberto ed il contratto che ha proposto. Concordano su questo punto tutti gli Autori interpretando il *cap. Cum saeculum 13*, ed il *cap. de jure vero 16, de Jure patron.*

Al 2. La premura proposta da Marcellino non ammette alcun

difficoltà, sì perchè trattasi di due diritti annessi allo spirituale, sì perchè tra un diritto e l'altro non v'ha alcuna disparità. Questa opinione viene comunemente insegnata dagli Autori che interpretano il *cap. Quaesitum 5, de rer. permutat.*

Al 3. Insegna il Fragna, *de Jur. patron. p. 1, can. 7, cas. unio., num. 10*, che il Gius-patronato gentilizio può permutarsi col patronato ereditario quando questo sia di miglior condizione, e più utile alla famiglia. La ragione si è primamente, perchè una tal permuta non è punto contraria alla mente del fondatore, anzi si deve presumere, che egli stesso l'avrebbe fatta trattandosi di un beneficio migliore e più utile alla famiglia, nel caso che essa avesse ad aver bisogno degli alimenti. 2. Perchè quei della famiglia, che aveano il patronato gentilizio non perdono punto colla permutazione di esso nel patronato ereditario, insegnando comunemente i Dottori, come può vedersi presso il Ventura, *theor. juris theor. 8, num. 10*, che per questa permuta il patronato ereditario si converte in gentilizio, in quella guisa stessa che, commutandosi i beni soggetti a fidecommesso con altri beni, assumono questi il medesimo vincolo per la legge *imperator 72, § cum autem ff. de legat. 2*. Se poi il patronato ereditario non è di miglior condizione e più utile, non può questo essere commutato col gentilizio. Ne segue perciò che il patrono ereditario libero può disporre per una permuta, non però il gentilizio se non nel caso sopra esposto.

Al 4. Nelle permutate è indispensabile il consenso del Vescovo, sì perchè deve egli conoscere se da esse ne derivi alcun detrimento alla Chiesa, sì perchè non possono farsi per disposizione della legge canonica senza questo consenso, come inferiscono con ragione gli Autori dal *cap. Quaesitum 5, de rer. permut.* Scrive perciò il Pirrhing, *in lib. 3, tit. 39, sect. 3. § 5, num. 80*: « *Patronus non habet potestatem disponendi de juribus spiritualibus, vel quasi spiritualibus, nisi quatenus ipsi a sacris canonibus est concessum, nullibi autem reperitur expressum, quod Jus patronatus liceat transferre permutationem in laicum, vel etiam clericum, non ecclesiae, sed proprio suo nomine, sine consensu Episcopi.* » Similmente insegna il Moneta, *de commut. ult. vul., cap. 11, quaest. 5, num. 211*, ed il Barbosa, *de offic. et potest. Episc.*

part. 5, alleg. 71, n. 31. E per verità, il consenso del Vescovo è come la causa efficiente della permuta. Il patrono ha limitato il suo diritto ad una chiesa per grazia e privilegio che il Vescovo gli ha accordato. Come mai gli può esser lecito il trasferirlo ad altra chiesa senza che il Vescovo v' intervenga? Il consenso dunque del Vescovo è quello che rende valida ed efficace la permuta.

MONS. CALOAGNO.

### C A S O 10.<sup>o</sup>

Atanasio fece vendita di una possessione, alla quale è annesso un patronato. Cercasi: 1. Se questo diritto possa venderli per sé solamente? 2. Se colla vendita de' beni, cui è annesso, passi nel compratore?

Al 1. Nel libro III delle Decretali, *de Jure patron.*, cap. 16, si legge: « *Mundamus quatenus si R. illud comparavit (cum inconveniens sit vendi Jus patronatus, quod est spirituali annexum) contractum illum irritum esse deternas.* » Da questo testo del gius si raccoglie, che la vendita del Gius-patronato non solo è illecita ed opposta alla natura di esso, ma ch'è altresì invalida. Ma oltre a siffatta disposizione abbiamo il seguente decreto del Tridentino Concilio, nella *sess. 25 de Reform.*, cap. 9, can. 9: « *Nec dictum Jus patronatus venditionis, aut alio quocumque titulo in alios contra canonicas sanctiones transferre praesumat: si secus fecerint, excommunicationis et interdicti poenis subjiciantur, et dicto Jure patronatus ipso jure privati existant.* » Dunque non solo tal vendita è illecita ed invalida, ma altresì è proibita sotto la pena della scomunica se il venditore è una persona privata, o dell' interdetto se è un corpo pubblico e della perdita eziandio del diritto. Quindi i Canonisti comunemente ritengono, che sia simoniacco e chi vende il Gius-patronato, e quegli eziandio che vende i beni, cui è annesso per maggior prezzo in vista del Gius-patronato. Ma se il venditore perde il suo diritto, chi è poi che l' acquista? Non l' ha fosse il compratore, cui colla vendita l' ha ceduto? Quando la vendita è nulla ed invalida, non può il compratore aver questo diritto. La perdita del diritto nel venditore fa sì, che la Chiesa divenga di libera

collazione. In conseguenza, se un beneficio ha più padroni, ed un di essi fa vendita del suo diritto, gli altri padroni conservano il loro gius, e nel luogo del venditore entra il Vescovo, ed entra in tutto il Gius-patronato se per intiero viene venduto. Veggasi il Cardinal de Luca, *de Jur. patron.*, disc. 56, n. 18.

Si noti per altro, come avvertono il Barbosa, *in Collect. ad Trident.*, l. c. n. 81, ed il Fragna, *de Jur. patron.*, p. 2, can. 12, caus. 8, n. 7, che la perdita del diritto sopra indicata è perpetua, ove si tratta di un patronato ereditario, non però s'è gentilizio. La ragione si è, perchè il patrono ereditario colla perdita del diritto perde eziandio la facoltà di disporre di esso, laddove nel gentilizio perde l'esercizio soltanto, nè per sua colpa possono essere privati quei che sono chiamati a succedere non già da lui, ma bensì dal fondatore. Adunque nel patronato gentilizio il Vescovo entra finchè vive il venditore, e cessa dopo la morte dello stesso venditore.

Al 2. Colla vendita de' beni tutti cui è annesso il Gius-patronato passa questo diritto nel compratore di essi, non già come cosa venduta, ma necessariamente, secondo che parlano i Canonisti. Anzi non è necessario, che la vendita sia assoluta, ma basta che dei beni stessi si acquisti il dominio utile per aver anche il patronato annesso, come nota il Bartoli, *ad l. 1, n. 8. C. de jur. emphyt.* Vi sono perciò degli Autori, e fra questi il Ventura, *theor.* 9, m. 5, i quali sostengono, che si acquista il patronato anche con una locazione de' beni fatta per lungo tempo, cosicchè vacando il beneficio durante la locazione spetti la presentazione al conduttore e non al patrono. La ragione si è, perchè colla locazione di lungo tempo si trasferisce nel conduttore il dominio utile, ed il possesso dei beni locati; il che non ha luogo, quando è per breve tempo, secondo la legge *Si ut certo loco* 5, 2 *si duobus ff commodati*. Inoltre, la locazione di molti anni, come aggiunge il Bartoli equivale al contratto enfiteutico, nel quale presso il padrone non resta, fuorchè il dominio diretto.

Dissi di *tutti i beni*, poichè se la vendita non è fuorchè di parte di essi, resta sempre il patronato presso il venditore, eccettuato il caso, in cui espressamente dichiara di rinunciarlo all' acquirente. Così nell' enfiteusi e nella locazione può il padrone del fondo riservarsi il

Gius-patronato trasferendo nell' enfiteuta e nel conduttore il dominio utile. Veggasi il Fagnano, nel *cap. Ex litteris 7 de Jurepatron.* n. 1 et seqq.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 11.°

Giovanni assegnò in dote ad Elisabetta un fondo, facendo espressa menzione del Gius-patronato, p. e. *Assegno il fondo col Gius-patronato.* Cercasi: 1. Se questo contratto sia simoniaco? 2. Se la presentazione del parroco spetti ad Elisabetta oppure a suo marito? 3. Se nella vendita del fondo col Gius-patronato sia necessario il consenso del Vescovo?

Al 1. Parve ad alcuni, che l' assegno fatto da Giovanni sia stato simoniaco, perchè non fu ceduto il Gius-patronato accessoriamente, ma principalmente come il fondo. Ma non così parve al Pirrhing, in *cap. 7 de Jurepatr.* ed a varii altri da lui citati risguardandolo tanto nel foro della coscienza, quanto nel foro esterno. Quando, egli scrive, Giovanni è lo sposo di Elisabetta, oppure se quando fu stipulato il contratto, ebbero buona intenzione, cioè non intesero di attribuir prezzo al Gius-patronato, per qual ragione si deve loro imputare colpa di simonia? E nemmen nel foro esteriore deve giudicarsi simoniaco l' assegno e quindi invalido. Imperciocchè punto non importa che le parole di un contratto possano essere interpretate sinistramente, ma basta per iscusarle di delitto che abbiano per se stesse un senso lecito. Il dire pertanto: *Assegno il fondo col Gius-patronato* può bensì significare, che il patronato forma parte dell' assegno, ma può anche esprimere, che si assegna quel fondo, cui è annesso il Gius-patronato. Ora se, come insegna il Navarro, *lib. 5, Consil. 6, n. 7 et 8 de haered.*, ne' dubbii devonsi interpretare le parole nel senso migliore, perchè mai si dovrà giudicare, che nell' assegno fatto da Giovanni vi è simonia? Sarebbe, è vero, stato più cauto Giovanni, se avesse detto, assegno il fondo e non escludo l' annesso Gius-patronato, ma non per l' usate espressioni deve essere condannato di tal delitto.

Al 2. Ammesso l' assegno di dote col Gius-patronato la presentazione del parroco spetta al marito, e non ad Elisabetta; poichè il

marito ha il dominio utile, ossia i frutti della dote per sostenere i pesi del matrimonio, e quindi anche la presentazione, ch'è l'effetto del Gius-patronato. Si può eziandio provare la stessa dottrina con una parità. Sono concordi i Canonisti nell'insegnare, che quando la moglie dà in dote un feudo, diventa Barone il marito, che a lui spetta l'esercizio della giurisdizione e degli altri diritti, che sono proprii del baronaggio. Così il Menochio, *cons. 66, n. 23, lib. 1*; il Mantica, *de tacit. et ambig., lib. 12, tit. 30, num. 19*, ed il Card. de Luca, *de feud. disc. 90, n. 3*. Adunque se dà in dote un fondo, cui è annesso il Gius-patronato, appartiene al marito la presentazione, ch'è l'esercizio del patronato. Veggasi anche il Fragna, *de jur. patron. par. 2, can. 15, cas. 6, n. 12*.

Al 3. Non è finalmente necessario l'assenso del Vescovo per trasferimento del Gius-patronato, che avviene colla vendita del fondo, cui è annesso, perchè non avviene nel patronato alcuna mutazione, nè la condizione della chiesa migliora nè peggiora pel cangiamento del padrone. Ciò anche si raccoglie dal *cap. Ex litteris 7 de Jurepatron.*, ove chiaramente si stabilisce, che i Vescovi debbano dare l'istituzione ai presentati dal conduttore di un fondo, che ha il dominio utile ed il possesso di esso, senza nemmeno far menzione, che la locazione abbia ad essere da essi assentita ed approvata, prima che il conduttore possa fare la presentazione. « *Mandamus, quatenus si vobis constiterit, quod praefato militi praescripta villa fuerit, non excepto Jurepatronatus, ad firmam concessa: vel antequam de Jurepatronatus inter abbatissam et militem controversia esset suborta, praefatus G. in praescripta ecclesia per Episcopum, ad praesentationem militis institutus fuisset: ei (dummodo alias sit idoneus) adjudicetis ecclesiam.* »

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 12.º

Pasquale ha in pegno una villa, cui è annesso il diritto di presentare ad un beneficio, ed è depositario ed amministratore dei frutti sequestrati di altra villa, cui parimenti è annesso simile diritto. Vacando ambedue i beneficii, ha egli il diritto di presentare?

Pasquale per titolo del pegno non ha il diritto di presentare,

perchè non ha nella villa alcun dominio nè possesso, e siccome tutti i frutti della cosa data in pegno sono del padrone, come consta dal *cap. Cum contra 6 de pignor.*, così del padrone è pure il Gius-patronato. Così il Panormitano sul *cap. examinata 15, n. 15 de judic.*

Come poi amministratore e depositario dei frutti sequestrati dell'altra villa può presentare il chierico al beneficio vacante, perchè in tal caso è, secondo i Canonisti, *in quasi possessione* del patronato, ed ha titolo sufficiente per esercitarne il diritto. Nè importa, che terminata la lite, debba restituire i frutti a quella fra le parti cui spettano, poichè per provvedere una chiesa non si deve attendere il termine di una lite, ed il depositario non presenta in proprio nome, ma in nome della parte che vincerà. Siccome dunque, così saviamente il Lambertini, *lib. 1, part. 2, quaest. 9, art. 3, n. 4*, il depositario del sequestro è tenuto a vendere quei frutti che col tempo periscono, per la stessa ragione ha il diritto di presentare al beneficio vacante, non dovendo restare per lungo tempo in vacanza.

MONS. CALCAGNO.

*Intorno al modo di provare il Gius-patronato.*

#### C A S O 1.º

Feliciano è possessore da molti anni di un Gius-patronato, ed essendo per presentare il chierico da sè nominato, gli vien mossa questione sulla proprietà di questo diritto. Cercasi, se in forza del suo possesso abbia diritto alla presentazione, e come debba provare la proprietà che egli ha del patronato?

Pel *cap. Consultationibus 19 de Jurepatron.*, non si ricerca per la validità della presentazione, che il presentante abbia il titolo e la proprietà del Gius-patronato, ma basta che nell'atto della presentazione abbia il quasi possesso del gius di presentare. E la ragione è evidente, conciossiachè siccome il possessore di buona fede percepisce i frutti della cosa che possiede, così chi possiede di buona fede un



patronato, ha il diritto della presentazione, ch'è il frutto dello stesso patronato. Ma l'allegata disposizione del gius viene in parte corretta dal Tridentino Concilio, *sess. 25, cap. 9*, dove si stabilisce, come avverte il Fagnano, *in cap. Consult. sup. laud. n. 9*, che per la validità della presentazione non basta che il presentante sia comunemente tenuto per patrono, ma deve altresì provare il suo titolo e la sua proprietà: « *Ideoque, soggiunge, admittendam non esse praesentationem nec praesentati institutionem faciendam esse, nisi probato prius Jurepatronatus.* »

Feliciano adunque, col possesso che ha da molti anni, non può vantare diritto alla presentazione, ma deve provare il suo titolo. Ma in qual maniera? Lo stesso Tridentino Concilio la decretò nella citata sessione, *cap. 9, can. 2*, dicendo: « *Ut titulus Jurispatronatus sit ex fundatione vel donatione, qui ex authentico documento, et aliis jure requisitis ostendatur, sive etiam ex multiplicatis praesentationibus per antiquissimum temporis cursum, qui hominum memoriam excedat aliisque secundum juris dispositionem.* » Due pertanto sono le maniere di provare siffatto diritto; si è l'una per documento autentico, si è l'altro per inveterato possesso. Quanto alla prima non v'ha luogo a dichiarazioni, poichè o consta dalle scritture il diritto, oppure non consta. Se il diritto emerge, il diritto stesso è provato, non così poi se non risulta. Quanto alla seconda fa d'uopo di ricercare se basti il possesso di quarant'anni, giacchè decretò il Concilio *aliasve secundum juris dispositionem*; ma rispose la sacra Congregazione, come riferisce il Fagnano, *l. l., num. 12*, che le dette espressioni non si riferiscono al tempo, ma bensì ad altre cause e modi, coi quali, secondo l'antico gius, può provarsi. Deve dunque provare Feliciano, che furono fatte simili presentazioni per un tempo immemorabile da quei, dai quali egli ha avuto il patronato. Non si ricerca poi, come nota il Ventura, *Theor. 20, num. 6*, che le dette presentazioni siano successive, ma basta eziandio siano interpolate. Difatto, il Concilio usa il termine *multiplicatae*, che non vuol dire successive, ma bensì, che siano molte entro uno spazio di tempo immemorabile, cioè entro cent'anni, come dichiarò la sacra Congregazione, secondo che riferisce il Garzia, *de benef., par. 5, cap. 5, num. 141*.

Ma Feliciano nè ha scritture autentiche nè presentazioni per uno spazio di tempo così lungo. Dunque avrà egli perduto il diritto di patronato? Non si deve così presto spogliarlo di un diritto, che pacificamente possiede, ma si deve procedere nella indagine delle prove. Nemmen il Concilio Tridentino prescrive, che chi manca dell' autentico documento della fondazione e dotazione, oppure delle molte presentazioni, abbia a perdere il patronato, ma siccome la sua legge è diretta ad escludere quei che hanno un tale diritto usurpato, così ammette tutte le altre prove giuridiche, dalle quali possa risultare la realtà e legittimità del titolo. Se Feliciano conta molti anni nel suo possesso, può quindi comprovare il suo diritto, secondo il Parisio, *de confiden. benef., quaest. 28, n. 206 et seqq.*, colla pubblica fama, e coll'asserzione del Vescovo, che quel beneficio è di patronato, collo stemma od insegne della famiglia sua, se ve ne sono nella chiesa, con iscrizioni antiche, che fanno memoria della sua famiglia e del patronato, coi libri della curia vescovile, nei quali la chiesa è descritta di patronato. Se da tutto emerge, che la chiesa non è libera, ma bensì di patronato, e solo non si raccoglie che questo patronato è di Feliciano, egli ha nullameno una prova semipiena, la quale è sufficiente a preservarlo nel diritto, allorchè non vi sia chi glielo contrasti, altrimenti può provocare la formazione del processo, e col mezzo dei testimoni provare l' antichissimo suo possesso, derivante non da usurpazione, ma da legittimo titolo.

MONS. CALCAGNO.

## C A S O 2.º

Un comune, essendo morto il suo parroco, pretende di presentare al Vescovo un sacerdote, che riempia il posto. Opponendosi il Vescovo a tale presentazione, dev' egli provare il Gius-patronato?

Rispondo che sì, e soggiungo, che più rigorosamente devesi provare il diritto di patronato, che ha un comune di quello sia il patronato di una privata famiglia. Ecco come il Tridentino decretò su questo punto, nella *sess. 25 de Reformat. can. 3*, ove rende anche ragione di tal rigore. • *In iis vero personis seu communitatibus, vel universitatibus, in quibus id jus plerumque ex usurpatione positus quaesitum*

*praesumi solet, plenior et exactior probatio ad docendum verum titulum requiratur: nec immemorabilis temporis probatio aliter eis suffragetur, quam si praeter reliqua ad eam necessaria, praesentationes, etiam continuatae, non minori saltem, quam quinquaginta annorum spatio quae omnes effectum sortitae sint, authenticis scripturis probentur.* » Da ciò si raccoglie, che quando ad un comune mancano i documenti autentici comprovanti la proprietà del patronato acquistato per fondazione o dotazione, deve provare il suo titolo con iscrizioni autentiche per un periodo di tempo che possa dirsi immemorabile, cioè di cento anni, entro il quale abbia egli esercitato il suo diritto continuamente almeno per cinquanta anni, venendo questo sempre riconosciuto dal Vescovo. Tal è dunque la differenza che passa tra le prove che deve esibire una persona privata e quelle che ad offrire è tenuto un comune, allorchè mancano i documenti originarii del diritto del patronato: 1. Il privato deve provare, che entro lo spazio di cent'anni ha esercitato il suo diritto presentando più volte, ed il Comune provar deve egualmente di averlo esercitato per cent'anni, ma altresì che per cinquanta anni ha sempre presentato al beneficio. 2. Non è necessario di provare, che le presentazioni del privato hanno sempre ottenuto il loro effetto, ed il comune deve provare, che per cinquant'anni almeno furono ammesse e confermate dal Vescovo coll'istituzione del presentato. 3. Il privato può usare del mezzo dei testimonii, ed il comune non può usare dei testimonii, ma soltanto di autentiche scritture, come, oltre al riferito decreto del Tridentino, ha deciso la sacra Congregazione del Concilio, la di cui dichiarazione viene riportata dal Corrado, *prax. benef., lib. 4, cap. 4, n. 59*, nei seguenti termini: » *Congregatio Concilii omnium consensu censuit, requiri pro forma, ut probatio fiat authenticis scripturis et constituendam esse regulam, quod probatio per testes non sufficiat.* » Si conosce pertanto da tuttociò, come dirigere si debba il comune, che, essendo morto il suo parroco, pretende di presentare al Vescovo il sacerdote da investirsi del beneficio, e che dal Vescovo gli vien rigettata la presentazione fino a che compri il diritto di patronato.

MONS. CALCAGNO.

*Intorno al primo effetto del Gius-patronato, cioè  
alla presentazione.*

C A S O 1.º

Margherita, avendo il patronato di un beneficio, trascurò nella vacanza di esso di presentare il chierico ad istituirsi, ed il Vescovo conferì il beneficio a Mevio. Cercasi: 1. Cosa sia la presentazione? 2. Se possa il Vescovo, in mancanza della presentazione, conferire il beneficio senza l'intelligenza del gius-patrono? 3. Quando il Vescovo legittimamente conferisca il beneficio senza la presentazione? 4. Che cosa debba osservarsi in queste provincie alla vacanza di un beneficio di Gius-patronato?

Al 1. La presentazione dal Corrado, *prax. benef., lib. 4, cap. 2, num. 2*, vien definita: « *Exhibitio personae per patronum Episcopo vel alteri, ad quem spectat institutio, legitime facta.* » La presentazione dunque è l'offerta di una persona che si fa dal patrono al Vescovo od a chi spetta l'istituzione del beneficio. Il Lambertini pretende *de Jur. patron., lib. 2, p. 1, q. 1, art. 1, n. 1*, che il presentato debba essere corporalmente presente, ed aggiunge perciò *de clerico praesentes sensibus corporis Episcopo*, ma comunemente insegnano i Canonisti, come può vedersi presso il Corrado, *l. l., num. 4*, che non v'ha questa necessità della corporale presenza quando la persona è nota al Vescovo nè deve subire un esame, e quando il Vescovo non la ricerca. Soggiunge infatti, che la sacra Ruota, in una *Regien. Prioratus 26, jun. et 24 nov. 1587 coram Pamphilio* ha deciso, che *totum id est in facultate ordinarii positum*. E, per verità, se il Vescovo a termini del *cap. Si tibi absenti de praeb. in 6*, e del *cap. gratiam cod. lib.*, può conferire il beneficio ad un assente, perchè non potrà ammettere la presentazione dell'assente? È certo, che non ammetterà un presentato, che non conosce, ma se l'ammette deve presumersi, ch'abbia di esso

tutte le cognizioni, che gli sono opportune per istituirlo nel beneficio. « *Coeterum vero, così lo stesso Corrado, n. 4, eo ipso, quod ordinarius acceptavit praesentationem de absente, illamque admisit, praesumitur habuisse notitiam de praedicto praesentato absente, ac proinde satis est, quod talem sibi factam praesentationem non rejecerit.* » Questa presentazione poi per parte del patrono può farsi in persona, ed anche per via di scrittura. È però necessario, che la scrittura sia legittima così, che non ammetterà alcun dubbio se sarà riconosciuta da un pubblico notaio o da altra autorità parimenti pubblica, ovvero se il carattere del patrono sarà per sè stesso noto al Vescovo così, che ne sia certo e non possa sospettare, che sia stato imitato da altra mano.

Al 2. Nel decreto di Graziano, *Caus. 16, quaest. 7, can. Decernimus*, si legge: « *Quod si spretis ejusdem fundatoribus rectores ibidem praesumpserit Episcopus ordinare, et ordinationem suam irritam noverit esse, et ad verecundiam suam alios in eorum loco (quos iidem ipsi fundatores condignos elegerint) ordinari.* » Da questo testo del gius, ch' è tratto dal Concilio IX di Toledo, si vede a tutta evidenza, che non può il Vescovo istituire il rettore di un beneficio di patronato prima della presentazione del patrono, perchè si offende l'altrui diritto, e che quindi è nulla la istituzione data senza la presentazione, perchè un atto ingiurioso non può essere sostenuto dalla legge, ch' è giusta, come è chiaro dalla *leg. Justitia 10, ff. de Just. et Jur.* Da qui è, che il Verallo, *decis. 18, n. 2, lib. 3*, stabilisce, che il Vescovo, conferendo un beneficio di Gius-patronato senza la presentazione, lo conferisce condizionatamente, cioè se piacerà al patrono. Ma se il patrono non si cura di presentare, deve rimaner sempre il beneficio vacante? No, e può il Vescovo in certi casi conferire il beneficio senza la presentazione, del che parleremo rispondendo al terzo quesito.

Al 3. Il Vescovo legittimamente conferisce il beneficio di Gius-patronato senza la presentazione, tutte le volte cioè che il patrono trascura di presentare entro il termine stabilito dal gius. Ritiene il Van-Espen, che ciò faccia il Vescovo per gius ordinario, ed altri vogliono *jure devolutionis*. Comunque sia, è certo, che il Vescovo in tale caso è libero e legittimamente conferisce il beneficio. Questo termine poi per i benefizii di patronato laicale è fissato a quattro mesi, e per

quelli di patronato ecclesiastico a sei mesi da computarsi sempre dal giorno, in cui il patrono ha la formale notizia della vacanza del beneficio. Veggansi i *cap. 22 e 27, de Jurepatr.*, ed il *cap. unico § ult.* dello stesso titolo nel sesto libro delle Decretali. Questo termine però non ha luogo nei benefici di patronato regio, come nota il Barbosa, *de potest. Episc., glos. 72, num 157 in fin.* Adunque trascurando il patrono di presentare, spirato il termine stabilito dalla legge può il Vescovo prorogarlo, e può conferire il beneficio, devolvendosi a lui la nomina, come è chiaro dal *cap. Quoniam 3 de Jurepatron.*

Al 4. In queste provincie vuole la legge vigente, che alla vacanza di un beneficio, il Vescovo inviti ogni ecclesiastico al concorso con lettera circolare ai vicarii foranei, che deve poi essere sottoscritta da tutto il clero curato. Se il beneficio ha annessa la cura delle anime deve farsi l'esame dei concorrenti, e poscia il Vescovo deve trasmettere al parroco la circolare anzidetta, le petizioni prodotte dai concorrenti coi documenti che hanno presentato ed una statistica degli approvati con quelle osservazioni che crede opportune. Dietro a tutto questo il patrono deve presentare quello fra i concorrenti approvati, che crede più idoneo pel beneficio, nè decorre per esso il termine stabilito per la presentazione se non dal giorno, in cui egli riceve dal Vescovo le carte sopraindicate. Imperciocchè se viene privato del diritto di presentare dopo i quattro o sei mesi in pena della sua negligenza, di questa colpa egli non è reo allora che gli è impedita la presentazione per non avere quanto gli è necessario per farla, nè può decorrergli il termine se non da quel momento, in cui da lui puramente dipende il presentare o non presentare.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 2.º

Un Vescovo conferisce a Celso un beneficio di Gius-patronato senza la presentazione del patrono ed il patrono entro il termine fissato dai canoni presenta Nazario, che non vien ammesso dal Vescovo. Cercasi: 1. In quali casi Celso possa essere tranquillo sulla collazione, che gli vien fatta? 2. Come debba regolarsi Nazario, che vien rigettato dal Vescovo?

Al 1. In tre casi può Celso essere tranquillo sulla collazione del beneficio che gli vien fatta dal Vescovo con ingiuria del patrono, poichè si suppone, che questa collazione non sia *post terminum*, ma bensì *intra terminum*. E primieramente se il patrono entro lo spazio di sei mesi, s'è ecclesiastico, e di quattro, s'è laico, non reclama contro la eseguita collazione, si deve inferire, che tacitamente vi acconsenta, e quindi la Collazione data dal Vescovo diventa fondata sul gius comune, *can. omnes Basilicae, caus. 16, q. 7*. In secondo luogo se dentro il detto termine il patrono non presenta, o, s'è ecclesiastico presenta un indegno, poichè nella prima ipotesi decade dal suo diritto per negligenza e nel secondo per sua colpa. In terzo luogo finalmente se il patrono ratifica la collazione, perchè allora rimette l'ingiuria a sè fatta, e col suo consenso supplisce alla presentazione. Veggasi il *cap. ratihibitionem 10*, ed il *cap. scienti 27, de reg. jur. in 6*.

Al 2. Se Nazario vien rigettato dal Vescovo giustamente, cioè perchè non è idoneo al beneficio, o la sua condotta è tale, che lo rende indegno, egli non ha che a riscontrare in sè stesso la causa della rejezione, e servirsi di essa salutarmente, vale a dire coll' emendare i proprii costumi o col procurare di rendersi idoneo ad altro beneficio. In questo caso se il patrono è laico può ripetere la presentazione col presentare cioè altro chierico; se poi il patronato è ecclesiastico, spetta al Vescovo la nomina del beneficiato, poichè ai patroni ecclesiastici è accordato dalla legge il termine di sei mesi per la presentazione, affinchè presentino un idoneo, e non essendo idoneo il presentato, decadono per quella volta dal diritto della presentazione. Se poi la rejezione di Nazario fosse ingiusta, come si vuol supporre, il patrono in tal caso non è tenuto ad una nuova presentazione, ma il presentato può appellare il giudizio del Vescovo, e riconosciuta l'ingiustizia, è tenuto al Vescovo ad istituirlo. Così insegna il Barbosa, *de offic. et potest. Episc., part. 3, alleg. 72, n. 167*. Ma se il Vescovo, a fronte della decisa sua ingiustizia non volesse istituire Nazario nel beneficio, come dev'ei regolarsi per essere istituito? Ecco su questo l'insegnamento comune de' Canonisti, indicato dal Corrado, *Prax. benef., lib. 4, cap. 3, n. 7*. Nazario in via di querela deve prodursi.

al metropolita, ed instare che venga il Vescovo obbligato a dargli la istituzione ed, ostinandosi il Vescovo, può il metropolita istituirlo. Si noti per altro, che il metropolita non acquista siffatta giurisdizione se non per supplire alla negligenza del suo suffraganeo. Quindi, come avverte lo stesso Corrado, dietro l' autorità di molti Canonisti, che, quantunque rigorosamente parlando, non sia punto necessario, che il metropolita, prima d' istituire il presentato, debba per tre volte richiamare il Vescovo ad istituirlo fissando sempre un termine, spirato il quale il Vescovo debba giudicarsi moroso; tuttavia *« verius videtur, ac tutius, ut trina interpellatio praecedat ad effectum praedictum. »*

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 3.°

Celso, essendo aggravato da mortale malattia, il parroco di quella chiesa di cui è Gius-patrono, senza aspettare che resti la chiesa stessa vacante, presenta al vescovo Timoteo. Cercasi se il tempo accordato ai patroni per la presentazione sia continuo, ovvero utile, e se la presentazione di Timoteo sia valida?

Tempo continuo si dice quello che decorre senza eccezione di feste, di assenza e senza calcolare se vi sia il superiore o non vi sia. Tempo utile poi è quello che non comprende le feste, i giorni di assenza o di legittimo impedimento, e quei nei quali manca il giudice o superiore. Il termine concesso ai Gius-patroni per la presentazione è di tempo continuo, sì perchè, dice il Bartoli, *ad auth. de heraed. et Falcid., § illud quoque n. 4*, di regola il tempo legale è sempre continuo, sì perchè nei testi del gius, nei quali si fissa questo termine, si parla assolutamente, mentre il gius stesso, quando intende di parlare di tempo utile, sempre lo esprime, come può vedersi nel *cap. ne pro defectu 41 de elect.*, o nel *cap. quia diversitatem § de concess. praeben.* Quindi è, che decorrendo il termine di tempo continuo possono i patroni presentare in qualunque giorno, anche festivo, ed in quel pure di Natale, di Pasqua, ecc., come insegna con molti dottori il Barbosa, *de offic. et potest. episc., par. 3, alleg. 72, n. 145.*

Ora venendo a Timoteo dico che la sua presentazione è invalida.



Il primo e principale requisito per la presentazione è, che il beneficio sia vacante, nè può il patrono prima della vacanza nè per sè stesso, nè per procuratore presentare alcuno, secondo il prescritto dal *cap. illud 8, de Jur. patron.*, e dal *cap. cum dilecta ult. de concess. praeben.* Anzi se il Vescovo avesse dato a Timoteo l'istituzione, avrebbe, in tal caso, invalidamente operato, come si raccoglie evidentemente dal citato *can. illud.* E la ragione è evidente, conciossiachè dice il Barbosa, *l. l., num. 3*, il patrono ha il diritto di presentare in abito e non in atto, conseguentemente per esercitarlo è necessario che aspetti la vacanza, colla quale il suo diritto si riduce in atto. Si dirà forse, che la presentazione fatta darà almeno a Timoteo un titolo di promessa a conseguire la parrocchia? No, poichè decreta assai chiaramente il *cap. ex tenore 13 de concess. praebend.* che la promessa di conferire il beneficio punto non vale quando il beneficio non è cavante. Lo stesso Vescovo non può accordare un diritto al primo beneficio che resterà vacante, molto meno dunque il patrono potrà promettere il beneficio, prima che esso manchi di beneficiato. Invalida e nulla è dunque la presentazione di Timoteo.

MONS. CALCAGNO.

#### C A S O 4.°

Antonio e Basilide fratelli, presentarono Alipio al beneficio, di cui godono il Gius-patronato, e Romilio presentò sè stesso pretendendo di aver parte nello stesso diritto. Ne successe, che s'incominciò ad agitare la quistione nel foro, ed essendo passati quattro mesi il Vescovo diede il beneficio ad Apolline. Cercasi 1. Se nei patronati, ove vi sono più patroni possano essi convenire intorno al modo di eseguire la presentazione? 2. Se un patrono possa presentare sè stesso? 3. Se, passato il quadrimestre, e questionandosi tra i patroni intorno il diritto di presentare, possa il Vescovo istituire nel beneficio chi gli piace? 4. Se, nel nostro caso, doveva il Vescovo dare l'istituzione ad Alipio?

Al 1. Pretendevano alcuni una volta, che i benefizii si potessero dividere dai patroni in tante parti, quante sono le persone che hanno il patronato, e così, a togliimento delle discordie che possono avvenire

intorno alla presentazione. Il Fragna però, *de Jur. patron. p. 4, can. 2, cas. 4*, riferisce un decreto della sacra Congregazione del Concilio emanato sotto il dì 15 giugno 1709, col quale riprovò siffatta divisione e la dichiarò contraria alle disposizioni del gius contenuto nel *cap. majoribus 8, de praeben.* E, per verità, la divisione di una prebenda, o di un beneficio non può farsi se non concorrano quattro cose espresse nel *cap. vacante 26* dello stesso titolo, cioè, 1. l'intenzione e consenso dei dividenti; 2. Il consenso del capitolo e del Vescovo, se il beneficio non è del capitolo, e se il capitolo ha i suoi beni comuni col beneficio il consenso eziandio del metropolitano o del Sommo Pontefice; 3. che le rendite siano pingui, cosicchè bastino per la sussistenza di due o più beneficiati; 4. che vi sia una causa ragionevole, la quale non può essere se non la necessità della chiesa in quanto che abbia ella bisogno di più ministri. Come dunque si può dividere un beneficio, perchè non una sola persona, ma più persone hanno insieme il Gius-patronato? Niente però osta nel gius, che i patroni fra sè stessi convengano di presentare per turno, ovvero che ognuno presenti secondo il mese, nel quale succede la vacanza, divisi i mesi dell' anno secondo il rispettivo loro diritto. Veggasi il Ventura, *Theor. 14, num. 60.*

Al 2. Il Corrado, *Prax. Benef., lib. 4, cap. 2, num. 12*, con ragione si maraviglia, che vi siano dei Canonisti, i quali opinano che il patrono possa presentare sè stesso. Ed infatti può con maggiore chiarezza definire questo punto il *cap. per nostras 26, de Jurepatronatus?* Ecco come in esso decretò Innocenzo III: • *Per nostras postulasti litteras edoceri; utrum clericus ad vacantem ecclesiam, in qua jus obtinet patronatus, se ipsum (si est idoneus) valeat praesentare. Cum igitur nullus se ingerere debeat ecclesiasticae praelationis officii, respondemus, quod nullus se potest ad personatum alicujus ecclesiae praesentare quantumcumque idoneus sit, et quibuscumque studiis et meritis adjuvetur.* • Nè questa disposizione, che non ammette alcun dubbio, è senza ragione. Chi presenta coll' atto stesso della presentazione giudica che la persona da sè presentata è capace di adempire gli officii che sono annessi al beneficio. Come mai un patrono può dar giudizio di sè stesso, se nessuno è ammesso a giudicare di sè medesimo? Si dirà

forse che il patrono in questa parte è a peggior condizione di qualunque idoneo ad esser presentato. Ma può essere, io ripiglio, presentante e presentato? La stessa sua ambizione lo rende indegno del beneficio, giacchè per sentimento di S. Gregorio, devono ammettersi ai ministerii della Chiesa quei che li fuggono e non quelli che li cercano. Non veggo poi alcuna difficoltà che un patrono possa venir presentato dal compatrono, purchè in questo caso si astenga dal presentarlo, ed acconsenta soltanto alla presentazione che viene fatta, anzi trattandosi di molti gius-patroni la sua adesione può far sì, che per lui vi sia la maggior parte dei votanti. La ragione si è perchè egli in tale ipotesi non dà giudizio di sè stesso, nè sostiene due personalità, come molto bene dimostra il Corrado nel luogo citato, n. 15, *et seqq.* ed il Lambertini, *par. 1, lib. 2, art. 8, q. 8, n. 3.*

Al 3. Anche intorno a questo quesito abbiamo la decisione del gius, il quale stabilisce che pendente la causa il Vescovo debba conferire il beneficio, passato però che sia il termine accordato ai gius-patroni per la presentazione. Quanto ai patronati ecclesiastici abbiamo il *cap. Eam te decet 22, de Jurepatr.*, ove si legge: « *Illas autem ecclesias, de quarum patronatu controversia fuerit, si intra sex menses, postquam vacaverint, non fuerit controversia terminata, licitum tibi sit de persona idonea ordinare.* » Ed intorno ai patronati laici v'è nello stesso titolo il *cap. Cum propter 22*, che dice: « *Mandamus quatenus si de Jure-patronatus quaestio emerit inter aliquos, et ab ea, cui competit, intra quatuor menses non fuerit definitum, extunc ecclesiam ipsam de persona non differas idonea ordinare; ita quod illi ex hoc non debeat in posterum praejudicium, qui jus evioerit patronatus.* » La ragione si è, perchè le discordie dei patroni non devono essere causa di pregiudizio alla Chiesa.

Al 4. L' Ostiense sopra il *cap. 3, de Jure patron.*, insegna, che pendente la lite fra i patroni se quelli che si trovano in possesso presentano al beneficio, deve il Vescovo istituire il presentato. Nel caso nostro pertanto Antonio e Basilide sono in possesso del patronato, ed in tempo utile presentarlo Alipio. In Romilio non v'ha che una pretesione a questo diritto, e pretesione, che non fu per anco decisa agitandosi nel foro la questione. Perchè dunque il Vescovo,

passato il quadrimestre dà l'istituzione ad Apolline? Se è certo il diritto di Antonio e Basilide, è dunque una ingiustizia ed una lesione del loro gius la reiezione di Alipio.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 5.º

Formoso presentò ad un beneficio Cresconio, e Vito compatrono presentò Evagrio. Cercasi a qual dei due debba il Vescovo accordare l'istituzione canonica?

È ammesso dai sacri canoni, che qualora una chiesa abbia più patroni, quantunque tutti insieme non abbiano che una sola voce per la presentazione, tuttavia possa ciascun di essi con diverse scritture presentare non una sola persona, ma più persone. Così nella Clementina 2 *de Jure patr.* Se quindi fra i presentati v'è chi ha maggior numero di voti prescrive il Concilio Lateranense, *de cap. 3, de Jure patron.*, che nell'istituzione debba questi preferirsi agli altri, ma se i voti sono pari, o, come nel caso nostro, due sono i patroni, e due sono i presentati, che mai deve farsi? Il quesito è fuor di dubbio e deciso dalla citata Clementina, ove è stabilito, che fra le persone presentate « *una ex eis eligi per Episcopum valeat et admitti.* » Al Vescovo dunque spetta la scelta fra Cresconio ed Evagrio, ed egli deve dare l'istituzione a chi di essi crede più idoneo.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 6.º

Lino presentò ad un beneficio Flavio, dipoi in tempo utile e prima che fosse Flavio istituito presentò Igino, e per una terza volta presentò Aldo. Cercasi se possa un patrono ripetere la presentazione, e qual dei presentati aver debba la istituzione?

Rispondo con distinzione. Se il patronato di Lino è ecclesiastico, egli non poteva presentar dopo Flavio, Igino e poscia anche Aldo: se poi il patronato è laico, niente ostava a quanto fece. Se Flavio non aveva accettata la presentazione, e purchè la seconda presentazione non abbia esclusa la prima, e così la terza non abbia escluse le due precedenti. La ragione della prima parte si è, perchè il patrono

ecclesiastico ha debito di presentare un idoneo, e la sua presentazione, come riflette il Corrado, *Praxis Benef.*, lib. 4, cap. 2, num. 31, è una quasi elezione, in cui non può aver luogo variazione. La ragione poi della seconda parte dipende da ciò, che il patrono laico, non essendo tenuto a conoscere l' idoneo, così può presentare più persone affinché il Vescovo scelga l' idonea.

Dissi purchè le presentazioni posteriori non escludano le anteriori. Insegnano infatti i Dottori, come può vedersi presso l' Abbate, in cap. *Quod autem*, n. 2, et in cap. *Cum autem* num. 2 de *Jurepatr.*, che siffatte presentazioni devono essere cumulative e non privative, poichè, quantunque la presentazione non attribuisca verun diritto al presentato se non dopo l' ammissione del Vescovo, tuttavia è una specie d'ingiustizia ed offesa ritirare il primo nome e sostituirne un altro. Inoltre il Vescovo ha diritto di pronunciare sul presentato, ed il patrono non può privarlo di questo diritto. Se dunque vuole presentare un secondo non incontra veruna difficoltà, ma spetta allora al Vescovo la scelta del beneficiato. Ritiene poi il Viviani, *prax. Jurispatr.* lib. 10, cap. 2, n. 1, che la presentazione far non si possa più di due volte, ma altri ritengono, che far si possa più volte, entro però il quadrimestre.

MONS. CALCAENO.

*Relativamente all' istituzione dei presentati.*

---

### C A S O U N I C O .

Elio, avendo udito più volte discorrere della Istituzione canonica, ricerca al suo parroco cosa dessa sia, di quante specie, da chi venga data, ed altro nozioni relative alla stessa. Cercasi qual debba essere la risposta del parroco ?

Quantunque non sia necessario ad un laico essere istruito intorno all' Istituzione canonica, tuttavia potrà il parroco compiacerlo, e volendo ciò fare, potrà dargli l' istruzione che segue. Fatta dal patrono la presentazione, il Vescovo deve ammetterla colla clausola Si

*et in quantum*, la quale comprende queste condizioni, se non sia opposta alle leggi, se sia conforme al diritto del presentante, se niente possa opporsi alla presentazione, e se il presentato non fu personalmente presente, ovvero non ha dichiarato di accettarla, deve stabilirgli il tempo, entro cui è tenuto a comparire per l'accettazione. Diffatti senza l'accettazione la presentazione può dirsi piuttosto una semplice nomina, come avverte il Corrado, *prax. benef., lib. 4, cap. 3, num. 15*, e senza l'accettazione non può procedersi alla istituzione, nè può domandarla lo stesso presentato, ed è sempre in pericolo che il patrono s'è laico entro il quadrimestre nomini altra persona cumulativamente, come si è detto nel caso precedente. Quindi il Vescovo per assicurarsi, che nulla osti alla presentazione deve pubblicarla col mezzo degli Editti da affiggersi alle porte della chiesa cattedrale, e della chiesa del beneficio vacante e citare chiunque a denunciare, opporre, ec., quanto credesse fondatamente contrario al diritto del presentante, ed alla persona del presentato entro il termine che gli parerà conveniente colla trina ammonizione, assegnando per essa tre termini, e colla dichiarazione che spirati i detti termini senza alcuna denuncia ed opposizione, procederà alla istituzione canonica del presentato, senza che alcuno possa successivamente allegare ed opporre qualsiasi cosa in contrario.

Ciò posto cosa è l'istituzione? Viene questa definita dal Pontefice, *de offic. et potest. Episc. par. 3, all. 72, num. 144*: « *Concessio Ecclesiae seu beneficium auctoritate legitima Episcopi, vel alterius ordinarii facta non simpliciter cuius clerico, sed ei, qui est a parochia nominatus et oblatus.* » Il Fagnano trova tre specie d'istituzione, *ad cap. Cum Eccles. Sutrina 3, num. 29, 30, 33*. La prima appella egli *autorizzabile*, ed è l'approvazione della persona presentata ad amministrare la cura delle anime, ossia la commissione della cura delle anime. La seconda chiama *collativa del beneficio*, per cui il beneficio vien conferito al chierico da promuoversi. La terza dice *corporale*, ed è le immissione nel reale ed attuale possesso del beneficio. L'istituzione *autorizzabile* ha luogo nei beneficii, ai quali è annessa la cura dell'anime, ed in forza di essa possono gl'istituiti ascoltare le confessioni ed esercitare i parrocchiali ministeri. Questa istituzione appar-

tiene al solo Vescovo nella sua diocesi, come consta dal *cap. Cum satis 4, de off. Archid.* dal *cap. Ex frequentib. 3, de instit.* e dal *cap. Et si Capitulum 1*, dello stesso titolo in 6, nè può competere a chi non ha giurisdizione vescovile. Compete poi a quei prelati inferiori, che in virtù di privilegio, e di una prescrizione immemorabile, o per altra giusta causa esercitano una giurisdizione quasi vescovile. La istituzione *collativa* è necessaria al chierico presentato a qualsivoglia beneficio, perchè senza di essa non entrerebbe, come suol dirsi, per la porta del beneficio, ma s' introdurrebbe di propria autorità. Questa istituzione spetta parimenti al Vescovo in principalità, ma compete altresì al vicario generale munito soltanto di mandato generale, sebbene alcuni ricerchino per quest' atto il mandato speciale *Sbroz. de Vicar. Episc., lib. 2, q. 3, num. 12*, e compete ancora al capitolo dei Canonici essendo vacante la sede vescovile, come è chiaro dal *cap. Et si Capitulum 1, de instit., in 6*. La istituzione, in fine, *corporale*, che riguarda, come si è detto, l' installazione od immissione in possesso, appartiene, secondo il *gius, cap. ad haec. 7. de off. Arch.* agli Arcidiaconi, ma in presente non avendo essi alcun esercizio dell' antica loro giurisdizione, perciò spetta a quelle persone, cui il prelatto che conferisce il beneficio, commette di darla.

Affinchè l' Istituzione canonica sia legittima devono concorrere tre cose, cioè potestà in chi la conferisce, abilità in chi la riceve, e forma, ossia le solennità prescritte dal *gius*. Quanto alle solennità si ricerca, che non si conferisca in via di sentenza essendo un atto estragiudiziale, che non intervenga errore nella persona, che non preceda la presentazione del patrono, che si premetta l' esame del presentato ove il beneficio ha annessa la cura delle anime, e l' affissione degli editti, secondo il disposto dal *cap. Quoniam ult. de elect. in 6*, e che vi siano dei testimonii all' atto stesso. Se si desiderassero più cose su questo argomento. sarebbe assai facile il rinvenirle presso il Ventura, nel *Theor. 16*, ove tratta diffusamente dell' Istituzione canonica.

MONS. CALCAGNO.

*Intorno agli altri effetti del Gius-patronato, cioè alla precedenza dovuta al patrono nella chiesa, ed al diritto che gli compete e di difenderla e di ricevere gli alimenti nella sua indigenza.*

— — —

C A S O 1.º

Venanzio gius-patrono pretende di collocare la sua sede nel presbiterio della chiesa, ed il parroco vi si oppone. Cercasi : 1. Quali siano le onorificenze, che sono dovute ai patroni : 2. Se tra queste onorificenze loro compete il posto tra i chierici nel presbiterio ?

Nel *cap. Nobis fuit 23 de Jure patron.*, leggesi accordato al patrono l'onore della processione : « *Pro fundatione quoque ecclesiae honor processionis fundatori servatur.* » Questa onorificenza viene dai Canonisti estesa a sette specie di onore, quali dicono competere ai patroni, e riguardano le processioni, la sede in chiesa, l'incensazioni, il dar la pace, la sepoltura, l'andar incontro al patrono, e la collocazione delle armi o stemmi gentilizii. Noi spiegheremo ciascuno di questi onori e proveremo, come siano dovuti ai patroni, onde ne risultì la risposta dei due quesiti.

1. Il patrono nelle processioni deve avere il posto più degno, qual è il primo o l'ultimo dopo il parroco od il prelado, cioè quello che, secondo la consuetudine dei luoghi, è maggiore. Così il Barbosa, *Jur. eccl. univ.*, lib. 3, cap. 12, n. 214. Il Lambertini però, *de Jur. patron.*, lib. 8, quaest. 1, art. 1, n. 12, stabilendo per regola, che fra i chierici quelli che sono ultimi nelle processioni sono anche i maggiori, e, pel contrario, che sono maggiori fra i laici quei che vanno dopo gli ultimi chierici, vuole che il patrono debba essere il primo fra i laici, ossia dopo il clero alla testa di tutti.

2. Una sede distinta è pure dovuta al patrono in chiesa, e questa vicino al parroco ed ai chierici, secondo la Glossa *ad 2 aliam in v. al-tiori instit. de bono possess.* Dunque nel presbiterio? No, poichè lo ha vietato la sacra Congregazione de' Riti, come riferì la sacra Ruota



in *Valentina capellae* sotto il dì 5 marzo 1589, e lo vieta pure il Ceremoniale romano, *lib. 1, cap. 13*, prescrivendo: « *Sedes pro nobilibus atque illustribus viris laicis, magistratibus atque principibus, quantum libet magnis et excelsis, plus minusve, pro cujusque dignitate, et gradu, ornatas decet extra chorum et presbyterium collocari.* » Dunque non nel coro, ma nel luogo più distinto dopo quello dei chierici, ed anche dopo quello dovuto al principe o padrone temporale del luogo, come dimostra il Pignatelli, *tom. 9, consult. 82, n. 42*; il Fagnano, in *cap. Nobis 21, de Jur. patr.* ed il Fragna, *de Jur. patr., part. 1, can. 1 et 2, cas. 1, n. 9.*

3. Il patrono deve altresì essere incensato distintamente e *duobus ictibus* prima dei laici, non però dal sacerdote celebrante, come dichiarò la sacra Congregazione de' Riti, il cui decreto viene allegato dal Barbosa, in *Sum. Apost. decis. collect. 705, n. 18.*

4. Deve pure al patrono darsi la pace per istromento dopo i chierici e prima dei laici non dal suddiacono, ma da altro ministro vestito soltanto di cotta. Così ha decretato la stessa sacra Congregazione, secondo la relazione che ci fa il Ventriglia, in *prax. rerum notab., tom. 2, annot. 1, § 4, n. 5.* A questa onorificenza si riferisce quella che il patrono deve ricevere prima dei laici l'ulivo nella domenica delle Palme e la candela nel giorno della Purificazione di Maria Vergine.

5. Ha poi diritto il patrono di essere sepolto nella sua chiesa, quando nol vietino le leggi del luogo, ed in concorso degli altri laici dev' essere preferito secondo la decisione della sacra Ruota, in *Caliguritana Juris patron. 22 nov. 1627.* Per altro vi sono alcuni, i quali ritengono, che tanto si estenda questo diritto del patrono, che possa pretendere di essere sepolto in chiesa egli solo e la sua famiglia, e che conseguentemente proibir possa che altri abbiano ad essere seppelliti. Ma la sacra Ruota, in *Toletana capellae et sepulturae 27 jun. 1616*, ha deciso, che un diritto così esteso gli compete allora che nella stessa fondazione si è fatto questa riserva, ed allora pure che un tal privilegio gli ha accordato espressamente il Vescovo. Non può dunque un tal diritto pretendere come intrinsecamente dovuto al patrono.

6. Al patrono, che si reca alla chiesa, deve il parroco ed i beneficiati andarvi incontro processionalmente, ma allora soltanto, come insegnano comunemente i Canonisti, ch'egli è il principe, il re, il sovrano, ed anche nel caso, che i suoi accessi alla chiesa non sono frequenti, ma rari. *Ventura, theor. 17, n. 16.*

7. Finalmente ha diritto il patrono di far apporre le sue armi od insegne ed anche iscrizioni in suo onore alle porte, ed alle pareti si interne che esterne della chiesa, e collocate che siano, devono perpetuamente rimanere, nè possono levarsi senza che v' intervenga un gravissimo motivo. Così il Lagunez, l'Antonelli, il Bartoli allegati dal Ventura nel luogo citato, ai n. 18, 19. Anzi se la chiesa avesse bisogno di essere riedificata, si devono conservare le insegne del patrono per collocarle nella nuova chiesa, nè può l'erede del fondatore levarle, nè chi riedifica può toglierle per riporre le proprie, ma se brama di affiggere le sue deve sempre unirle a quelle dell'antico patrono. *Ventura, l. 1., n. 20 et seqq.* MONS. CALCAGNO.

## C A S O 2.º

Oswaldo Gius-patrono sostenne nel Foro una lite a difesa dei diritti della Chiesa, e pretese poi dalle rendite di essa le spese che ha sostenute. Cercasi: 1. Quale sia la difesa della chiesa, che prestar deve il patrono? 2. Se nel nostro caso Oswaldo prestarle debba a sue spese, od a carico della chiesa?

Si raccoglie dal Gius, e precisamente dal *can. Filii 31*, e dal *can. Decernimus 32, caus. 16, q. 7*, che i patroni non solo hanno titoli onorifici, ma altresì la difesa della chiesa, quali avvocati e custodi. Questa difesa poi deve estendersi alla conservazione dei diritti tanto giudizialmente, quanto fuori di giudizio. Per quello riguarda la difesa giudiziale deve il patrono chiamar in giudizio il parroco o rettore, che ne dilapidasse i beni, e li convertisse in proprio vantaggio, e revocare le alienazioni che fossero state malamente eseguite. Relativamente poi alla difesa estragiudiziale è tenuto ad impedire che le rendite della chiesa o del beneficio non siano applicate in usi diversi da quei che sono stati determinati nella fondazione, che la chiesa

non venga assoggettata ad altra chiesa, che la chiesa, senza una giusta causa od un' evidente utilità, non venga riedificata in altra situazione, nè caugi il suo stato. Così gli autori sopra i canoni citati.

Ma se sostiene delle liti nel foro, deve sostenerle a sue spese? No, ed Osvaldo ha ragione di pretendere quelle che ha sostenute dalle rendite della chiesa. Siccome il tutore è obbligato a difendere in giudizio il pupillo, non però coi proprii denari, *L. a tutoribus 34, § quemadmodum ff. de administr. Tut.*, così per la stessa ragione è tenuto il patrono a difendere i diritti della chiesa col soldo di essa e non col proprio stipendio. Il patrono è colla chiesa, dice il Ventura, *theor. 18, n. 5*, come il tutore verso il pupillo. Dunque la parità addotta prova la nostra opinione. Si dirà forse che la difesa dei diritti della chiesa ridonda anche in vantaggio del patrono, allora specialmente, che si tratta delle rendite di essa, poichè ridotto il patrono in istato d' indigenza ha diritto ad aver dalla chiesa gli alimenti, e non ne ha quando la chiesa manca di rendite. Ma a quest'obbietto risponde il Fragna, *de Jur. patr., part. 1, can. 4, cas. 10, n. 6*, che il vantaggio della chiesa nella difesa de' suoi beni è certo, laddove quel del patrono è puramente accidentale, e che quindi sulla incertezza di aver bisogno degli alimenti non può essere obbligato a spender del proprio per agire per la conservazione o ricupera dei beni della chiesa. Se dunque Osvaldo fece a quest'oggetto delle spese dev'essere risarcito, purchè però le dette spese non sieno state superflue, ma necessarie, conciossiachè nemmeno al tutore si abbuonano le spese che fa senza necessità per la conservazione e difesa del patrimonio del pupillo.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 3.º

Felice gius-patrono s' ingerisce nella percezione dei frutti del beneficio, li converte in proprio uso ed impedisce che vengono pagati al rettore della chiesa, cui spettano. Che cosa si deve dire di lui?

Felice per legge del Tridentino Concilio espresso nel *cap. 11, della sess. 22 de Reform.*, è incorso nella scomunica, dalla quale non può essere assolto se non dal Sommo Pontefice, finchè non abbia restituito intieramente i frutti percepiti, quand' anche non fossero

dovuti al parroco, ma ben anche ai poveri, ed è decaduto dal Gius-patronato; anzi se fosse chierico sarebbe altresì decaduto dai benefizii ecclesiastici che avesse ottenuto; sarebbe irregolare ad ottenerne, ed irregolare pure all' esercizio degli ordini ricevuti, e dopo la soddisfazione e l' assoluzione resterebbe sospeso ad arbitrio del suo ordinario. Lo stesso ripete il citato sacro Concilio, nella *sess. 25, de Reform., cap, 9, can. 8 e 10* ove soggetta alla pena dell' interdetto, oltre alla privazione del Gius-patronato, quelle università, comunità e collegii, che s' ingerissero nella percezione dei proventi di qualunque sorta spettanti ai benefizii.

MONS. CALCAGNO.

#### C A S O 4.º

Evagrio gius-patrono ridotto ad uno stato d' indigenza ricerca di essere assistito dal parroco, il quale si rifiuta, perchè il suo beneficio è assai tenue. Cercasi: 1. Per quali ragioni si debbono gli alimenti al patrono indigente? 2. Se siano dovuti anche allora che il parroco non ha fuorchè un tenue beneficio? 3. Se siano dovuti anche al patrono, che non discende dal fondatore? 4. Se vi sia alcuna regola stabilita per la contribuzione da darsi al patrono indigente a titolo di alimenti?

Al 1. Che al patrono ridotto allo stato d' indigenza sieno dovuti dalla chiesa dei soccorsi, lo dice chiaramente il *cap. Nobis 25 de Jur. patron.*, con queste parole: « *Si ad inopiam vergat. ab ecclesia illi modeste succurritur;* » e soggiungendo *sicut in sacris est canonibus institutum* » accenna quanto contengono i canoni *contra 29* e *quicumque 30* della causa 16, q. 7, nel primo de' quali si legge: « *Si vero fundatores ecclesiarum ad inopiam vergere coeperint, ab iisdem ecclesiis temporalis vitae suffragia percipiant;* » e nell' altro: « *Quicumque fidelium devotione propria de facultatibus ecclesiae aliquid contulerint, si forte ipsi aut filii eorum redacti fuerint ad inopiam, ab eadem ecclesia suffragium vitae pro temporis usu percipiant.* » Vi sono poi delle ragioni, per le quali fu così decretato dai sacri canoni. 1. Perchè siamo istruiti dalla ragion naturale, che dobbiamo soccorrere quei che ne hanno fatto del bene, ed è un dovere della carità cristiana, che siano i

benefattori preferiti nei nostri soccorsi agli altri. 2. Perchè è conforme alla equità, che chi ha versato i suoi beni per la fondazione di una chiesa, abbia ad essere dalla chiesa sollevato nella sua inopia. 3. Perchè, quantunque la chiesa sia tenuta a soccorrere qualunque povero, come madre dei poveri, lo è particolarmente verso i patroni in compenso della beneficenza ricevuta. Quindi inferiscono gli autori comunemente che il patrono ha diritto agli alimenti non allora soltanto, ch'è stretto da grande necessità, ma ben anche tutte le volte ch'è ridotto a tale stato, che non può vivere convenientemente alla sua condizione, ond'è, che non ricercandosi una povertà decisa deve il patrono per avere gli alimenti provare presso il giudice di essere in quelle circostanze, che meritano soccorso, nè prima del giudizio è tenuto il parroco a veruna contribuzione. *Ventura, theor. 19, n. 6 e seq.*

Al 2. Convengono tutti i Canonisti, che al patrono sono bensì dovuti i soccorsi sopraindicati, ma per quanto sopravanza alla necessità del parroco ed al sostentamento degli altri ministri della chiesa, perchè essendo ciascuno tenuto per legge di carità a preferire sè stesso agli altri, non è conforme all'equità, che il parroco ed i sacri ministri, de' quali sono i proventi dei benefizii e delle chiese, rimangano senza modo conveniente di sussistenza per soccorrere il patrono. Chi ha dunque un tenue benefizio, che gli basta appena a vivere, non è obbligato a prestare gli alimenti al patrono che ne ha bisogno. Quindi la sacra Ruota, in *Neapolitana alimentorum 51 maji 1606* ha deciso, che il patrono il quale pretende dalla chiesa gli alimenti non solo deve provare lo stato suo d'indigenza, ma altresì, che le rendite della chiesa sono talmente copiose, che dopo il sostentamento del parroco e de' suoi ministri rimangono dei fondi da potersi applicare a suo soccorso.

Al 3. Riflettendo ai canoni riportati nella risposta al primo quesito sembra che il diritto degli alimenti sia nel solo patrono che ha fondato la chiesa ed ai suoi figliuoli, conciossiachè si dice nel primo • *de facultatibus suis ecclesiae aliquid contulerint*, • e nell'altro • *si forte ipsi*, • cioè i fondatori, • *aut filii eorum*; ma sostiene il Lambertini, *de Jur. patron., lib. 3, q. 3, art. 13, n. 2*, e molti altri ancora, che anche il patrono ereditario o donatario ha lo stesso diritto. Anche la

sacra Ruota ha così deciso in « *Salernitana alimentorum* » sotto il dì 12 gennaio 1712. Nè sembra che spregevoli sieno le ragioni che vengono addotte, anzi sono tali, che rendono probabilissima la loro sentenza. Il Pittoni per verità osserva, *discept. eccles.* 39, n. 2, che i riferiti testi parlano coerentemente a ciò che più di frequente succede, e che non escludono menomamente il patrono estraneo. Inoltre i canoni citati attribuiscono nominatamente al fondatore il diritto di presentare, di precedere nella processione e di difendere la chiesa. Ma se questi diritti spettano altresì al patrono estraneo, per qual ragione si dovrà negargli quello degli alimenti nella sua inopia? Di più se il Gius-patronato è anche un gius utile, perchè l'erede estraneo del fondatore dovrà soltanto avere i pesi e non ancora i vantaggi? Finalmente se gli alimenti si devono al fondatore per aver dotata la chiesa, gli eredi di lui lo rappresentano in tutte le sue azioni, ed, attesa la donazione, hanno conseguito l'eredità minore di quello che sarebbe stato senza l'assegno de' beni fatta alla chiesa. Dunque anche per questa ragione gli sono dovuti gli alimenti. Veggasi il Pittoni, *de contr. patron.*, tom. 1, alleg. 32.

Al 4. Non v'ha tassa stabilita dal gius sulla contribuzione degli alimenti, ed è quindi in arbitrio del giudice, come insegna Ascanio Clementino, *de patr. potest.*, effect. 17, n. 76, il fissarla. Vi sono bensì delle regole indicate dagli autori per direzione del giudice, le quali tutte si riducono alle seguenti: 1. Gli alimenti debbono essere proporzionati alla condizione e dignità del patrono, sicchè maggiore dev'essere la contribuzione da farsi ad un patrono nobile di quello sia ad un ignobile; 2. Si deve avere in vista la quantità de' beni dati alla chiesa, ond'è, che quegli che ha dotato generosamente la chiesa deve ricevere assai più di quello che assai meschinamente ha contribuito; 3. Sopravvenendo una dignità nel patrono, si può accordare l'aumento degli alimenti, dovendo questi per la prima regola essere corrispondenti alla condition del patrono; 4. Si deve finalmente riflettere alle circostanze particolari del patrono, p. e., se ha prole, se questa è numerosa, se manca d'impiego od è incapace di averlo, ecc. Così il Ventura, *theor.* 19, n. 15, 16.

MONS. CALCAGNO.

*Intorno le cause di perdere il Gius-patronato.*

C A S O   U N I C O .

Cercasi per quali cause un patrono venga, o resti privato del diritto di patronato ?

Molte sono queste cause e tutte stabilite dal gius. E primieramente per la Costituzione di Benedetto XIII, che incomincia *Pius et misericors*, il patrono perde il Gius-Patronato allora che ricusa di riparare o conservare la chiesa distrutta da un incendio, o rovinata da terremoto o dal tempo, ovvero da qualche difetto della fabbrica ; 2. Pel *cap. unico de Jure patron.*, in 6, il patrono perde egualmente il suo diritto, se da sè medesimo si ritira o lo dà ad altri, ovvero ad altri vende i beni, cui il Gius-patronato è annesso ; 3. Lo perde pel *cap. 25, de Jure patron.*, se lascia che la chiesa passi ad essere collegiata senza riservarsi il suo diritto ; 4. Viene poi privato del suo diritto, allorchè è caduto in eresia, come sta decretato nel *cap. de haeres.* ; 5. La stessa pena incontra se per sè medesimo o per altrui mezzo uccide o ferisce il rettore, oppure anche qualche altro chierico della chiesa, secondo il *cap. In quibusdam de poenis*. Anzi sono soggetti a questa pena i discendenti eziandio del patrono fino alla quarta generazione, purchè però sieno nati dopo l'omicidio o la mutilazione, conciossiachè, come dimostra Benedetto XIV, *de Synod. dioces.*, lib. 15, *cap. 24, num. 21*, non sono a veruna pena soggetti quei che vivevano al tempo, che seguì l'uccisione ; 6. La privazione parimenti del Gius-patronato incontra il patrono pei termini del Tridentino Concilio, *sess. 25, cap. 9, de Reform.*, se usurpa i diritti della chiesa o vende separatamente il Gius-patronato ; 7. In fine perde ogni diritto allorchè lascia decorrere il tempo della prescrizione senza esercitarlo.

MONS. CALCAGNO.

## GIUSTIZIA

---

Col nome di Giustizia noi intendiamo la stessa santità, ed intendiamo ancora una virtù particolare, per cui non si viola l'altrui diritto. La prima consiste nel cumulo o complesso di tutte le virtù, l'altra comprende soltanto alcune di esse, e quelle cioè, nelle quali s'inclue alcun dovere verso degli altri. La giustizia generale ossia la santità può definirsi con sant' Anselmo, *de Verit., cap. 12*; « *Rectitudo voluntatis propter se servata, s' o più diffusamente: Una conformità della nostra vita, e di tutte le nostre azioni alla legge divina tanto naturale, quanto positiva, ed alle altre leggi umane, che da essa derivano, e che ad essa non si oppongono.* Di questa Giustizia due sono le parti, che vengono espresse dal Salmista, *Psalm. 36*, ove dice: « *Declina a malo, et fac bonum,* » e di essa parlano le sacre Scritture in quei testi: « *Beati qui esuriunt, et sitiunt Justitiam, Matth. 5. Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt Justitiam,* » *Hebr. 11.* La Giustizia poi particolare vien detta da S. Tommaso e dietro lui da tutti i Teologi una perpetua e costante volontà di dare a tutti il suo diritto: « *Perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuens,* » ond' è che può definirsi collo stesso santo Dottore, *2, 2, q. 58, a. 1*: « *Justitia est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit.* » Si dice abito e costante volontà, il che è ciò che ha la Giustizia di comune con tutte le altre virtù, e si dice *di dare a tutti il suo*; il che è propriamente l'oggetto della giustizia, per cui essa è diversa da ogni altra virtù. Dal diritto altrui infatti nasce un debito di renderlo, e questo debito può essere legale e può essere morale. La Giustizia riguarda particolarmente il debito legale, ed in questo senso è virtù distinta affatto da ogni altra, e riguarda ancora il debito morale e sotto di quest' aspetto può essere annessa ad altra virtù. Il debito legale è quello che corrisponde pienamente all'altrui diritto, e deve soddisfarsi, come dicono i Teologi, per *aequalitatem*, cioè quanto è il diritto, altrettanta esser deve la soddisfazione. Il debito morale, pel contrario, è quello che trae origine dalla onestà della



virtù, ed è o tanto grande quanto non si può pienamente soddisfare, ed in questo caso obbliga secondo le forze del debitore, ovvero sì piccolo, che non induce veruna stretta obbligazione. Quindi alla giustizia che riguarda il debito morale di primo genere si riferiscono le virtù di religione, di pietà verso Dio e verso il prossimo, di obbedienza ed ossequio ai superiori, in quantochè queste possono bensì osservarsi moralmente, ma non legalmente; ed alla giustizia, che riguarda il debito morale di secondo genere appartengono la gratitudine, l'amicizia, l'affabilità, ecc., le quali obbligano per sentimento di onestà, ma non per istretto rigor di Giustizia.

### C A S O U N I C O .

Cercasi: 1. Quante specie vi siano di Giustizia presa nel suo stretto senso? 2. Se la Giustizia legale ricerchi una piena eguaglianza? 3. Quale eguaglianza vi debba essere nella Giustizia distributiva e commutativa? 4. Che cosa sia la Giustizia punitiva?

Al 1. Presso i Teologi è celebre la distinzione della Giustizia in *commutativa, distributiva e legale*. Questa distinzione nasce dalle relazioni diverse, che può avere ed ha in fatto. La commutativa pertanto riguarda due persone fra sè uguali per quanto concerne il contratto, sebbene tali non siano relativamente alla loro condizione, come sarebbe se una di esse fosse nobile e l'altra plebea, e si definisce: *Una virtù, che forma la volontà del privato a dare all'altro privato ciò che gli è dovuto in forza di contratto, di patto, di azione, ecc.*

La distributiva è propria del principe e del superiore qualunque, che dispensa ai sudditi i premi, le dignità, ed i beni comuni a misura dei meriti e della condizione delle persone, e può definirsi: *Una virtù che rivolge la comunità, o chi la rappresenta a fermamente osservare la debita proporzione fra le cose da distribuirsi, e la condizione delle persone, cui debbono essere distribuite*. La legale in fine rimira i sudditi, in quanto che devono corrispondere al principe, od alla comunità ciò ch'è dovuta secondo le leggi, e viene definita: *Una virtù che tiene ferma la volontà dei sudditi o dei privati a dare alla comunità ciò che l'è dovuto.*

Al 2. La Giustizia legale si appella ancor generale, perchè è ordinata a promuovere e conservare il ben comune. Ella non può dirsi, a stretto rigore, Giustizia piena e perfetta, perchè, come dice S. Tommaso, 2, 2, q. 80, a. 1, la violazione di essa non porta l'obbligo di restituire, se non in quei casi, in cui si accosta alla perfetta giustizia. Qual doverè infatti di restituire incombe a colui che, impedire potendo il danno della repubblica, non lo ha impedito? Che se questo tenuto fosse per ufficio ad impedirlo, allora sì, che ha obbligo di restituzione. Qual dovere ha un suddito di versar delle somme per supplire ai debiti dello Stato? Ma se il principe impone le gabelle e le gravezze, *cui vectigal vectigal*, dice S. Paolo *Rom. 13, 7, cui tributum tributum*. Inoltre la giustizia legale non può dirsi perfetta, perchè non esige quella piena eguaglianza che dev' esservi tra il diritto ed il debito. V' ha in essa piuttosto il debito morale. Imperciocchè possiamo mai rendere allo Stato quanto gli è dovuto relativamente alla sua indigenza e alla sua dignità? Dunque siccome la religione, la pietà, l'ossequio, ecc., appartengono alla Giustizia di debito morale, così anche la Giustizia, che riguarda le leggi dello Stato. Finalmente la Giustizia perfetta ha luogo dove v' ha la piena distinzione dei diritti, che dicono i Teologi *alterità di diritto*. Quindi come tra padre e figliuolo non emancipato non c'è obbligo di vera Giustizia, perchè non v' ha prima distinzione di diritti, così non può esservi fra cittadini e comunità. Egli è perciò, come nota il Patuzzi, *Tract. 3, de Off. Hom., cap. 5, §. 2, num. 6*, che non pochi Teologi confondono questa Giustizia con quelle virtù che hanno relazione col diritto e colle leggi, sebbene da S. Tommaso si denomini giustizia generale, come quella, i di cui atti si riferiscono al comune e pubblico vantaggio.

Al 3. Tale è la differenza, che passa tra la distributiva Giustizia e la commutativa, che quella, quantunque abbia i caratteri della vera Giustizia, poichè ammette un vero debito nel principe ed un vero diritto nel suddito, tuttavia non apporta seco l'obbligo della restituzione in chi la viola; laddove questa è la vera Giustizia propria e rigorosa, perchè con pieno vigore si trova l'alterità del diritto per una parte, ed il deciso debito per l'altra. Infatti nella Giustizia

distributiva vi ha il dovere del principe di distinguere il merito, la dignità e lo stato delle persone, e nelle persone v' ha il diritto di esigere questa distinzione, ma si può dire rigorosamente che tanto sia il debito nel principe quanto vi è diritto delle persone? Che se parliamo della commutativa Giustizia, ognun vede la parità del diritto e del debito, trattandosi di semplici cittadini. Egli è da ciò, che la distributiva esige un'eguaglianza proporzionale ossia geometrica, dovendosi calcolare il merito, ma calcolarlo insieme colla vista alla condizione, alla dignità, allo stato delle persone, e che la commutativa vuole la eguaglianza aritmetica, ossia l'eguaglianza di cosa a cosa, p. e., il prezzo eguale al valore della merce, la restituzione eguale alla cosa rubata, ecc.

Al 4. S. Tommaso nella 2, 2, q. 80, art. univ. ad 1, definisce la Giustizia punitiva: « *Vindicta, quae fit auctoritate publicae potestatis secundum sententiam iudicis,* » e noi diremo, ch' essa è una virtù che muove il giudice a condannare il reo di un delitto alla pena dovuta e corrispondente alla sua colpa. Ma è questa una specie di giustizia distinta dalle altre che abbiamo sopra esposte? No, e soggiugne l'Angelico nel luogo citato « *pertinet ad Justitiam commutativam.* » Infatti per la Giustizia commutativa, come si raccoglie dalle dottrine che abbiamo date superiormente, si ricercano tre cose, cioè, che siano due le parti, l'una delle quali abbia il debito legale, l'altra il diritto; che vi sia l'obbligo di una stretta eguaglianza di cosa a cosa, ossia la proporzione aritmetica; che vi sia il dovere della restituzione nella violazione della eguaglianza. Ora tutte e tre queste cose vi sono nella Giustizia punitiva. Il giudice è una parte distinta dalla persona lesa, cui rende Giustizia col punir l'offensore: la pena deve essere secondo le leggi corrispondente alla colpa ed alla ingiuria recata, ed è il giudice tenuto a soddisfare la persona lesa ed i cittadini offesi, se la colpa riguarda il ben comune, avendo questi diritto al risarcimento: la violazione di questa giustizia importa finalmente l'obbligo della restituzione, essendo obbligato il giudice a riparare i danni, che per la mancanza della pena inflitta ne derivano alle private persone ovvero a tutta la comunità. Ecco cosa è la Giustizia punitiva, e a quale specie di Giustizia si riferisce.

MONS. CALCAGNO.

## G O L A



Il peccato della Gola vien definito da San Tommaso, nella 2, 2, q. 148, art. 7, un disordinato appetito di mangiare e di bere: « *Inordinatus appetitus edendi et bibendi.* » Non è dunque peccato qualsivoglia appetito soltanto ch' eccede nell'ordine. Siamo dalla retta ragione istrutti, non solo della necessità che abbiamo di mangiare per sostenerci, ma lo siamo altresì del modo, della qualità e misura che usar dobbiamo ne' cibi per conservare la propria vita e salute. Scrisse perciò Sant' Agostino, *lib. 10, Conf., cap. 31.* « *Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accederem.* » L' inversione dunque di questa regola ed ordine della natura è propriamente ciò che dicesi peccato di Gola.

Se la Gola è un appetito disordinato, ne viene per conseguenza, ch' è per sè stessa peccato, poichè è contraria a quell' ordine, ossia a quella regola di mangiare e di bere che procede dalla retta ragione. Quindi l' Apostolo scrive ai Romani, *cap. 13.* « *Carnis curam ne feceritis in desideriis,* » cioè non vieta la cura del corpo, ma vieta la cura, che tutta si rivolge a contentare i desiderii eccessivi della carne. Ma la Gola è poi sempre peccato mortale? San Tommaso nella questione citata, *art. 2,* risponde con distinzione. È peccato mortale in chi costituisce l' ultimo suo fine nel mangiare e nel bere, il che può avvenire direttamente ed indirettamente. Costituisce nella Gola l' ultimo suo fine direttamente, chi, trasportato dal piacere che gusta nel mangiare e nel bere, è disposto a fare di tutto per contentarsi, cercando ne' cibi e nelle bevande le sue delizie sopra ogni altra cosa. Di questi scrisse l' Apostolo ai Filippesi, *cap. 3:* « *Quorum Deus venter est,* » ed ai Romani, *cap. 16:* « *Christo Domino non serviunt, sed Venter.* » Indirettamente ossia interpretativamente costituisce nella Gola l' ultimo suo fine, chi: per soddisfare il suo appetito, viola un grave precetto, o gravemente danneggia sè stesso od il prossimo, ovvero

manca gravemente al suo ufficio. Intorno a questi abbiamo quelle parole di Gesù Cristo in S. Luca, *cap. 21*. « *Attendite vobis ne forte graventur corda vestra crapula et ebrietate.* » È la Gola peccato veniale, soggiugne l'Angelico, tutte le volte che in essa non si ripone l'ultimo fine, ma si appetisce smoderatamente il piacere, che si ritrova nel mangiare e nel bere, senza però che in ciò si faccia cosa alcuna contraria alla legge di Dio e della Chiesa.

Siccome l'umana infermità ha bisogno per la nutrizione del corpo e conservazione della vita, non solo dei cibi e delle bevande, ma altresì del loro sapore e della dilettazione che producono, così non è peccato il ricercare la squisitezza ed il piacere dei medesimi, quando sia questo ordinato al fine, pel quale si debbono prendere gli alimenti. Dottrina è questa di Sant'Agostino, *lib. 4, contr. Julian. cap. 14* ove scrisse: « *Non solum cibo, sed etiam cibi sapore indiget infirmitas corporis nostri, non propter exsaturandam libidinem, sed propter tuendam salutem.* » Si rifletta per altro colle addotte parole del santo Dottore, che quando il mangiare e bere è *propter exsaturandam libidinem*, cioè per il solo piacere che si gusta, non egli è esente da colpa. Anche Innocenzo XI ha condannato la seguente proposizione: « *Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalibus suis actibus frui.* » Quindi i Teologi dicono, che non solo si pecca di Gola mangiando *praepropere, nimis, ardentem*, ma ben anche se si mangia *laute et studiose*, ond'è che soggiungono, essere cinque le specie di questo vizio, che così vengono spiegate da S. Tommaso, nel citata questione, *art. 4*: « Nel mangiare, scriv' egli, si devono » distinguere due cose, cioè la vivanda e l'atto ossia il modo di man- » giare. Nella vivanda possono esservi due cose disordinate, cioè può » essere troppo lauta, ossia troppo preziosa e costosa, e può essere » preparata e condita con troppo studio ed artificio, e quindi *laute et » studiose*, e può ancora eccedere nella quantità: *nimis*. Vi può essere » poi il disordine nel modo di mangiare o perchè si mangia fuori di » tempo ossia innanzi il tempo, *praepropere*, o perchè si mangia con » trasporto, con avidità e con troppa fretta: *ardenter.* »

## C A S O 1.º

Lorenzo, uomo povero, essendo stato invitato a cena da un ricco signore, mangiò tanto che non potè contenere nello stomaco le vivande, ed ebbe a vomitare. Cercasi se abbia mortalmente peccato?

Il vomito non è sempre una prova di grave intemperanza. Può avvenire talvolta dalla debolezza dello stomaco, o da qualche altra causa, ed in tali casi, per conseguenza, non v' ha peccato, ed è peccato soltanto veniale secondo la causa che al vomito fu data. Così il Card. Gajetano, V. *Gula*, il Navaro, *cap. 23, num. 119*, ed il Toledo, *de sept. peccat. mortalib.*, *cap. 62*. Per altro nella proposta ipotesi non sembra che il vomito avvenuto a Lorenzo abbia avuta per causa la debolezza dello stomaco, ec., ma bensì l'eccesso della sua intemperanza, e per conseguenza deve dirsi, che è reo di mortal colpa. È per verità il Busembao, che presso il La Croix opina, che è solamente peccato veniale « *usque ad vomitum se cibo, et potu implere.* » Ma chi può mai menargli buona questa sentenza? Non è opposta ai testi delle Scritture sante ed alle dottrine della Chiesa? L'accademia di Lovanio ha certamente impugnata e condannata la proposizione che diceva: « *Comessionem qua quis secluso scandalo, et gravi sanitatis damno, se cibo, et potu ingurgitat usque ac vomitum, ad reipsa usque ad vomitum se provocat, ut iterato epulari possit, nonnisi veniale peccatum est.* » Lorenzo ha dunque mortalmente peccato.

MONS. CALCAGNO.

## C A S O 2.º

Fedro, cittadino, mangia disordinatamente, non già cibi delicati e costosi, ma vivande triviali e di poco prezzo. Cercasi se non portando sconcerto alla sua economia con questa copia di cibi, nè scandalo al prossimo, debba dirsi, ciò nulla ostante, reo di peccato?

La decisione di questo quesito dipende dallo stabilire, se nella qualità dei cibi vi sia la colpa, ovvero nella quantità. Veggasi quanto abbiamo detto nella parte teorica. Ora se Fedro non pecca per la qualità, come potrà essere assolto per la quantità? Il peccato v' è

sempre quando si apporta danno alla propria salute. Nel cibo, dice S. Gregorio, *lib. 30, Moral. cap. 27*, non v'ha vizio, ma bensì nell'appetito, e segue di poi: « *Unde et lautiores cibos plerumque sine culpa sumimus, et abjectiores non sine reatu degustamus.* » Indi lo prova coll' esempio di Esaù: « *Qui primatum per lenticulam perdidit* », e di Elia: « *Qui in eremo virtutem spiritus carnes edendo sercurit. Unde et antiquus hostis, quia non cibum, sed cibi concupiscentiam esse causam damnationis intelligit, et primum sibi hominem non carne sed panno subdidit; et secundum (G. C. nel deserto) non carne sed pane tentavit. Hinc est, quod plerumque culpa committitur, etiam cum abjecta, et vilia sumuntur.* » Fedro dunque per questa parte non è esente da colpa.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 3.°

Un contadino domanda al suo parroco, perchè il peccato di Gola si dica capitale al par della lussuria, e dell'avarizia, ec., e ricerca quali vizii nascano da esso. Qual dev'essere la risposta del parroco?

Se peccato capitale, secondo l'Angelico, *1, 2, q. 84, art. 3*, dicesi quello, da cui, come da fonte procedono altri peccati, facile è la risposta del parroco alla domanda del contadino. Non è egli vero, che la Gola è la sorgente di cinque vizii? Nella *quaest. 148, art. 6*, li numera lo stesso Angelico, insegnando, che dalla Gola procedono la pazza allegrezza, la scurrilità, l'immondezza, il moltiloquio e la stupidità della mente.

Che la pazza allegrezza primieramente proceda dalla Gola, lo dice S. Basilio nella sua Omelia, *in ebriet. et luxum*, ove apertamente dimostra, che della intemperanza sono figlie le dissolutezze, le sfrenatezze, gli scherzi dissoluti, i movimenti incomposti, le buffonerie degl'istrioni e dei commedianti, ec. Se l'allegrezza stolta è quella che si concepisce per cose, le quali, secondo la retta ragione, non sono atte a cagionarla, ben si vede che tale è l'allegrezza dei crapuloni. Ed una tale allegrezza opposta alla retta ragione non sarà viziosa?

Deriva, in secondo luogo, dalla Gola la scurrilità; ed è quella immoderatezza nei giuochi, negli scherzi e nelle facezie, che si

pratica per muovere gli altri al riso. Di questo vizio parla l' Apostolo nella sua Epistola agli Efesini, *cap. 5*, e l'annovera fra i peccati, che devonsi dal cristiano fuggire. È vero che quando non è congiunto allo scandalo e ad una prava intenzione non è fuorchè peccato veniale, ma è vero altresì, che la materia e l'obbietto dello scherzo è per sè stesso grave, oppure se ridonda in grave offesa di Dio e della religione, ovvero se provoca alla libidine, egli è sempre peccato mortale. Si veggia quanto intorno alla scurrilità scrisse S. Giovanni Grisostomo, *hom. 17 in Epist. ad Ephesios*. Quindi questo vizio viene dalla Gola, poichè questa priva l'uomo dell'uso della ragione, e fa sì che senza di questa operi e parli.

In terzo luogo della Gola è figlia l'immondezzezza, ossia ogni impurezza di parole, di gesti e di fatti, e qualsivoglia altra oscenità e bruttura. Come col digiuno si raffrena la carne, così coll'intemperanza si accrescono i di lei impuri desiderii. Abbiamo quindi in Isaia, *cap. 28*: « *Hi quoque prae vino nescierunt, et prae ebrietate erraverunt. Sacerdos et propheta nescierunt prae ebrietate, absorpti sunt a vino. Omnes mensae eorum repletae sunt comitione sordiumque, ita ut non esset ultra locus.* » Non è necessario di dire qui, che siffatta immondezzezza è peccato, poichè la cosa è per sè medesima manifesta.

Figlio in quarto luogo della Gola è pure il multiloquio ossia la sfrenata garrulità. L'esperienza c'insegna, che i grandi mangiatori e bevitori sono ciarlieri e loquaci. Ma dice il Savio che *in multiloquio non deerit peccatum*. Chi troppo parla, facilmente offende Iddio ed il prossimo, manifesta i secreti, mormora degli assenti, offende i presenti, e temerariamente ed anche empicamente discorre delle cose sante. Da qui è che si legge nei Proverbii, *cap. 31*: « *Noli Regibus dare vinum, quia nullum secretum est, ubi regnat ebrietas, et ne forte bibant, et obliviscantur iudiciorum, et mutant causas filiorum pauperis.*

La stupidità della mente nasce in fine dalla Gola, e ciò dice l'Angelico: « *Propter fumositates ciborum perturbantes caput, sicut e contrario abstinentia confert ad sapientiae perceptionem, iuxta illud Eccles. 2: Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam.* » La crapula infatti e l'ubriachezza rendono ottusa la mente, e poco disposta alla contemplazione delle verità.



È anzi da dirsi, che la stupidità sia la pena, colla quale punito viene questo vizio, che non di rado è tale, che conduce alla dimenticanza di Dio e della santa sua legge, ond'è che abbiamo d'Israello, che: « *Impinguatus, incrassatus, dilatatus dereliquit Deum.* »

MONS. CALCAGNO.

## G R A Z I A



La Grazia viene comunemente definita *un dono di Dio soprannaturale, che viene gratuitamente concesso da Dio all'uomo caduto nel peccato pei meriti di Gesù Cristo in ordine all'eterna salute.* Spieghiamo separatamente ciascuna parte di questa definizione. Dicesi 1. Un dono di Dio soprannaturale per distinguerla dagli altri doni o grazie, che vengono da Dio concesse nell'ordine di natura, come sono la creazione, la conservazione, ec. Scrisse perciò sant' Agostino, *Epist. 177, alias 95: « Illam Gratiam, qua creati sumus homines, etiamsi ita appellandam non immerito intelligimus, mirum est tamen si ita appellatam in aliis legitimis prophetiis, evangelicis, apostolicisque literis legimus, hinc postolica doctrina, Gratiam isto nomine appellat, qua salvamur et justificamur fide Christi. »* Quanto abbiamo è tutto dono e grazia di Dio, ma col nome di Grazia noi intendiamo soltanto quel dono soprannaturale, che riguarda l'anima e la salute eterna di essa. Dicesi 2. *che viene gratuitamente concesso, perchè questo dono dipende dalla pura volontà di Dio, dal quale viene dispensato gratuitamente.* « *Gratia*, dice lo stesso S. Agostino, in *Ps. 44, merito nominatur, quia gratis datur.* » Nè la dottrina del citato santo Padre è diversa da quella delle divine Scritture. S. Paolo scrisse ai Romani, *cap. 11, v. 6: « Si Gratia jam non ex operibus, alioquin Gratia jam non est Gratia. »* Dicesi 3. all'uomo caduto nel peccato, per dimostrare quanto largamente sia dessa gratuita, poichè viene concessa, non solo ad un immeritevole ed indegno, ma ben'anche al nemico. Quanto non è più gratuito il dono fatto al nemico, di quello che viene dato

all'amico? « *Commendat*, disse l'Apostolo, Rom. cap. 5, *charitatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus ... reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus.* » Dicesi 4, pei meriti di Gesù Cristo, per distinguerla da quella Grazia che fu data da Dio agli Angeli, ed all'uomo innocente. Nello stato della natura caduta non v'ha grazia se non pei meriti del Redentore, secondo quelle parole degli Atti Apostolici, 4, 12: « *Nec aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* » Dicesi 5, in ordine all'eterna salute per indicare il fine e lo scopo della grazia. Egregiamente qui pure Agostino, nella citata Epistola 177: « *Gratia est qua praedestinati vocamur, justificamur, glorificamur,* » ed è perciò che nel Vangelo di S. Giovanni, 4, 14, si appella fonte di acqua viva, che sale nella vita eterna: « *Fons aquae salientis in vitam aeternam.* »

Da quanto abbiamo esposto si raccoglie, che la prima divisione della Grazia è in Grazia di Dio ed in Grazia di Gesù Cristo. La Grazia di Dio si divide in naturale e soprannaturale, di cui la prima è la creazione, la conservazione ed ogni altro dono di natura; e la seconda è la Grazia concessa agli Angeli ed all'uomo innocente, prima cioè della di lui caduta. Intorno alla Grazia di Gesù Cristo moltissime sono le divisioni che vengono dai Teologi ammesse. La dividono primieramente in esteriore ed interiore: l'esteriore è l'istituzione dei Sacramenti, la predicazione della divina parola, ec.; l'interiore poi è di due specie, cioè *gratis data* e *gratum faciens*. La Grazia *gratis data* è in ordine all'altrui salute, la Grazia *gratum faciens* è in ordine alla propria salute. La prima ritiene il nome generico *gratis data*, perchè è meno ignobile della seconda, la quale, operando la salute di chi la riceve ha perciò un nome proprio che la distingue dall'altra. La *gratis data* si riferisce ai miracoli, al potere di assolvere dai peccati e di amministrare gli altri Sacramenti. S. Paolo nella sua prima Epistola ai Corintii, cap. 12, numera nove specie di Grazie *gratis date* cioè: « *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae ... alii autem sermo scientiae ... alteri fidei* (cioè il dono di spiegare i misteri della fede) ... *alii Gratia sanitarum. ... alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.* » Parlando poi della Grazia *gratum faciens*,

si divide ella in attuale ed in abituale. L'attuale consiste in una semplice mozione divina *per modum transeuntis*, e l'abituale resta permanentemente nell'anima *per modum habitus*. Tanto la Grazia attuale quanto l'abituale ammette varie divisioni. Parliamo dell'attuale.

Dall'efficacia che spiega la Grazia attuale sull'anima dell'uomo, viene divisa in *preveniente* od *eccitante* ed *operante*, in *adjuvante* ossia *cooperante* e *concomitante*, ed in *sussequente*. Grazia *preveniente* ed *eccitante* ed *operante* si dice quella che opera in noi il primo principio di santo amore e di buona volontà. Si chiama poi *preveniente*, *eccitante* ed *operante*, perchè non v'ha nell'uomo cosa alcuna che la preceda. Di essa parla il Salmista nel Salmo 58, 14, ove si legge: « *Misericordia ejus praeveniet me*; » ed ancora S. Bernardo, *lib. de Grat. et lib. arbitr.*, cap. 14, scrivendo: « *Deus immittendo bonam cogitationem nos praevenit.* » Si appella poi Grazia *adjuvante*, *cooperante* e *concomitante* quella, che avvalora la volontà dell'uomo, e fa sì che seguiti la grazia *preveniente*. L'azione, ossia effetto di questa Grazia è abbastanza spiegato dai nomi con cui si chiama, poichè essa è, che ajuta la volontà umana, coopera col'uomo e l'accompagna onde non si disparta giammai dalle prime ispirazioni. Questa Grazia ci viene accennata nell'Orazione che abbiamo nella Domenica XVI dopo la Pentecoste: « *Tua nos quaesumus, Domine, Gratia semper praeveniat et sequatur.* » Finalmente Grazia *sussequente* è quella, che rafferma la volontà nel buon proponimento, affinchè lo compia e lo eseguisca. Ecco come parla S. Agostino, *Enchir. cap. 32*, di questa Grazia e delle altre sopra indicate: « *Legitur in sanctis eloquiis: Et misericordia ejus praeveniet me: Et misericordia ejus subsequetur me. Nolentem praeveniet, ut velit; volentem subsequitur ne frustra velit.* »

Nè qui finiscono le distinzioni della Grazia attuale, ma resta quella celebre presso tutti i Teologi, ed è che questa Grazia od è *efficace* od è *sufficiente*. La Grazia attuale efficace è quella che infallibilmente ed insuperabilmente opera, ed ha il suo effetto. A questa si riferiscono quelle voci dell'Evangelio, Jo. 6, 45: « *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me,* » e quelle pure di Sant'Agostino, *lib. de corr. et Grat. c. 8*: « *Haec igitur Gratia quae humanis cordibus divina*

*largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur; ideo enim datur ut cordis duritia primitus auferatur.* » In che poi consista questa Grazia, e come non tolga la libertà all' uomo, egli è un mistero, e questionano i Teologi e piantano dei sistemi diversi per ispiegarlo. I Tomisti insegnano, che Dio fisicamente muove lo spirito dell' uomo; e gli Agostiniani, che Dio lo vince per via di dilettazone, e queste sono le opinioni che a preferenza di qualunque altra vengono seguite. Finalmente anche la Grazia efficace è di due specie, la prima è quella, per cui l' uomo opera il bene, l' altra è quella, per cui persevera nel bene sino alla fine, ossia il dono della perseveranza finale. Ora la Grazia *sufficiente* detta anche *inefficace* è quella, mercè cui l' uomo acquista il potere di operare il bene, ma può ad esso resistere, nè ottiene il suo effetto senza un nuovo ajuto efficace per parte di Dio. Di questa grazia abbiamo nei Proverbii, 1 : « *Vocavi et renuistis,* » ed in S. Luca, 10 ; « *Vae tibi Corozaim, vae tibi Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factae fuissent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cili- cio et cinere sedentes poeniterent.* »

Spiegate le distinzioni della Grazia attuale veniamo a quelle della Grazia abituale. Questa Grazia si denomina santificante e giustificante, perchè con essa l' uomo diviene formalmente giusto, figliuolo adottivo di Dio, ed erede della vita eterna. San Giovanni nella sua prima Epistola 3, 1, così ne parla : « *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater ut Filii Dei nominemur et simus;* » e nel cap. 4, 7 : « *Omnis qui diligit ex Deo natus est.* » S. Paolo poi, scrivendo ai Rom., 8, 11 : « *Si enim filii et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi.* » Questa Grazia non ammette che una sola distinzione, cioè in Grazia prima, e Grazia seconda, ossia aumento di Grazia. Si dice prima quando viene dispensata all' uomo, che è privo di grazia, si dice seconda quando l' anima la riceve in istato di Grazia. Siccome la grazia seconda non fa che accrescere la prima, così si denomina aumento di Grazia.

I Sacramenti nostri amministrati e ricevuti debitamente hanno la virtù di conferire la Grazia abituale, ossia santificante. Ma convien ben intendere questa proposizione. A produrre la Grazia nell' anima molte cose vi concorrono; cioè Iddio primamente come causa prima,

principale ed efficiente; la passione del Redentore come causa meritoria; il ministro come causa ministeriale; la materia stessa e forma come cause istromentali; e finalmente negli adulti gli atti di fede, di speranza, e gli altri uffizii di pietà come condizioni e disposizioni, onde toglierne di mezzo gli ostacoli e renderne idoneo il soggetto. Quando pertanto si dice, che i Sacramenti hanno la virtù di conferire o di produrre la Grazia santificante, e che questa è l'effetto dei Sacramenti, non si parla di virtù o efficienza principale, ma bensì di virtù ed efficienza puramente istromentale. Ciò posto, la proposizione nostra è certa, nè si può negare se non se dagli eretici e miscredenti; perchè per salvare le espressioni chiarissime della santa Scrittura conviene necessariamente attribuire ai Sacramenti per qualche maniera la virtù di conferire o produrre istromentalmente la Grazia santificante. E come no? Del battesimo si dice negli Atti al cap. 2, 38: « *Baptizetur unusquisque vestrum in remissionem peccatorum.* » A Tito 3, 5: « *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti.* » Della cresima nell' 8, degli Atti, v. 17: « *Imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum Sanctum.* » Dell'Eucaristia nel 6, 55 di S. Giovanni: « *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam.* » Della penitenza nel 10, v. 22, 23 di S. Giovanni: « *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remisistis peccata, remittentur eis:* » e così degli altri. Ora come si potrebbero mai siffatte espressioni dei Sacramenti verificare, se non avessero per veruna maniera efficacia e virtù di conferire o generare la Grazia? Per niun modo certamente.

Hanno adunque i Sacramenti virtù di produrre la Grazia. Ma di qual maniera? Forse soltanto indirettamente ed obbiettivamente, in quanto cioè eccitano in chi gli riceve quella fede, la quale poi ha forza d'impetrare la remission de' peccati e la gratuita santificazione? Così hanno pensato e pensano tuttavia i Luterani e Calvinisti, i quali ripongono tutto il grande affare della giustificazione nella fede delle divine promesse; e soltanto alcuna parte in tal affare attribuiscono ai Sacramenti, in quanto essi sono come monumenti di tali promesse, sigilli, pegni atti ad eccitarne, a nutrirne, a corroborarne la fede. Ma no, non così concorrono al producimento della Grazia:

« *Si quis dixerit, definisce il Concilio di Trento, sess. 7, de Sacram., can. 5, haec Sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, anathema sit.* » Ma ci concorrono immediatamente per propria e diretta istituzione. Verità si è questa di cui non ci lasciano dubitare le Scritture e la costante tradizione de' Padri. La santa Scrittura assolutamente attribuisce alla operazione, all'efficacia, alla virtù de' Sacramenti la santificazione, come, p. e., il beneficio della spirituale rigenerazione in S. Giovanni, al 3, 5, alle acque battesimali. « *Nisi quis renatus fuerit, dice ivi il divino Maestro, ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* » Si osservi in queste parole la particella *ex*, la quale, secondo l'usitata sua podestà, dinota il concorso di una causa veramente influente, e massimamente in questo luogo col dire *ex aqua et Spiritu Sancto*, congiuntamente l'effetto del rinascimento viene attribuito all'acqua ed allo Spirito Santo, onde indicare l'operazione sì della causa principale, sì della istromentale nel rinascimento e rinnovazione che nel battesimo si ottiene. Le testimonianze poi uniformi de' Padri su tal punto sono sì chiare e sì precise, che non ammettono veruna interpretazione; e possono leggersi diffusamente recitate presso i polemici Teologi. Noi ci contenteremo di riferirne alcune. Tertulliano, nel *lib. de Baptismo*, c. 4, dice: « *Aquae sanctificatione vim sanctificandi combibunt.* » Sant' Agostino, nel *lib. 4, contr. Crescon.*, cap. 16: « *Non eorum meritis, a quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque virtute propter eum, a quo institutus est, male utentibus ad perniciem, bene utentibus ad salutem.* » E S. Leon Magno, *serm. 5 de Nativ.*: « *Virtus Altissimi, quae fecit ut Maria pareret Salvatorem, fecit, ut regeneret unda credentem.* » I Concilj pure confermano questa verità. Per omettere gli altri, quello di Firenze nel Decreto *pro unione Armen.*, dei Sacramenti universalmente dice: « *Nostra Sacramenta continere gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferre.* » E finalmente quel di Trento, nella *sess. 7, de Sacram.*, can. 6: « *Si quis dixerit, Sacramenta novae Legis non continere Gratiam, quam significant; aut Gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, anathema sit.* » A tutte queste cose si aggiugne che, non ammessa questa verità, ne seguirebbe necessariamente che il battesimo conferito ai bambini punto loro non gioverebbe, perchè di fede

incapaci. Adunque non alla fede, che dai Sacramenti viene eccitata, ma all'operazione stessa, alla efficacia e virtù degli stessi Sacramenti deve attribuirsi l'effetto della Grazia santificante, che viene prestato dalla propria intrinseca virtù d'essi Sacramenti.

Quindi è, che molto bene, e con ogni verità si dice che i Sacramenti nostri conferiscono la Grazia *ex opere operato*; il che è contro dei Luterani e Calvinisti, i quali riprovano e calunniano questo parlare come nuovo e barbaro, e ciò chiaro apparisce per la sola e semplice esplicazione delle parole. Imperciocchè cosa intendono i Cattolici per quest'*opus operatum*? Null'altro salvochè il Sacramento medesimo, ossia l'esterno e sensibile segno debitamente dal ministro applicato secondo la istituzione di Cristo e la pratica della Chiesa: e quest' appunto è ciò che si oppone all'*ex opere operantis*, cioè alla pietà ed al merito di chi conferisce o riceve il Sacramento. Adunque il produrre la Grazia *ex opere operato* altro non è che il produrla per virtù dell'opera stessa Sacramentale prestata anche da un indegno ministro, e pur anche da un ministro infedele, il che negavano i Donatisti; e talvolta eziandio senza veruna disposizione di chi riceve il Sacramento, come nei bambini tutto giorno avviene; e sempre poi negli adulti oltre alla esigenza della prerequisites disposizione, la quale è soltanto necessaria a togliere l'impedimento alla Grazia, e non già a prestarla. Ecco il senso vero e genuino di questa frase, e che veramente ciò facciano i Sacramenti, consta manifestamente da quanto si è detto in antecedenza. Sì, questo è il legittimo senso, e non già quello che calunniosamente attribuisce Calvino, in *antid. Conc. Trid. ad can. 5, et 8, sess. 7*, cioè, che conferire la grazia *ex opere operato*, altro non sia presso i Cattolici, che il conferire la grazia ad un peccatore che non ha nè fede nè pentimento; in guisa che l'*opus operatum* si faccia servire e si usi per escludere nell'affare della giustificazione la fede e la penitenza, ed ogni pio affetto di chi riceve il Sacramento. Nulla di più falso e di più calunnioso; mentre anzi tutto l'opposto insegna la cattolica Chiesa, la quale nel Concilio di Trento, *sess. 6, cap. 6*, chiarissimamente ripete il principio della giustificazione della fede e della penitenza. E nella *sess. 14, de Poenit., cap. 4*, ribatte questa calunnia, dicendo: « *Falso quidam calumniatur catho-*

*licos scriptores, quasi tradiderint, Sacramentum poenitentiae absque bono motu suscipientum Gratiam conferre, quod numquam Ecclesia Dei docuit nec sensit.* » Non è poi neppur vero, che sia tanto nuova una tal frase, quanto pretendono questi Settarij. Un modo di dire, che era usato e frequentato oltre a trecent'anni nella Chiesa prima dell'apostasia di Lutero e di Calvino (mentre ebbe il suo incominciamento circa il Secolo XIII, di cui si fa uso S. Tommaso nel IV del *sent.* e prima di lui papa Innocenzo III, nel *lib. de Myst. Alt., cap. 5*, e quindi poi non immeritamente addottata dal Concilio di Trento), non è poi, nè può dirsi tanto recente. Ma oltracciò quanti nuovi vocaboli non sono stati nella Chiesa utilissimamente istituiti ad ispiegare rettamente i misterii della Trinità e della Incarnazione, e per distruggere le fallacie e gli equivoci degli Eretici, ed i quali conseguentemente non sono nè riprovati nè rigettati nemmeno dagli stessi Luterani e Calvinisti? Nulla poi importa, che la voce non sia latina, ma anzi che no barbara; poichè dai Teologi meritamente si fa poco conto siccome delle leggi grammaticali, così della barbarie delle voci, ognorachè trattasi di vocaboli da eleggersi onde dinotare o dichiarare i sublimi dommi di nostra religione, ne' quali non già l'eleganza del parlare ha a ricercarsi, ma bensì la popolare intelligenza ed istruzione. Sant' Agostino, *Enar. in Psal. 148*, ha voluto dire piuttosto *ossum ossi* che *os ossis*; e perchè? « *Quia*, diceva egli, *melius est, ut nos reprehendat grammatici, quam non intelligant populi.* »

I Sacramenti adunque conferiscono la Grazia *ex opere operato*, nel senso testè dichiarato. Ma qual Grazia? non l'attuale, ossia ausiliante, ma l'abituale, ossia santificante. Il che è chiaro ed evidente nei bambini, i quali senza far nulla ricevono i Sacramenti del Battesimo, della Cresima e anticamente anche dell'Eucaristia: perocchè in essi non v'ha certamente nè fede, nè pii movimenti, e quindi neppure può in essi aver luogo la Grazia attuale ossia ausiliante: e nondimeno conseguiscono il frutto e l'effetto di tali Sacramenti. La ragione poi della nostra asserzione, che vale pei bambini e per gli adulti, si è, perchè la Grazia, che viene conferita pei Sacramenti, come lo abbiamo in più luoghi delle divine Scritture, è una Grazia, che rimette i peccati, che libera dalla dannazione eterna, che rigenera, che



salva, che rinnova l'uomo secondo Dio nella giustizia e santità, che è seme di Dio, pegno della eredità, segnacolo dello Spirito Santo, per cui gli uomini divengono grati a Dio, figliuoli di adozione, coeredi di Cristo, tempio ed abitazione di Dio: e questi caratteri non convengono se non se a quella Grazia, cui i Teologi appellano Grazia abituale. Adunque la Grazia, che dai Sacramenti viene conferita è l'abituale, e non già l'attuale.

Siccome poi questa Grazia abituale e santificante, altra è prima, altra è seconda; così dobbiamo qui dichiarare quali sieno que' Sacramenti, che conferiscono la Grazia prima, e quali la seconda. I Sacramenti, che volgarmente appellansi de' morti, cioè il Battesimo e la Penitenza, sono di loro propria e primaria istituzione ordinati a conferire la Grazia prima; perchè sono primamente istituiti ed ordinati a scancellare il peccato, che seco porta la morte spirituale. Imperciocchè il Battesimo è certamente ordinato a scancellare il peccato originale ed i peccati prima del Battesimo commessi: e la Penitenza ad abolire que' peccati, cui ha commesso l'uomo già battezzato. Ora l'uomo viene liberato dall'originale peccato e dall'attuale mortale colla infusione di quella Grazia, per cui viene trasferito dallo stato di peccato allo stato di giustizia. Adunque questi due Sacramenti sono veramente istituiti ed ordinati a conferire la Grazia prima. Ed ecco il perchè il primo si dice rigenerare l'uomo, cioè perchè infonde in esso la prima spirituale vita; ed il secondo vivificare l'uomo stesso e sanarlo, cioè perchè gli restituisce la vita spirituale perduta. Gli altri Sacramenti poi di loro primaria e diretta istituzione sono ordinati a conferire la Grazia seconda, vale a dire, l'aumento della Grazia abituale e santificante. Ciò è certo presso tutti i Teologi; e consta evidentemente dalla previa disposizione, che per precetto divino si ricerca al fruttuoso loro ricevimento, cioè lo stato di Grazia; come pure dai fini particolari, per cui sono stati istituiti. A che, p. e., è ordinata la Ss. Eucaristia? Al nutrimento spirituale, per cui la vita dell'anima viene rifocillata e rinforzata. Così pure l'Estrema Unzione affinchè conferisca la Grazia, per cui si medicano i spirituali languori, e dà forza all'uomo moribondo per vincere il demonio in quell'ultimo conflitto. Si scorrano gli uffizii di questi e degli altri

Sacramenti, e si vedrà chiaro, che tutti sono ordinati a promuovere il bene ed a prestare aumenti di forze e di Grazia ad uomini, che già vivono di vita spirituale. Quindi è, che chi conscio d'essere spiritualmente morto, ardimentoso si accosta a ricevere tali Sacramenti, non solamente non consegue i loro salutevoli effetti, ma commette un nuovo gravissimo peccato di sacrilegio.

Sebbene però alcuni Sacramenti sieno di lor indole ed istituzione ordinati a conferire la Grazia prima, ed altri la Grazia seconda, talvolta nondimeno per accidente i primi conferiscono la Grazia seconda, ed i secondi la Grazia prima. Ecco il come quanto a' primi. Il Battesimo è per sua istituzione ordinato a cancellare il peccato originale, ed i peccati che lo hanno preceduto; ma può accadere, che il Catecumeno prima di riceverlo sia tocco da un perfetto ed intensissimo amor di Dio e dolor de' peccati, per cui e l'originale peccato e gli altri gli vengano rimessi; nel qual caso il Battesimo non apporta la prima Grazia, ma la seconda. Lo stesso può non di rado avvenire nella Penitenza, ordinata parimenti per sua indole ed istituzione a conferire la Grazia prima; cioè nel caso che taluno si accosti a questo Sacramento o co' soli veniali peccati o con contrizione sì intensa, che già prima sieno stati cancellati; e quindi il penitente non riceva la Grazia prima, ma la seconda, cioè l'aumento della Grazia santificante. E che? Si vorrà forse dire, che in tal caso chi riceve questi due Sacramenti non ne riporti alcuna; non la prima, perchè già la possiede, non la seconda, perchè tali Sacramenti sono ordinati a conferire la prima? No, ciò non si può dire; perchè per definizione del Concilio di Trento i Sacramenti conferiscono la Grazia a chi loro non mette impedimento, e impedimento certamente non ci mette, anzi fa tutto l'opposto chi a loro si accosta con carità perfetta. Adunque in tal caso tali Sacramenti conferiscono la Grazia seconda. Nè perciò inutili divengono in questo caso tali Sacramenti eziandio quanto alla Grazia prima; perocchè dessi, anche prima che si ricevano concorrono all'infusione d'essa prima Grazia, in quanto sono un voto; mentre appunto a motivo di tale voto, cioè in riguardo del Sacramento del Battesimo o della Penitenza, che si ha intenzione di ricevere, la carità e contrizione perfetta ha forza di cancellare i

peccati: come si dirà più di proposito quando si tratterà del Sacramento della Penitenza.

Passiamo ai secondi. Ecco il come, sebbene sieno realmente ordinati a conferire la Grazia seconda, talvolta conferiscano la prima. Può taluno, credendosi in Grazia, sebbene sia veramente in istato di peccato mortale, di cui non ha coscienza nè affetto, accostarsi senza essere perfettamente contrito, con divozione e riverenza alla sacra mensa e ricevere la Ss. Eucaristia. In tal caso, insegna S. Tommaso nella *q. 79, art. 3 in corp.*, conseguirà la remissione de' peccati, e la Grazia prima. Ecco le sue parole: « *Hoc Sacramentum ( parla della Eucaristia ) in eo, qui ipsum percipit in conscientia peccati mortalis, non operatur remissionem peccati. Potest tamen hoc Sacramentum operari remissionem peccati dupliciter: uno modo... alio modo perceptum ab eo, qui est in peccato mortali, cujus conscientiam et affectum non habet: forte enim primo non fuit sufficienter contritus; sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc Sacramentum Gratiam charitatis, quae contritionem perficiet et remissionem peccati.* » Insegna lo stesso del Sacramento della Cresima, *qu. 72, art. 7, al 2*, ove dice: « *Si aliquis adultus in peccato existens, cujus conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte contritus accedat, dummodo non fictus accedat, per Gratiam collatam in hoc Sacramento ( della Confermazione ) consequetur remissionem peccatorum.* » Ed attribuisce questo medesimo effetto all' Estrema Unzione, nel *IV, dist. 23, q. 1, quaestiuicula 1*. Quindi non si può dubitare, che abbia avuto lo stesso sentimento ancohe degli altri Sacramenti de' vivi.

Ma, oltre alla grazia abituale o prima o seconda, ogni Sacramento conferisce qualche Grazia sua propria, che riceve dallo stesso la sua denominazione. Eccone il perchè. Ogni Sacramento è ordinato per istituzione divina ad effetti e fini speciali e distinti: adunque ogni Sacramento conferisce una Grazia sua propria e particolare in ordine a tali suoi speciali e distinti fini ed effetti. Per altro non si può dubitare, che i Sacramenti sieno ordinati a diversi fini e prestino diversi effetti: perocchè se tutti ad un solo fine fossero ordinati, e tutti producessero un solo medesimo effetto, non sarebbero fra sè diversi nella significazione e nella efficacia; ma soltanto materialmente diffe-

rirebbero quanto al rito ed esterne cerimonie; nè l'uno sarebbe più necessario dell'altro alla salute; nè si potrebbe assegnar ragione, perchè il divin Redentore ne abbia molti istituiti. Ed, a vero dire, il fatto stesso il dimostra, che i Sacramenti sono ordinati a diversi fini ed effetti: perocchè egli è chiaro, che il Battesimo è ordinato, e quindi anche la grazia battesimale, a menare una vita veramente cristiana, la Cresima a difendere la fede anche con iscapito della vita; l'Eucaristia a nodrire e fomentare la carità, alla vittoria delle tentazioni ed alla fuga de' peccati anche più leggieri; la Penitenza all'odio ed espiazione de' peccati; l'Estrema Unzione a dar forza contro le ultime e più efficaci insidie del comune nemico; l'Ordinazione ad adempiere piamente e religiosamente gli uffizj del divin ministero; e finalmente il Matrimonio alla casta generazione de' figliuoli, ed alla loro santa educazione; alla mutua fede conjugale ed a portare con pazienza e costanza il giogo ed i pesi di tale stato.

Se poi questa Grazia propria del Sacramento sia la stessa Grazia abituale e santificante in quanto ha annesso il diritto alle Grazie attuali, per cui si ottiene il fine del Sacramento, oppure sia un abito da essa distinto, su di che non convengono i Teologi, poco importa il saperlo. Sembra nondimeno, che sia del tutto cosa frustranea, questo abito distinto; mentre al conseguimento del fine basta all'uomo fedele il diritto alle Grazie attuali annesso alla Grazia abituale, col mezzo delle quali viene disposto ed ajutato ad ottenerlo.

Sebbene tutt' i Sacramenti conferiscano a tutti que' che senza impedimento gli ricevono, e la Grazia abituale o prima o seconda, e la Grazia propria; la conferiscono però non ugualmente a tutti, ma a misura delle disposizioni. Quindi i Sacramenti della stessa specie conferiscono bensì un ugual grado di Grazia agli ugualmente disposti, ma ineguale la conferiscono ai disposti inegualmente. Questa dottrina è fra i Teologi comune, e viene insegnata da S. Tommaso nella q. 69, art. 8, in corp., ove la discorre così: « L'effetto del Battesimo » assolutamente è quello, per cui il Battesimo è stato istituito, cioè » per rigenerare l'uomo nella vita spirituale. E produce questo effetto egualmente in tutti quei che egualmente sono al Battesimo » disposti. Quindi perchè lo sono egualmente i bambini . . . . tutti

» ricevono nel Battesimo un eguale effetto. Ma gli adulti, i quali per  
 » fede sua propria si accostano al Battesimo, non sono egualmente  
 » al Battesimo disposti; perchè ad esso si accostano alcuni con divo-  
 » zione minore ed altri con maggiore. E quindi alcuni più, alcuni  
 » meno ricevono della Grazia rigenerante. » Che sia il Santo Dottore  
 dello stesso sentimento intorno agli altri Sacramenti, pei quali tutti  
 milita la stessa ragione, non se ne può dubitare. L'effetto adunque  
 de' Sacramenti per legge certa e promessa divina stabilito, è sem-  
 pre eguale in sè stesso; e se, per parte delle persone che lo ricevo-  
 no, c'è un eguale disposizione, uguale parimenti in esse ne sarà l'ef-  
 fetto, eguale il frutto. Ma se la disposizione non è eguale; se l'una  
 più fervorosamente dell'altra, più ardentemente, con più di divozio-  
 ne, in una parola meglio disposta vi si accosta; ineguale ne sarà l'ef-  
 fetto, e maggiore in quella che meglio disposta lo riceve. E così in-  
 segna il Concilio di Trento nella *sess. 6, de Justifi., cap. 7*, ove dice:  
 « *Unumquemque recipere justitiam, et sanctitatem secundum mensuram,  
 quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum pro-  
 priam cujusque dispositionem et cooperationem.* »

Cercano qui i Teologi, se i Sacramenti ricevuti fintamente, tolta  
 di mezzo la finzione, rivivano. Trattaremo ancor noi questa quistio-  
 ne, e la decideremo con brevità. La finzione, che può aver luogo nel  
 ricevimento de' Sacramenti, è di due maniere, altra cioè d'intenzio-  
 ne, per cui taluno finge di voler ricevere il Sacramento, cui però  
 in verità non vuol ricevere; e di questa di presente non parliamo:  
 ed altra di disposizione, quando cioè taluno si accosta al Sacramen-  
 to con qualche impedimento, p. e., un adulto reo di peccato mortale,  
 che riceve il battesimo senza dolore almeno di attrizione in tale stato.  
 Certo è, che la finzione di sola disposizione non impedisce, che vali-  
 damente ricevansi que' Sacramenti, che imprimono carattere; poichè  
 validi sono i Sacramenti, quando c'è la debita materia e forma, e la  
 intenzione nel ministro di conferirli, e nel soggetto di riceverli. Ma  
 è certo pur anche, che con siffatta finzione restano impediti tutti gli  
 altri effetti fuori dell'impressione del carattere, e soprattutto la grazia  
 santificante, la quale certamente non può infondersi in un'anima mac-  
 chiata di colpa mortale, quale si è quella di colui, che senza la

necessaria essenziale disposizione riceve il Sacramento. La questione adunque si riduce a questo, se, tolta di mezzo la finzione, rinascano gli effetti dalla finzione nel ricevimento de' Sacramenti impediti.

V' ha su tal punto fra Teologi una grande varietà di opinioni. Senza perdere il tempo nell' esporle tutte, il mio sentimento si è, che rivi-va, rimosso l'impedimento, il Battesimo in ordine a produrre gli effetti impediti o sospesi, ed assai probabilmente anche gli altri due Sacramenti, che imprimono il carattere, cioè la Cresima e la sacra Ordina-zione; ma non già gli altri, ne' quali il carattere non s' imprime. La prima parte di questa proposizione è ammessa universalmente dai Teologi, e stassi appoggiata all' autorità di Sant' Agostino, il quale in più luoghi insegna chiarissimamente, che il Battesimo validamente ricevuto, e che per l' impedimento dell' eresia o dello scisma non ha prodotto il suo effetto della Grazia e della remissione de' peccati, conferisce e l' una e l' altra, allorchè il battezzato in cotal guisa abbraccia la vera fede e ritorna all' unità della Chiesa. Nel *lib. 1*, contro i Donatisti, *cap. 12*, scrive così: « *In illo, qui fictus accesserit, fit, ut non denuo baptizetur, sed ipsa pia correctione, et vera correctione purgetur, quod non posset sine baptismo ut quod ante datum est, tunc valere incipiat ad salutem, quum illa fictio veraci confessione recesserit.* » Lo stesso ripete nel *l. 3, c. 13*, ed in altri luoghi. Ora se il Battesimo non rivivesse, tolto che ne sia l' impedimento, in quella persona che lo ha fintamente ricevuto, dessa sarebbe per sempre affatto incapace di conseguire un tanto beneficio e conseguentemente anche la salute eterna, il che niuno può mai dire: perocchè nè può un' altra volta ricevere il Battesimo, e nemmeno averne il voto, perchè di una cosa, cui non è lecito ottenere. Adunque se al Battesimo non si concede la virtù di prestare, rimossa la finzione, l' effetto nell' attuale ricevimen-to impedito, chiusa rimane ogni via di salute a quelle persone, che hanno ricevuto validamente bensì, ma infruttuosamente il Battesimo; poichè l' originale peccato e gli attuali mortali commessi avanti il Battesimo non possono togliersi con altro Sacramento che col Batte-simo; mentre il Sacramento della Penitenza, e tutta la podestà delle chiavi non si estende che a que' soli peccati, in cui l' uomo è caduto dopo il Battesimo.

Che poi rivivano anche gli altri due Sacramenti, che imprimono il carattere, con grande e molta probabilità si raccoglie dalla parità, anzi quasi anche dalla identità di ragione. Imperciocchè intanto ammettono comunemente con S. Agostino e S. Tommaso i Teologi, che riviva, tolto l'impedimento, il Battesimo, in quanto che altramente il Battesimo, comechè initerabile, rimarrebbe sempre senza il suo effetto; il quale per altro è all'uomo cristiano sommamente necessario, anzi dell'ultima necessità, ed il quale sembra non doversi ad un uomo penitente negare secondo il perfetto ordine della divina provvidenza. Or ecco che questa stessa ragione milita eziandio pei Sacramenti dell'Ordine e della Cresima: perocchè, non potendosi questi Sacramenti iterare, chi gli avesse fintamente ricevuti, non solamente privi per sempre rimarrebbero della Grazia santificante loro corrispondente, ma eziandio del diritto alle Grazie attuali, da conferirsi a suo tempo in conseguenza di questi Sacramenti; le quali per altro sono molto necessarie sì ai cresimati nelle occasioni di professare la loro fede, anche se sia uopo con pericolo della vita, e sì pure agli ordinati, onde possano esercitare degnamente e santamente i loro uffizii. Sembra che questo sia anche il sentimento di S. Tommaso, il quale, come vedremo in appresso, nega che il Sacramento dell'Eucaristia ricevuto in istato di peccato mortale, *recedente fictione*, riviva, appunto perchè non imprime il carattere; per cui possa, chi l'ha ricevuto fintamente, conseguire la virtù del Sacramento.

Ed ecco appunto la ragione della terza parte della stabilita nostra proposizione, cioè che i Sacramenti, che non imprimono carattere, ricevuti una volta fintamente non rivivono, tolta di mezzo la finzione: cioè perchè non lasciano nell'anima cosa che della Grazia sacramentale seco porti veruna morale esigenza, ed in virtù di cui possa prodursi l'effetto impedito. Diffatti il Sacramento di tutti più eminente ed efficace si è quello della SS. Eucaristia; eppure chi lo ha ricevuto indegnamente, tolto di mezzo l'impedimento, non ne riporta frutto alcuno, come lo insegna apertamente S. Tommaso nel IV delle Sent., *dist. 4, q. 3, art. 2, quaestiuncula 3 ad 3*, ove scrive: « Nella » Eucaristia non s'imprime il carattere, per cui virtù possa taluno » conseguire la virtù del Sacramento, tolta di mezzo la finzione. »

Questo adunque e gli altri Sacramenti, che non sono nè sì eccellenti nè sì efficaci, rimosso l'impedimento, non rivivono, perchè nulla lasciano nell'anima, in forza di cui produr possano l'effetto impedito; tanto più che, essendo iterabili, colla loro ripetizione può redimersi il danno riportato nell'infruttuoso ricevimento. Oltracciò la opposta sentenza non è appoggiata a veruna autorità dei Padri; poichè S. Agostino non parla che del solo Battesimo: come pure S. Tommaso, il quale anzi nelle parole testè riferite adduce, per escludere dal Sacramento dell'Eucaristia la virtù di rivivere, una ragione, che la esclude da tutti i Sacramenti, che non imprimono carattere; nè è vero, che nel luogo citato dal Continuatore del Tournelli, che è nel IV, *dist.* 4, *q.* 3, *art.* 2, da me a bella posta diligentemente consultato, conceda questo privilegio all'Estrema Unzione, di cui nemmeno ivi fa parola. È vero, che non mancano Autori, i quali pensano e sostengono che rivivano i due Sacramenti del Matrimonio, e della Estrema Unzione: del Matrimonio cioè, perchè sebbene possa iterarsi, non però fino a tanto vive la comparte; quindi avendo i conjugj bisogno di molte Grazie ed aiuti, onde sostenere i gravi pesi del loro stato, sembra credibile, che, tolta di mezzo la finzione, loro vengano conferite quelle Grazie, cui a cagione dell'impedimento nella celebrazione del Matrimonio non avevano ricevuto: della Estrema Unzione poi, perchè di rado viene conferita; e per altro le Grazie ad essa annesse sono di grandissima importanza nelle agonie estreme, che è il tempo, in cui più del solito ruggisce il leone infernale e fa gli ultimi sforzi. Così dessi la discorrono: ed io non negherò, potersi pienamente credere, che il Signore per sua misericordia e clemenza al sincero pentimento sì dei conjugj e dei moribondi conferisca loro quelle Grazie ed aiuti, di cui a motivo della finzione sono stati privi nel ricevimento dei Sacramenti. Ma dico poi che ciò non è certamente in forza dei Sacramenti medesimi che rivivano; ma bensì per solo effetto della divina bontà e clemenza. E chi dir volesse ciò avvenire in virtù dei ricevuti Sacramenti, lo direbbe senza verun fondamento, nemmeno di soda probabilità. Come infatti possono essere fecondi quei Sacramenti, che sono svaniti, e più non esistono nè in se, nè in verun loro effetto?



La finzione, che si oppone all' effetto dei Sacramenti, e ne lo impedisce, è negativa, o privativa, o contraria. È semplicemente negativa, quando in altro non consiste che in una carenza involontaria della necessaria disposizione, come lo è in chi riceve il Sacramento, ignorando invincibilmente la mancanza o della sua fede o del necessario dolore e pentimento. In tal caso a toglier l' impedimento altro non si vuole che quella disposizione medesima, per la cui mancanza non erasi conseguito nel ricevimento attuale l' effetto del Sacramento. Quindi basta, p. e., quel solo soprannaturale dolore e pentimento a rimover l' impedimento del Battesimo, il quale bastato sarebbe nell' attuale ricevimento a conseguirne il non conseguito effetto. La cosa è chiara. La mancanza di tale disposizione ha posto l' impedimento: adunque la di lei esistenza basta a toglierlo. Ma si badi bene che chi ha ricevuto con tale indisposizione il Sacramento del Battesimo, non sia poscia caduto in qualche peccato mortale: perocchè i peccati commessi dopo il Battesimo non possono togliersi nemmeno colla contrizione, se non è congiunta col Sacramento della Penitenza *in re* o *in voto*. La finzione poi è privata, quando chi riceve il Sacramento colpevolmente ommette la debita disposizione: e finalmente la finzione è contraria, quando inoltre taluno al Sacramento si accosta con affetto peccaminoso, e con sacrilega irriverenza. Nell' uno e nell' altro caso a togliere l' impedimento è necessaria o la contrizione perfetta col voto del Sacramento, o la imperfetta congiunta con esso Sacramento. Eccone la ragione nel Sacramento del Battesimo, in cui unicamente questa dottrina può aver luogo. Chi con tale finzione riceve il Sacramento del Battesimo, pecca mortalmente, e questo di lui peccato è di uom battezzato e che già è divenuto membro della Chiesa, perchè coesiste al Battesimo in guisa che dopo di esso si consuma: ora il peccato di uom battezzato è sottoposto alle chiavi della Chiesa; adunque ha a cancellarsi o col Sacramento della Penitenza, o colla contrizione perfetta congiunta col voto di esso Sacramento. Quindi S. Tommaso, nella 3 p., q. 69, art. 10, al 2, insegna espressamente, che in colui, il quale ha sacrilegamente ricevuto il Battesimo, il Battesimo non fa nulla se non se quando è congiunto colla penitenza; e che due cose in tal caso concorrono a conferire la

Grazia, cioè il Battesimo insieme e la Penitenza. Ecco le sue parole :  
 « *Fictio non removetur per Baptismum, sed per Poenitentiam subsequentem, qua remota (la finzione) Baptismus aufert omnem culpam, et reatum omnium peccatorum praecedentium Baptismum, et etiam simul existentium cum Baptismo . . . Et sic ad Baptismi effectum consequendum concurrunt Baptismus et Poenitentia ; sed Baptismus sicut causa per agens ; Poenitentia sicut causa per accidens, idest removens prohibens.* »

## C A S O 1.º

Rocco sostiene che l'uomo senza la Grazia di Dio può operare il bene, e vincere le tentazioni ; e pel contrario Raimondo difende, che senza la Grazia sono impossibili gli stessi precetti di natura. Che si deve dire di ambedue queste sentenze ?

Tanto quella di Rocco, quanto quella di Raimondo è erronea, e contraria alle divine Scritture. Dimostriamo primieramente la falsità della dottrina di Rocco. Pel peccato di Adamo restò l'uomo spogliato dei doni gratuiti, e vulnerato in quei di natura. Così insegna San Tommaso, 2, dist. 3, q. 3, a. 1, ad 3, e ci dicono le Scritture *Eccl. 40, 1* : « *Jugum grave super filios Aadae, a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae.* » Anzi l'insegnamento dell' Angelico viene comprovato colla dottrina di S. Fulgenzio, *lib. de incarn. et grat., cap. 13, n. 26*, ove spiega quella parabola detta da Gesù Cristo di quell' uomo, che discendendo da Gerusalemme in Gerico cadde nelle mani degli assassini, che lo spogliarono, gli diedero varie ferite e lo lasciarono semivivo : « *Despoliaverunt eum, et plagis inpositis abierunt semivivo relicto, Luc. 10.* » Questo viaggiatore, dice il Santo, e con lui molti Padri, è l'immagine di Adamo, e del genere umano, che colla colpa restò non solamente spogliato dei doni di Grazia, ma eziandio quasi morto nelle sue forze naturali. Posta questa debolezza nell'uomo, come può egli senza la Grazia operare il bene ? Inoltre se per operare il bene è necessaria primieramente la fede, può l'uomo senza la Grazia aver della fede un principio ? No per certo, e lo insegnano le divine Scritture. L' Apostolo, *Philip. 1, 29*, scrisse : « *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut credatis in eum ; sed ut*  
*Vol. X.* 58

*ctium pro illo patimini.* » E soggiugne S. Agostino, *lib. de praedest.* 22. cap. 2: « *Ergo utrumque ostendit Apostulus Dei donum, quia utrumque dicit esse donatum: nec ait, ut plenius, et perfectius credatis in eum, sed ut credatis.* » Che più? Per operare il bene è necessario pur anche un principio di amor di Dio, perchè dice l'Apostolo, *Gal.* 5, 22, che *fructus Spiritus est charitas.* Ma questa carità non si può avere se non da Dio: *Charitas ex Deo est* (1, *Joan.* 4, 7,); dunque per operare il bene è necessaria la Grazia. Dirà forse Rocco, che almeno senza la Grazia si potranno vincere le tentazioni, poichè col peccato originale le forze umane non furono affatto estinte. Nemmeno. S. Giovanni Grisostomo, *Hom.* 24 in 1, *Cor.* n. 1, interpretando quelle parole dell'Apostolo: « *Fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis,* così conchiude: « *Sant ergo tentationes, quae ferri non possunt, et quaeenam illae? Omnes, ut ita dicam. Potestas enim in Dei nutu sita est. . . . Neque enim illas moderatas propria virtute feremus, sed in iis quoque egemus ejus auxilio.* » Lo stesso insegna S. Agostino, in 2. 89, n. 4, e S. Gregorio Magno, *lib.* 9, *moral.* cap. 53, num. 80.

Venendo poi a Raimondo è falsa la sua opinione, perchè se fosse impossibile l'osservanza de' precetti senza la Grazia, sarebbe affatto estinto il libero arbitrio nell'uomo, il che non è vero, avendo decretato il Tridentino nella *sess.* 6, *de Justif.*, can. 5. « *Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum, amissum, et extinctum esse dixerit ... anathema sit.* » Diffatti non essendo rimasta estinta la libertà nell'uomo, ne viene, che in lui v'ha una qualche forza ad operare il bene, e ad osservare i precetti, come pure vi è questa forza a seguire la Grazia. Dunque i precetti non sono del tutto impossibili. Di più. Se non vi fosse una qualche possibilità nell'uomo ad osservare i precetti, egli non peccherebbe violandoli senza la Grazia, poichè la colpa deriverebbe dalla privazione di essa. Ma così è che pecca, dicendo Sant' Agostino, *Serm.* 156, *de verb. Apost.*, cap. 11, num. 12: « *Cum dico tibi: sine adjutorio Dei nihil agis, nihil boni dico, nam ad male agendum habes sine adjutorio Dei liberam voluntatem.* » E nella q. 50, *sup. Deuteron.*, dice: « *Si adjutorium Dei desit, non ideo excusabile esset hominis vitium.* » Dunque i precetti sono possibili anche senza la Grazia.

Da queste sentenze pertanto si deve raccogliere, che l'operare il bene non è del tutto impossibile nell'uomo, poichè gli restarono ancora delle forze naturali, ma che per renderlo possibile affatto è necessaria la Grazia.

MONS. CALCAGNO.

## C A S O 2.º

Evagrio interroga il suo parroco intorno varii punti relativi alla Grazia abituale. Cercasi che cosa il parroco debba rispondere circa i seguenti. 1. Se si possa operare il bene senza la Grazia santificante? 2. Se questa Grazia si distingua dalla carità? 3. Se questa Grazia in tutti i giusti sia eguale? 4. Se con questa Grazia si possa meritare il dono della santa perseveranza?

Al 1. Quanto è vero, che senza la Grazia santificante ossia abituale non si può acquistar merito per l'eterna salute, poichè l'uomo privo di essa vien chiamato dalle divine Scritture col nome di sterile, che raccoglie in un sacco traforato; altrettanto è certo, che anche senza la stessa Grazia si può operare il bene. Il Concilio di Costanza, Sess. 15, ha condannato la proposizione di Wiclefo, che diceva: « *Omnia peccatoris opera sunt peccata,* » ed il Tridentino, sess. 6, de *Justif., can. 7*, contro di Calvino e Lutero ha pronunciato: « *Si quis dixerit omnia opera, quae ante justificationum fiunt esse peccata, anathema sit.* » E per verità l'uomo senza questa Grazia può disporsi a riceverla, ed insegnano tutti i Teologi, dietro lo stesso Concilio Tridentino, che queste disposizioni consistono negli atti di fede, di speranza, di amor di Dio, di odio del peccato, e negli esercizi di penitenza. Or queste opere perchè sono fatte senza la Grazia santificante saranno cattive? No certamente. Non acquista con esse il peccatore alcun merito per la salute, ma sono opere buone e sante. Dunque senza la Grazia santificante si può operare il bene.

Al 2. Tra la Grazia santificante, e la carità abituale non v'ha alcuna distinzione. Questa dottrina è insegnata con piena evidenza dalle divine Scritture, poichè ascrivono alla carità abituale tuttociò, che notano intorno alla Grazia santificante. Infatti: 1. La Grazia rende gli uomini figliuoli adottivi di Dio, e della carità dice S. Giovanni

nella sua prima Epistola, *cap. 4, v. 7*: « *Omnis qui diligit, ex Deo natus est.* » 2. La Grazia li rende piacenti a Dio, e della carità si legge nel Vangelo, che pronunciò Gesù Cristo, *Joan. 14, 21*: « *Qui diligit me, diligitur a Patre meo.* » La Grazia dona loro la vita spirituale; e lo stesso opera in essi la carità, poichè abbiamo nelle Scritture *1 Joan. 3, 14*: « *Scimus quoniam traslati sumus a morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* » 4. Finalmente la grazia è seme di vita eterna, alla quale li conduce; e lo stesso deve dirsi della carità, conciossiachè scrisse S. Giacomo, *1, 12*: « *Coronam vitae repromisit Deus diligentibus se.* »

Al 3. Se la Grazia abituale fosse in tutti i giusti in egual grado, la santità e la giustizia non ammetterebbe progresso, e sarebbe inutile il praticare opere buone per crescere nell' amore di Dio. Ma è falso, che la santità sia limitata. Siccome la santità non è, che una imitazione della perfezione di Dio, così può sempre avanzare per esprimere un'immagine, che sempre a lui si accosti. La perfezione in Dio è infinita; dunque la santità non solo ammette varietà di grado, ma altresì una varietà, per così dire, quasi infinita. Da qui è che l'Apostolo scrisse ai Filippesi, *1, 9*: « *Hoc oro, ut caritas vestra magis ac magis abundet.* » Da qui è pure, che nel *cap. ultimo* dell' Apocalisse, *v. 11*, sta scritto: « *Qui justus est justificetur adhuc, et qui Sanctus est sanctificetur adhuc.* » Anche il Concilio Tridentino trattando questo punto nella *sess. 6, de Justif., can. 4*, decretò: « *Si quis dixerit justitiam acceptam non augeri coram Deo per bona opera . . . anathema sit.* » Dunque in tutti i giusti la Grazia santificante non è in egual grado. Conchiudiamo con Sant' Agostino. Egli nell' *espist. 267, cap. 3, n. 13*, dettò: « *Induti sunt Sancti justitia alii magis, alii minus.* » E nel *tratt. 6, in Joan., n. 8*: « *Sancti in Ecclesia sunt alii aliis sanctiores, alii aliis meliores.* »

Al 4. Il dono della perseveranza finale dipende dalla pura volontà di Dio, nè si può giammai meritare. Infatti i giusti devono sempre implorare di rimanere costanti nella Grazia. Se però devono implorare questo dono, egli è chiaro, dice Sant' Agostino, *de dono persever., cap. 2, n. 3*, che non dipende da essi, ma dal solo Iddio. Dunque non possono meritarlo. Ecco le parole del Santo Dottore: « *Cur*

*perseverantia postitur a Deo, si non datur a Deo? Et ista irrisoria est petitio, cum id ab eo petitur, quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante, esse in hominis potestate.* » Quindi il Tridentino nella sess. 6, de justif., cap. 13, decretò: « *Aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat statuere, ut perseveranter stet, et eum qui cadit restituere.* »

MONS. CALCAGNO.

## G U E R R A



La Guerra può definirsi dietro San Tommaso, 2, 2, quaest. 40, l'unione di più persone armate contro gli estranei. La Guerra si distingue dal duello in quanto che in questo poche persone, ed in quella molte combattono; e si distingue pure dalla sedizione, poichè in questa combattono i cittadini contro dei cittadini, ed in quella i sudditi di uno stesso principe contro gli estranei.

La Guerra è lecita, ed è poco pratico delle divine Scritture chi la dice opposta ad ogni diritto. Dio stesso comandò delle guerre, e ne comandò di quelle, ch'erano state intimate da re, e da principi. A dimostrare quanto falsa sia l'opinione contraria addurremo qui le parole stesse di S. Tommaso nella citata questione, a. 1, colle quali prova pienamente che i principi mancano al proprio dovere se in certi casi non fanno la Guerra: « *Cum cura reipublicae, scrive l'Angelico, commisa sit principibus, ad eos pertinet rem publicam civitatis, vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli. Rom. 13, 4. Non sine causa gladium portat: minister Dei est, vindex in iram ei, qui male agit: ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in Ps. 81, 4. Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. Unde Augustinus dicit contra Faustum, lib. 22, c. 75. Ordo naturalis mortalium paci accomodatus hoc postulat, ut suscipiendi belli auctoritas, atque consilium penes principes*

*sit.* » Che v'ha più evidente di questa dottrina? Non è vero, che peccano i principi, quando trascurano di difendere i proprii sudditi dalle altrui molestie? Come sono tenuti a mantenere la pace nei loro stati anche a costo di levare la vita a quelli, che coi loro misfatti la turbano; così sono tenuti a far la Guerra, ove si tratta della difesa de' sudditi. Questo argomento riconosce per suo principio il diritto delle genti, e San Tommaso inoltre, come si è veduto, prova la stessa verità col diritto divino positivo. Dunque è falsissima l'opinione contraria.

Ma non tutte le Guerre sono giuste, e quindi non tutte sono lecite. Lo stesso santo Dottore, assegna le condizioni, che sono necessarie, affinchè desse siano giuste e lecite. Sono queste pertanto: 1. che si facciano con autorità del principe; 2. che vi sia una causa giusta; 3. che vi sia retta intenzione nei guerreggianti.

La prima condizione è provata dalle parole stesse di Sant'Agostino riferite da San Tommaso, nelle quali apertamente si dice, che l'autorità, ed il consiglio di far la Guerra è presso i principi: « *Ut suscipiendi belli auctoritas, atque consilium penes principes sit.* » Essi sono ordinati alla difesa de' sudditi; dunque essi soli hanno il poter di ordinare la Guerra.

Quanto alla seconda, il principe, che senza una causa giusta muove la guerra, Sant'Agostino in *lib. 99, sup. Jos., q. 16*, scrive: « *Iusta bella solent definiri, quae ulciscuntur injurias st gens, vel civitas plectenda est, quae vel vindicare neglexerit, quod a suis improbe factum est, vel reddere, quod per injuriam ablatum est.* » Quindi insegnano i Teologi, essere primieramente un titolo giusto per la Guerra la vendicazione di un'ingiuria gravissima, poichè essa è un atto di giustizia vendicativa, e per questo motivo fu lecita quella, che mossero le tribù d'Israello contro quella di Beniamino, a cagione che ricusò di punire gli abitanti di Gabaa, ch'aveano violata ed uccisa la moglie di un Levita. 2. La violazione del diritto delle genti nella uccisione o disprezzo dei legati, e perciò Davidde attaccò giustamente gli Ammoniti, che gli rimisero i legati coi capelli e le vesti tagliate per metà. 3. La soppressione delle sedizioni de' sudditi, e giusta fu per questo la Guerra dello stesso Davidde contro Assalonne. 4. La difesa

degli alleati, e così Giosuè lecitamente pugnò in favore dei Gabao-niti. 5. La negazione di un passaggio, che non porta alcun danno, e ci è di esempio il comando ch' ebbe Saule da Dio di percuotere gli Amaleciti, perchè aveano ricusato agl' Israeliti usciti dall' Egitto il passaggio del loro cammino alla terra promessa. 6. La rivendicazione di ciò che per istretto diritto compete, come pugarono gli Ebrei per avere la Cananea. Ascoltiamo qui di nuovo Sant' Agostino, *lib. 22, cap. 84*, contro Fausto: « *Quid culpatur in bello? An quia moriuntur quandoque morituri, ut dominentur in pace victuri? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum. Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia. Haec sunt, quae in bellis jure culpantur.* »

Finalmente si ricerca ne' guerreggianti una retta intenzione, cioè, che si abbia in mira di promuovere il bene, e di allontanare il male, ond' è, dice l' Angelico, *l. 1.*, che la Guerra può essere giusta e perchè intimata dal principe, e perchè promossa da giusta causa, e devenir illecita per la prava intenzione di chi la mosse, o di chi si difende dall' ingiuste insidie. Sia dunque la Guerra difensiva, o sia offensiva, quando ha le accennate condizioni ella è giusta, ed anche lecita.

## C A S O 1.°

Sorpresa dai nemici una città guardata da poco numero di soldati, si unirono i cittadini a prendere la difesa di sè stessi e del loro Sovrano, e fra questi dei chierici, e dei regolari. Cercasi: 1. Se i chierici e regolari possano guerreggiare? 2. Se i chierici e regolari nel nostro caso abbiano peccato?

Al 1. S. Tommaso, *2, 2, q. 40, a. 2, ad 2*, coll' esempio degli antichi sacerdoti, cui era commesso di suonar nelle guerre le trombe per animare i soldati, prova ch' è lecito ai chierici d' intervenire alle Guerre per prestare gli ajuti spirituali, che sono necessari, ma non per combattere. Nel corpo poi dello stesso articolo dimostra, che non possono assumere le armi per la pugna, perchè gli esercizi della Guerra sono diametralmente opposti gli uffizii del loro stato. Dimostra questa dottrina con due ragioni, cioè: « 1. *Quia bellica exercitia*



*maximas inquietudines habent: unde multum impediunt animum a contemplatione divinorum, et a laude Dei, et oratione pro populo; quae ad officium pertinent clericorum. .... 2. Quia omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub Sacramento repraesentatur passio Christi .... et ideo non competit eis occidere, vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere, quod gerunt ministerio.* » Ma oltre le ragioni di S. Tommaso abbiamo un' espressa proibizione ai chierici di prender le armi, e questa nei sacri Canoni come può vedersi in più luoghi della parte seconda del decreto di Graziano; ond'è che insegnano comunemente i Teologi, che peccano gravemente tanto secolari, quanto regolari, che usano l' armi nelle guerre, e sostiene il Bannez, *Summ., dub. 1, conclus. 2*, che nella stessa proibizione sono compresi anche i conversi professi degli ordini religiosi, perch' essa si estende ai chierici, ed ai monaci, e sotto il nome dei monaci s' intendono i detti conversi. Dunque la Guerra non è lecita agli ecclesiastici.

Al 2. Quantunque la Guerra sia agli ecclesiastici proibita, tuttavia avverte il ch. Cuniliati, *tract. 4, de 1 Decal. praec., cap. 9, §. 4, n. 24*, che in certi casi possono essi scusarsi se prendono l' armi. Questi casi pertanto sono. 1. Se trattasi della necessità di difendere sè stessi dalle ingiuste aggressioni. 2. Se abbisogni della loro difesa il comun bene della religione e della patria. 3. Se la Guerra sia contro degl' infedeli per difendere soltanto la religione Cattolica. Da queste eccezioni alla generale proibizione fatta ai chierici dai sacri canoni di prender l' armi si raccoglie facilmente cosa debba risponderci col secondo quesito. Se l' aggressione era ingiusta, e v'era la necessità di accorrere alla difesa del proprio sovrano e della patria, non peccarono que' chierici, e quei regolari, che si unirono ai cittadini e pugnarono contro i nemici; ma se non v'era questa necessità, essi sono rei di grave peccato.

MONS. CALCAGNO.

## CASO 2.°

Girardo udendo, che un principe mosse Guerra ad altro principe spinto dall' interesse di approfittar delle prede, accorre ad arrolarsi alla milizia, quantunque sappia, che la Guerra sia mossa ingiustamente. Cercasi : 1. Se pecchi un suddito, che serve nella milizia in una Guerra giusta ? 2. Se pecchi un estero, che si ascrive alla milizia per servire in una Guerra ingiusta ? 3. Se pecchi un soldato, che va alla Guerra per amor della preda, e reca danno ai coloni, ed ai campi, pei quali passa ?

Al 1. È certo, che quando la Guerra è giusta può chiunque cui non è vietata la milizia, assumere l' armi, e guerreggiare. La ragione è evidente da quanto abbiamo già esposto. Imperciocchè s' è lecita la Guerra, perchè non sarà poi lecito il guerreggiare in essa ? Sarebbe senza dubbio una contraddizione manifesta l' ammettere lecita la Guerra, od illecito il prestarne l' opera. Ma è lecito ad un suddito il servir nella milizia, quando la Guerra è ingiusta ? Rispondo con distinzione. Se l' ingiustizia è manifesta, non può di sua spontanea volontà arrolarsi alla milizia, perchè non astretto da verun dovere coopera all' ingiustizia del principe. Se poi questa ingiustizia non è manifesta, egli può darsi alla milizia, anche non chiamato al servizio, poichè in questa ipotesi è certo, che il principe deve essere servito, ed è incerto se operi rettamente od ingiustamente. Anzi uscendo da questa sottigliezza deve dirsi, che non appartenendo al suddito il giudicare della giustizia, od ingiustizia della guerra, che muove il suo principe, è tenuto a prendere l' armi tutte le volte, ch' è chiamato, e può lecitamente arrolarsi alle truppe, quando evvi la Guerra. Così insegna Sant' Agostino riferito nel decreto di Graziano in *c. qui culpa* 23, q. 1 con queste parole : « *Vir justus si forte etiam sub rege et homine sacrilego militet, recte potest, illo jubente, bellare, si quod sibi jubetur, vel non esse contra Dei praeceptum certum est vel utrum sit certum non est, ita ut fortasse reum faciat regem iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi.* » E soggiunge il cardinale Gaetano, V. Bellunì : « *Excusatur ergo subditus in bello, de*

*quo nescit an sit justum, ratione obedientiae, sicut etiam excusatur minister judicis occidens damnatum per sententiam si non contineat errorem manifestum; et universalis ratio, quare in dubiis obedientia excuset est, quia non est subditorum excutere consilia definitionesque dominorum suorum, sed praesumenda sunt justa nisi manifestam contineant iniquitatem.* » Ma che deve dirsi degli esteri?

Al 2. Quei che non sono sudditi non solo non possono darsi alla milizia nelle guerre ingiuste, ma sono altresì tenuti prima di prendere l'armi ad informarsi se la Guerra è giusta, ed in dubbio non possono lecitamente servire. Infatti non hanno essi il dovere dell'obbedienza, e conseguentemente non possono essere da questa giustificati. Anzi in caso di dubbio, per essi è certo, che non è lecita la Guerra ingiusta, ed è incerto se giusta sia quella, cui sono per militare, sicchè devono attenersi alla certezza, e non mai all'incertezza giusta l'assioma: « *In dubiis tutior pars est eligenda.* » Così insegnano comunemente i Teologi, ed anche il card. Gaetano nel luogo sopracitato, ove per altro distingue l'estero, che si è arrolato all'armata prima che la Guerra fosse intimata da quello che dopo l'intimazione si arrola. Considera egli il primo come suddito, e quindi tenuto ad ubbidire, ed il secondo come semplice estero, e quindi tenuto ad esaminare se la Guerra sia giusta. Ecco le sue parole: « *Fac ergo, confessor, differentiam inter extraneos, qui tempore belli dubii inveniuntur prius stipendiati ad bellica exercitia talis regis absolute, et illos, qui tunc conducuntur; nam primi reputantur tamquam conducti ad justum belli ministerium, et ordo serviendi, quo subesse regi noscuntur, efficit, ut non sit eorum discutere admissam justitiam belli: secundi autem, id est non subditi, similes sunt illis, qui sub dubio iudice conduci vellent, quos constat non tute exponere se periculo justitiae exercendae.* »

Al 3. Ancorchè la Guerra sia giusta, peccano i soldati che vanno alla Guerra per solo spirito di avarizia, e per cupidigia della preda, e non per motivo di giustizia, come insegna Sant'Agostino riferito nel cap. *Militare* 5, *caus.* 23, *q.* 1: « *Militare non est delictum, sed propter praedam militare peccatum est.* » E come non pecceranno, se, non contenti dei loro stipendii, estorquono dagl'innocenti abitanti le vivande, e senza una assoluta necessità devastano i campi, recano danni e molestie ai

luoghi pei quali passano? Peccano sì, e sono tenuti alla restituzione. Ecco ciò che abbiamo nel Vangelo di S. Luca, *cap. 3*, intorno ai soldati: « *Neminem conculcatis, neque calumniam faciatis, sed estote contenti stipendiis vestris.* » È dunque evidente l'esposta sentenza.

MONS. CALCAGNO.

### C A S O 3.°

Un confessore domanda quando i soldati manchino al proprio dovere nella Guerra, e quando vi manchino gli ufficiali ed i capitani. Qual ne deve essere la risposta?

I soldati mancano al proprio dovere, e peccano mortalmente se fuggono occultamente dal campo, ed abbandonano la battaglia; se parimenti abbandonano la guardia od il posto, che fu ad essi raccomandato; se non difendono per quanto possono il castello od il campo; se fuggono prima che la vittoria sia disperata. Nè possono addurre in loro discolpa, che ciò fecero pel grave pericolo in cui erano di perdere la vita; poichè sono dessi stipendiati così, che sacrificar devono la propria esistenza in difesa del luogo, del campo, del posto, che vien loro affidato.

Gli ufficiali poi ed i capitani mancano pure al dover proprio, e sono rei di mortal colpa, 1. Quando fanno accampare l'esercito in luoghi insalubri, nel qual caso sono tenuti a compensare il principe ed i soldati del danno che ne risulta. 2. Quando defraudano i soldati nei loro stipendii, o ne esigono per un numero di soldati maggiore di quello che è; ed in questo caso pure sono tenuti a restituire il danaro, che si sono appropriato, od ai soldati se ad essi spetta, ovvero al principe, se a questi fu tolto. 3. Se permettono ai soldati delle vessazioni a danno degli abitanti e dei coloni contro il prescritto del principe, e devono compensare i danni recati. 4. Se non somministrano alle truppe le vittuarie, o trascurando di provvederle, o dispensandote in minor quantità della tassata, ovvero di qualità inferiore a quella stabilita, e devono similmente risarcirne i danni. 5. Se fingendo di dovere stazionare in luogo, quando devono portarsi altrove, ricevono dagli abitanti del danaro per abbandonarlo, e sono

egualmente tenuti alla restituzione. 6. Se dovendosi fermare in una villa ricevono dagli abitanti delle somme, e per queste partono per altra villa meno opportuna per la loro stazione. 7. Se dovendo imporre un qualche aggravio sollevano da esso una o poche famiglie, e caricano di esso tutte le altre, non essendovi in questo la giustizia distributiva. 8. Finalmente tutte le volte che si oppongono ai comandi del principe, ed operano contro gli ordini, che hanno ricevuti. Così il ch. Cuniliati con tutti i Teologi, *Tract. 4, de 1, Decal Pracept., cap. 9, §. 4, num. 25 et 26.*

MONS. CALCAGNO.

#### C A S O 4.º

Sigismondo, generale di armata, si accusa di aver ordinato in una battaglia di uccidere i nemici anche innocenti, come sono quei che non hanno le armi, e così di spogliare i sudditi dell' inimico dei loro beni, e di dar finalmente la morte ai prigionieri. Che deve riflettere su di Sigismondo il confessore?

Che nelle battaglie sia lecito di uccidere i nemici, non però con uccisione crudele, egli è indubitato, poichè l'uccisione è il mezzo per cui si ottiene la vittoria. Ma si possono uccidere gl' innocenti? Il confessore rifletta, che direttamente non si possono ammazzare, perchè essi non hanno colpa, nè si oppongono all' armata, ma che indirettamente possono essere soggetti a perdere la vita. Se per esempio non si può prendere una città senza smantellare le mura colle palle infuocate, allora è mezzo per ottenere la vittoria il servirsi di esse, e se da queste vengono colpiti degli innocenti, il generale non ne ha colpa, poichè i cittadini sono soccombenti oltre la di lui intenzione, qual è quella di superare le forze del nemico, ed impadronirsi della città, e non già di dar loro la morte. Gli è lecito perciò in questa ipotesi di servirsi di questo mezzo, nè è reo della uccisione di quegli innocenti, che soggiacciono a così fatale sventura.

Intorno poi lo spogliare dei beni i sudditi del principe nemico, che sono innocenti, avverta parimenti il confessore, che ciò può ordinare il generale quando questo spoglio sia necessario per conseguire il fine della Guerra, purchè però non cada a danno dei fore-

stieri, dei peregrini e delle persone ecclesiastiche, se non nella circostanza, che fosse necessario anche questo per ottenere la vittoria, ma terminata la Guerra devono queste persone essere risarcite dei danni sofferti. La ragione della prima parte si è, perchè è lecito spogliare il nemico ne' suoi membri quanto ai beni, dei quali il principe ha il supremo dominio, non già dei forestieri e degli ecclesiastici, dei beni dei quali l'alto dominio non è presso di lui. La ragione della seconda discende dalla prima, cioè devonsi ai forestieri ed agli ecclesiastici restituire i beni tolti, e compensarli delle rovine, perchè il principe nemico non ha alcun dominio sopra di essi, e quindi non possono essere soggetti allo spoglio, e se lo sono per la necessità non devono essere per conto dei danni.

Non possono i generali ordinare di dar la morte ai prigionieri, ed è intrinsecamente male l'ucciderli, ed allora maggiormente, che si diedero in braccio del nemico col patto di salvar la vita. Avverta per altro il confessore, che i prigionieri possono talora essere uccisi ed è allora che sono dei combattenti, sebbene così avverte il Cuniati, *l. l., num. 19*: « *Charitas christiana hoc horreat ; e soggiugne ideo plerumque a ducibus Christianis id vetatur.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.°

Fabio, generale di armata, domanda se sia lecito permettere ai soldati, che diano il sacco ad una città. Che si deve rispondergli?

Assolutamente parlando non è mai lecito il permettere di dare il sacco ad una città, sia questa da prendersi, o sia presa, e ciò pegli innumerevoli mali, e gravissime offese di Dio, che sono inseparabili da siffatta depredazione. Tal è l'opinione comune dei Teologi, i quali per altro lo giudicano lecito qualora v' intervenga una causa urgentissima. Ma qual è questa causa, che giustifichi un permesso di questa specie, e faccia sì, che il permittente non sia reo dei mali gravissimi, che succedono, ed anzi dir si possa, che i detti mali avvengono oltre la di lui intenzione? Non ci dipartiremo da quello, che sopra di questo punto insegnano. Ammettono causa urgentissima che rende lecito il sacco, la ribellione ostinata dei cittadini, e la eccessiva pertinacia

dei cittadini assediati. Questo eccesso di ostinatezza sarebbe se essentanti di assedio fossero in circostanze di doversi arrendere e nulla ostante resistessero così, che in luogo di cedere vollessero assoggettare se stessi e le truppe alla strage, al fuoco, alle vessazioni, ec. Si giudica necessario in simili casi di punire la loro pertinacia, affinché in altri assedii non si portino così crudelmente. Inoltre causa urgentissima è quella, che essendo l'esercito di troppo affaticato minacci di abbandonare l'assedio se non gli venga promesso il sacco. Per altro deve in questo caso il capitano consultar molto prima di aderire alla domanda, e qualora lo trovi unico mezzo per ottenere la vittoria, può permetterlo, deposto dinanzi a Dio ogni sentimento di vendetta, di avarizia, di vanagloria, e severamente minacciati i soldati di punirli se nell'eseguirlo avessero a commettere quei mali, che in tali incontri sogliono avvenire. MONS. CALCAGNO.

## C A S O 6.°

Francesco domanda se nelle Guerre sia lecito usar degli stratagemmi e delle insidie per ingannare il nemico. Cercasi qual debba essere la risposta a questa ricerca?

Rispondo con S. Tommaso, 2, 2, q. 40, art. 3, che vi sono delle insidie, e degli stratagemmi, che sono leciti, e che ve ne sono di illeciti. « Tutte l'insidie, egli dice, sono ordinate ad ingannare i nemici, ma in due maniere può alcuno ingannarsi: pei fatti, e pei detti altrui. La prima si è quando gli vien detto il falso o non si mantiene la fede delle promesse, e l'altra si è quando egli stesso s'inganna pel detto o pel fatto nostro, di cui non conosce il fine. Nella prima maniera non è mai lecito usar insidie, e quanto alla seconda non siamo sempre tenuti a render noti i nostri pensieri, poichè anche per rapporto alla sacra dottrina, vi sono delle cose, che si devono tener occulte agli infedeli, onde non abbiano a disprezzarle. Ne avviene pertanto, che fra le leggi della Guerra vi si trova principalmente prescritto di mantener secreti i consigli, onde non siano conosciuti da' nemici. Sotto di questo aspetto le insidie sono lecite nella Guerra giusta. Nè possono dirsi frodi, che ripugnano

• colla giustizia, e colla retta ragione; poichè sarebbe anzi contro la  
 • retta ragione il pretendere, che nulla abbia a rimanere occulto. »  
 Così il santo Dottore.

Da questa dottrina pertanto deducono i Teologi, che non è gravemente illecito il fabbricare un ponte rovinoso, il simulare la fuga, il fingere di combattere un punto del campo, in luogo di quello che si sta per attaccare, il fingersi di nazione amica usando lo stesso linguaggio, ec., benchè per le bugie, che sono inseparabili da siffatti stratagemmi non lascino di essere venialmente peccaminosi. Soggiungono poi, ch'è illecito il meschiare co' cibi, e col vino i veleni, affinchè i nemici predandoli se ne servano e muoiano, e così il frangere i patti convenuti, il corrompere le sentinelle, poichè è questo un cooperare efficacemente al grave peccato altrui. Anzi è peccato mortale l'usar insidie allora, che vi fosse la convenzione di non usarle, quando per altro il nemico non fosse stato il primo a mancar di fede, conciossiachè allora vi ha il diritto di compensarsi, e deve intendersi, che non avendo il nemico mantenuto la parola, sia decaduto dal diritto di esigere, che l'altro la mantenga,                   MONS. CALCAGNO.

## C A S O   7.º

Enrico, essendo per andare alla Guerra, vorrebbe sapere a chi appartengono i beni, che si prendono nelle battaglie. Che cosa gli si deve rispondere?

Intorno i beni delle battaglie, convien sempre osservare le consuetudini degli stati, e gli editti de' principi, i quali su questo punto possono favorire i soldati e scarseggiare col loro stato. Devesi però rispondere ad Enrico, che d'ordinario le prede della Guerra sono divise così, che i beni immobili sono del principe, ed i mobili sono di quei che li prendono. Tale è la comune sentenza dei Teologi, come può vedersi presso il ch. Cuniliati, *Traet. 4, de princ. Decal. Praecept. cap. 9, §. 4, num. 21.*

(S. A. 14070)

S. A. 14070



Collier  
Agnew