



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

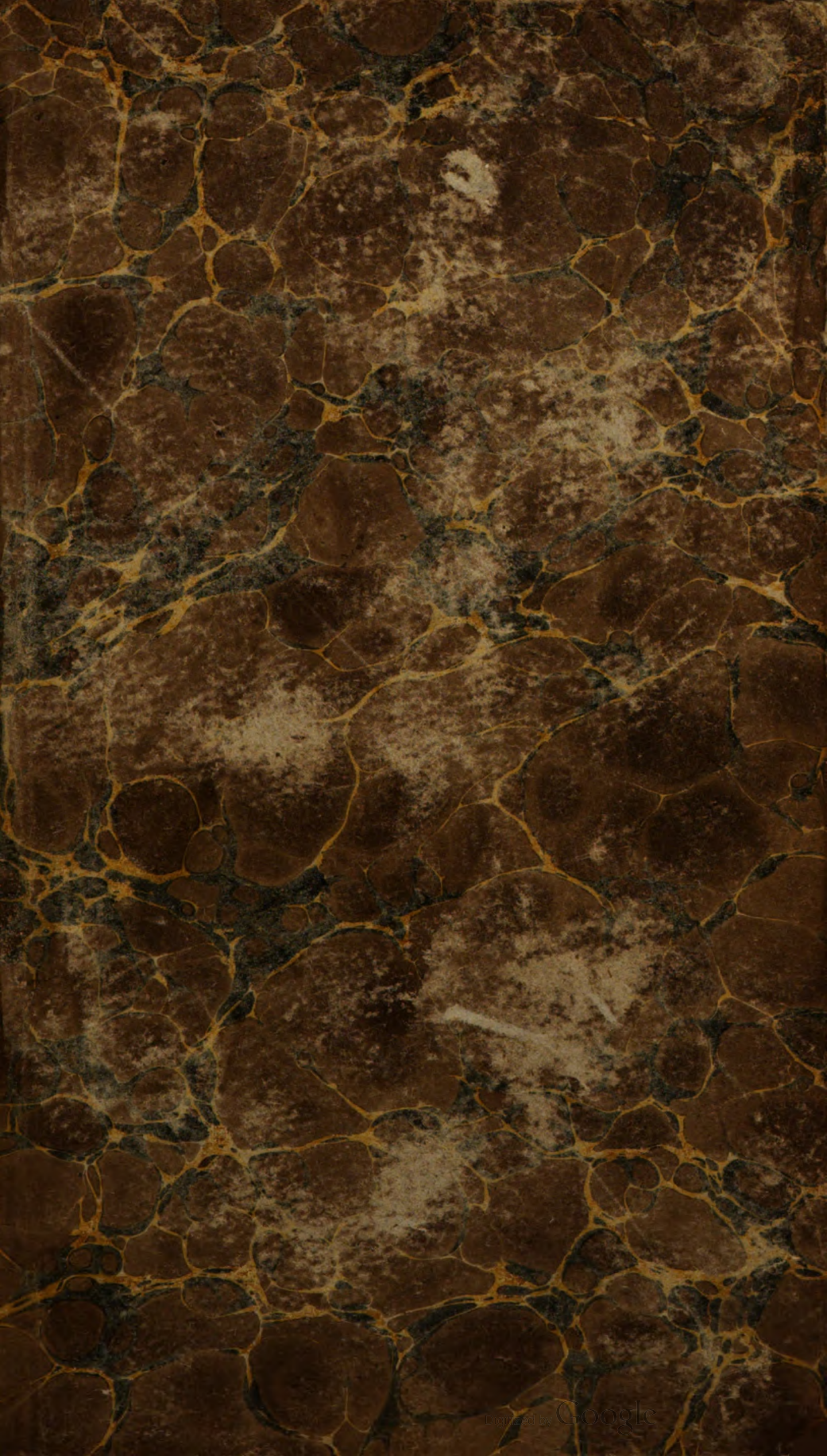
Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare 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>



DICTIONARIO

TECNICO

DI CASISTICA HORADA

CONFECCIONADO POR EL COMITE DE CASISTAS
DE LA ASOCIACION DE CASISTAS DE LA REPUBLICA ARGENTINA
EN CONCORDANCIA CON EL PLAN DE ESTUDIOS
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE BUENOS AIRES

EDITADO POR EL COMITE DE CASISTAS
DE LA ASOCIACION DE CASISTAS DE LA REPUBLICA ARGENTINA
EN CONCORDANCIA CON EL PLAN DE ESTUDIOS
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE BUENOS AIRES

1950

(Fascículo 1.º)

667

10
c
15

P10 VI
307/5

inv. 0727

DIZIONARIO

TEORICO-PRATICO

DI CASISTICA MORALE

8

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

MONSIEG. CAN. D.^R LUIGI MONTAN

IMP. REG. CENSORE, EC. EC.

TOMO OTTAVO

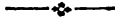
VENEZIA

COI TIPI DI GIUSEPPE ANTONELLI ED.

PREMIIATO CON MEDAGLIE D'ORO

1843

D A N N O



In quanto alla teoria, V. CONTRATTI. — *Restituzione.*

C A S O 4.°

Gregorio comanda a suo figlio Luigi di percuotere Lelio, in modo però di non ucciderlo, nè di recidergli qualche membro. Luigi oltrepassò i comandi del padre in modo da recar grave danno a Lelio. Domandasi se Gregorio sia obbligato ad un'intera compensazione ?

Secondo S. Tommaso : « *Quinque . . . semper obligant ad restitutionem. Primo jussio : quia ille qui jubet est principaliter movens. Unde ipse principaliter tenetur ad restituendum.* » 2, 2, q. 62, art. 7, in corp., ed Alessandro III, scrivendo al Vescovo di Exonia, così si esprime : « *Cum is committat vere, cujus auctoritate vel mandato delictum committi probatur.* » In c. *Mulieres* 6, §. 1, de *Sent. Excom.* Dal che si può dedurre che Gregorio è obbligato alla riparazione di tutti i danni provenienti dal delitto del di lui figlio Luigi.

Nè giova il dire che egli non aveva dato questo comando al figlio di uccidere o far grave danno a Lelio. Imperciocchè il comando datogli di percuotere fu iniquo, e perciò deve sottostare alla riparazione di tutti i danni che ne provennero. Così Bonifazio VIII in una Costituzione lasciò scritto : « *Is, qui mandat, aliquem verberari, licet expresse inhibeat, ne occidatur ullatenus, vel membro aliquo mutiletur, irregularis efficitur, si mandatarius, fines mandati excedens, mutilet, vel occidat, cum mandando in culpa fuerit, et hoc evenire posse debuerit cogitare.* » In c. *Is qui fn. de homicidio, etc.* PONTAS.

C A S O 2.°

Marcello, dopo aver dato ordine a Giulio di uccidere il cavallo di Cajo, se ne pente, e revoca il suo comando. Giulio però, stimando di far cosa grata a Marcello, non adempie la revoca dell'ordine, ed uccide il cavallo a Cajo. In questo caso deve forse Marcello pagare il cavallo di Cajo?

Quegli che dà ordine di far danno altrui, deve risarcire ai danni che derivano dal suo comando, quando però questo non sia stato revocato prima della esecuzione; perciocchè in questo caso avendo egli proibito di fare quanto aveva prima ordinato, proibì insieme di recar ingiuria altrui.

Da ciò adunque ne segue che Marcello, il quale revocò il suo ordine di uccidere il cavallo di Cajo, non è obbligato al risarcimento del danno che Cajo ricevette; ma ciò si addice a Giulio, il quale danneggiò Cajo senza volontà di Marcello, al quale non aveva diritto di pensare, che la sua azione sarebbe stata per riuscire piacevole, in quanto che aveva già avuto l'ordine in contrario, PONTAS.

C A S O 3.°

Anatolio si prestò a trasportar alcune robe fragili, come cristalli, specchi e simili di Leonzio, ed alcune di queste ne ruppe, sia per non avere avuta tutta la diligenza necessaria, sia per una avventurata caduta. È egli tenuto a ricompensare Leonzio del danno che ricevette?

Nel contratto di locazione, ha luogo sempre l'obbligazione di risarcire il danno proveniente non solo da una grave e notabil colpa, *lata culpa*; ma ancora da quella che dal diritto si dice *levis culpa*; anzi in alcuni casi, come in quelli in cui si pone Anatolio per una leggerissima colpa ha luogo l'obbligazione della riparazione; e niun risarcimento però egli è tenuto per un caso fortuito, come si è la inopinata caduta di Anatolio. Pertanto se Anatolio ruppe i cristalli cadendo accidentalmente, egli non è tenuto al risarcimento; ma hen-

si nel primo caso in cui non abbia usato tutta la possibile cautela. Questa nostra definizione è poi basata alla Legge, la quale così si esprime : « *Qui columnam transportandam conduxit, si ea, dum tollitur, aut portatur, aut reponitur, fracta sit, ita id periculum praestat, si qua ipsis, eorumque quorum opera uteretur, culpa acciderit. Culpa autem abest si omnia facta sunt, quae diligentissimus quisque observaturus fuisset.* » *L. Si merces 27, §. 7, ff. locat. conduct. l. 9, tit. 2.*

PONTAS.

C A S O 4.º

Albino, avendo ordinato a Corrado, uomo prudente e di sperimentata fedeltà, di ricondurre a Damiano un cavallo che gli aveva prestato, Corrado viene assalito per via dai ladri, i quali gli tolgono il cavallo. Domandasi se sia obbligato Albino a soddisfare Damiano del cavallo, sebbene senza sua colpa il furto sia avvenuto, ovvero se Damiano debba sottostare pazientemente al danno ricevuto ?

Albino non è obbligato alla soddisfazione del danno, perciocchè egli aveva usato ogni cautela affinchè il cavallo fosse ritornato a Damiano, e questo fu invece con violenza rapito a Corrado che doveva ricondurlo.

PONTAS.

C A S O 5.º

Aurelio prestò a Bernardo un mantello *sub titulo precarii*, cui per propria imprudenza dopo due giorni fu derubato. Aurelio ricerca da Bernardo il prezzo equivalente. Bernardo è forse obbligato ad esborsarcelo ?

Rispondo colle parole dell' Arcivescovo Palermitano : « *Eum, qui sub titulo precarii rem aliquam accepit, non teneri de illius damno praestando, nisi damnum istud ex ipsius dolo aut lata culpa provenerit.* »

Dal che ne segue che se il mantello fu tolto a Bernardo, non gli fu tolto se non per colpa leggera di lui, in quel senso che intendono le leggi egli non è obbligato nel foro della coscienza a rifondere Aurelio del prezzo di quello. E la ragione di ciò si è, prosegue il Palermitano, perchè : « *Precarius utendum conceditur quamdiu patitur, qui*

concessit. » In c. *Precar.* 3, de *precario*, *Decret. lib. 3, tit. 14*, e perciò a sè medesimo deve Aurelio imputare la colpa o la negligenza di Bernardo.

PONTAS.

C A S O 6.°

Lucio comette a Tizio la cura delle proprie faccende, e di verificare l' eredità di Mevio suo amico che si trova lontano per una lunga navigazione. Tizio riceve gratuitamente il mandato; ma dipoi trascura la cosa in modo, che a Mevio deriva il danno di 1000 lire. Tizio peccò forse per la sua negligenza, ed è obbligato a restituire a Mevio le 1000 lire?

Tizio senza dubbio peccò pella sua negligenza non eseguendo quanto aveva promesso, e perciò deve risarcire Mevio del danno che per questa gli ha recato. Imperciocchè, sebbene non abbia fatto alcuna stipulazione con Mevio, tuttavia per la promessa fatta a Lucio contrasse con lui una obbligazione secondo il dir della Legge: «*Mandatum inter nos contrahitur, si mea tantum gratia tibi mandem, sive aliena tantum . . . aliena tantum, veluti si tibi mandem, ut Titii negotia geras,* » L. *Mandatum* 2, ff. *mandati*. E perciò era tenuto ad aver quella medesima diligenza delle cose di Mevio, che avrebbe avuta se a Mevio stesso avesse fatta la promessa di custodire le cose di lui.

PONTAS.

C A S O 7.°

Draconzio dopo che ha assunta la procura fattagli da Clodio di trattare alcuni affari, stanco dalla molteplicità di questi, ne abbandonò del tutto la cura; così che Clodio n'ebbe il danno di 800 scudi, di cui ricerca ragione a Draconzio, il quale, se gli avesse significata la volontà di non più accudire agli affari suoi, si sarebbe rivolto ad altra persona, ned avrebbe sofferto un tal danno. Draconzio è forse obbligato anche in *foro conscientiae* al risarcimento di questo Danno?

Non apparisce donde non derivi a Draconzio l' obbligazione di

risarcire a questo danno. Imperciocchè sebbene quegli che intraprese l' ufficio di procuratore possa rinunciare al suo incarico, tuttavia fa di mestieri, 1. Che lasci la cosa in quello stato in cui il mandatario possa averne cura o per sè stesso, o per altri. « *Sicut autem liberum est mandatum non suscipere, dice la Legge, ita susceptum consummari oportet, nisi renuntiatum sit. Renuntiarì autem ita potest; ut integrum jus mandatori reservetur, vel per se, vel per alium eandem rem commode explicandi; aut si non, redundet in eum captio, qui mandatum suscepit.* » 2. Gl' incombe di rendere certo il mandante della sua cangiata volontà. « *Si vero intelligit, explere se id officium non posse, id ipsum dum primum poterit, debet mandatori nuntiare ut is, si velit, alterius opera utatur.* » *L. Si quis 27, §. 2, ff. mandati;* altrimenti è obbligato alla compensazione dei danni che ne derivano; poichè dimettendo la cura delle cose che deve fare senza renderlo avvertito, si giudica che egli operi con inganno e di mala fede. PONTAS.

C A S O 8.°

Aristide per bontà di animo intraprese la difesa di una causa di Claudio suo amico lontano, i cui beni erano stati senza giuste ragioni confiscati, e perciò gli conviene esborsare una somma, che gli poteva dare dell' utilità negoziandola. Ricercasi se Claudio è obbligato in coscienza, a pagare ad Aristide non solo l'esborso del denaro, ma anche a soddisfarlo dei danni che a lui avvennero da esborso tale?

Claudio deve soddisfare interamente Aristide per ambe le parti del Danno sofferto dal suo imprestito. Imperciocchè l'equità non permette che si apporti danno ad un qualche amico, il quale benignamente intraprese a trattare le cose dell' altro. PONTAS.

C A S O 9.°

Callistrato, ucciso premeditadamente Mederico, uomo molto esperto nell' arte sua e capace in essa così, che ritraeva dal suo lavoro non solo di che mantenere il padre, ma anche la moglie sua,

ed un figliuolo, che dopo la morte di lui si trovano ridotti alla mendicizia, si confessa di tale omicidio. Il confessore impone a Callistrato l'obbligo di prestare ai sopraccitati congiunti dell'ucciso gli alimenti. Callistrato ha facoltà bastanti per poterlo fare, tuttavia sostiene essere sufficiente il dar loro per una sola volta certa somma di danaro. Il confessore può forse imporgli l'obbligo di sostentarli secondo il loro stato, o ricusargli l'assoluzione ove non voglia sottoporsi a quest'obbligo ?

Quando taluno uccide volontariamente un altro è obbligato dinanzi a Dio al risarcimento dei mali seguiti dall'omicidio. Dunque Callistrato, il quale tolse al padre, alla moglie ed al figlio di Mederico il mezzo di ogni sostentamento col suo omicidio, è obbligato a ripararne i Danni non solo presenti, ma anche futuri. Dice Santo Antonino : « *Si interfectus sustentabat aliquas personas, ut Patrum, filios et hujusmodi, operibus manuum suarum, tenetur interfector omnibus illis ad tantum, quantum illis abstulit subsidii, propter occisionem ejus.* » 2 p., *Sum. Theol.* t. 3, c. 2, §. 2. Adunque se Callistrato ricusa di soddisfare ai danni provenienti dal suo omicidio, il confessore non può certamente assolverlo.

S. ANTONINO.

C A S O 10.°

Protasio, personaggio di alta nobiltà, non potendo trarre a suoi perversi desiderii Amalia giovane di nobile schiatta, vicina già al matrimonio con un suo pari, le recide il naso, e le cava un occhio, per cui non viene ricevuta in matrimonio. In questo caso Protasio è obbligato ad una qualche restituzione ?

Non avvi luogo a dubbio che se Amalia non può trovare uno sposo conforme al suo stato pella deformità cui fu ridotta, Protasio sia obbligato a ricompensarla del danno che le recò o coll'aggiungere del proprio alla dote di lei, od in qualunque altro modo possibile ; poichè egli fu veramente la causa del Danno che ad Amalia derivò. Ciò secondo la Decretale di Gregorio IX in *cap. Si culpa de injuriis, etc.*

PONTAS.

C A S O 11.º

Romano, condottiere di una nave carica di merci di proprietà di Girolamo e Basilio, conosce che senza l'ajuto di un esperto pilota non può entrare nel porto cui è indirizzato; pure, per risparmiare questa spesa, egli solo dirige la nave, e dà invece in uno scoglio per cui Girolamo e Basilio ebbero il danno di 1000 talleri. È Romano obbligato al risarcimento di questo danno?

Non avvi alcuna ragione per poter esimere Romano da questa obbligazione. Perciocchè ogni condottiero è obbligato al risarcimento del danno proveniente dalla sua inesperienza e mancanza d'industria secondo quella regola del Diritto: « *Imperitia culpas adnumeratur.* » Reg. 174. ff. de diversis. Pertanto Romano senza esperienza del luogo essendosi messo in mente di condurre in porto la nave, per cui abbisogna necessariamente di un esperto nocchiere, è obbligato alla restituzione del danno sofferto da Girolamo e Basilio per la sua imprudenza ed inesperienza. « *Si magister, sono parole della Legge, navis, sine gubernatore in flumen navem immiserit, et tempestate orta temperare non potuit, et navem perdiderit, viatores habebunt adversus eum ex locato actionem.* » Leg. Item 13, §. 2, ff. locati conducti.

PONTAS.

C A S O 12.º

Adriano al tempo della vendemia diede a Bertaldo alcuni recipienti che sapeva essere guasti e tarlati. Bertaldo vi pose dentro il vino, il quale tosto si corruppe, ed in buona quantità ne uscì fuori. Adriano peccò forse mortalmente, ed è obbligato a risarcire Bertaldo del Danno cui soggiacque per colpa sua?

Non si può dubitare che Adriano abbia in questo caso peccato mortalmente. Imperciocchè chi dà a pigione qualche cosa viziosa, è obbligato ad avvertire il conduttore del vizio che è congiunto alla cosa stessa, e si rende inutile all'uso cui deve servire. E perciò il danno che ne deriva al conduttore è tenuto a risarcire.

Così la pensa S. Antonino che riporta il seguente esempio.

• *Si locat rem vitiosam scienter, puta, domum ruinosam, vel equum claudicantem vel aliquid defectuosum; peccavit mortaliter, si inde secutum est, vel verisimiliter sequi poterat notabile damnum conductori: et tenetur ad satisfactionem de damno subsequuto . . . , et hoc, quando tale vitium . . . ignorabatur a conductore.* • Sant'Antonino, 2 part., Sum. Theol. tit. 1, c. 15, §. 9. PONTAS.

C A S O 15.

Ma se i recipienti dati a Bertaldo erano da Adriano creduti sani, è forse obbligato al risarcimento del danno? E se non è obbligato, a risarcirlo del danno, deve forse ricevere il prezzo conveniente per avergli dati i recipienti a pigione?

Rispondiamo. Se Adriano diede a pigione in buona fede i suoi recipienti a Bertaldo, con facoltà di poterne prima osservare se fossero o no convenienti all' uso che egli ne voleva fare, in quel caso non è obbligato al risarcimento del danno che Bertaldo soffrì; dimodochè Bertaldo deve incolpare sè stesso del danno che soffre. Tuttavia perchè questi recipienti non poterono servire all' uso cui erano destinati, Adriano non deve ripeterne la mercede stabilita con Bertaldo per la locazione.

Ma se per contrario Adriano diede i suoi recipienti come scervi da qualunque vizio e sani, in questo caso è obbligato alla restituzione del danno; poichè non doveva giammai dare altrui con un contratto di locazione una cosa per buona, mentre tale non era; senza prima accertarsene che era immune da ogni vizio e difetto. Sant'Antonino, 2 part., tit. 1, cap. 15, §. 6. PONTAS.

C A S O 14.

Vinebaldo, che ha abbastanza di che vivere secondo il proprio stato, essendo d' animo vile e venale, tutto il giorno va in traccia di chi lo soccorra con elemosine. In questo caso è egli obbligato ad una restituzione; ed in qual modo deve eseguirla?

Non si deve dubitare che Vinebaldo sia obbligato ad una resti-

luzione. Ed è chiara la ragione : imperocchè agli quanto ottenne, non lo ottenne, se non colla frode, poichè coloro che gli fecero elemosina si sarebbero certamente astenuti dal farla, ove avessero conosciuto che egli aveva abbastanza di che vivere, e che solo per una smoderata avarizia mendicava. Per lo che il Catechismo del Concilio di Trento dice che cotali mendicanti si devono avere per veri ladri : *« Furtum praeterea facere videntur qui fictis simulatisque verbis, quive fallaci mendicitate pecuniam extorquent, quorum eo gravius est peccatum, quod furtum mendacio cumulant. »* Par. 3 de 7, praeepto n. 17. Per lo che Vinebaldo è obbligato a dare ai veri poveri tutto ciò che egli fingendosi povero ottenne in elemosina. PONTAS.

C A S O 15.º

Marcolfo notajo per aver fatto uno istrumento non conforme alle leggi recò del danno a Giuliano. Per dover di coscienza gli incombe forse di compensarnelo ?

Al predetto notajo incombe per dover di coscienza *ex quasi delicta* di risarcire Giuliano *in integrum* del danno che gli ha recato. Perciocchè, siccome dice la Glossa, ognuno è obbligato a sapere quelle cose che appartengono al suo uffizio ; per lo che se fa un qualche illecito contratto per ignoranza, o senza osservare le prescrizioni delle leggi scrive un qualche istrumento, donde ne deriva danno altrui, egli è obbligato alla riparazione ; poichè non deve mescolarsi a trattar cose di cui versa nella ignoranza ; altrimenti per diritto si ritiene che egli voglia sottomettersi volentieri alla pena stabilita per questa mancanza. PONTAS.

C A S O 16.º

Palamede aveva un lupo che teneva con ogni riparo e cautela custodito. Un giorno rotti i ripari, e le barricate di ferro se ne andò nel gregge di Giuliano e molte pecore uccise. Palamede è forse obbligato a risarcire Giuliano del danno che ricevette dal suo lupo ?

Se il lupo fuggì senza alcuna colpa di Palamede, a questo non incombe di risarcire Giuliano del danno ricevuto nel gregge. Imper-

ciocchè, sebbene sia stabilito che il padrone di un qualche animale è obbligato a risarcire i danni che altri soffrono anche provenienti da leggerissima colpa ; pure non deve nello stesso modo giudicare di un animale feroce, che tenuto con tutta la possibile cautela rompe i ripari e fugge dalla custodia del suo padrone. E la ragione si è che quando egli infranse le barricate in cui era rinchiuso e fuggì, cessò di appartenere al padrone, e ritornò alla sua prima libertà. « *Cum vero evaserit custodiam nostram, et in libertatem naturalem se receperit, nostrum esse desinit,* » disse la Legge *Quod enim 3, §. 2, ff. de acquirendo rerum domin. l. 41, t. 1.* Adunque in questo caso Palamede non è obbligato allo risarcimento del danno. PONTAS.

C A S O 17.º

Insorto un incendio nella casa di Tizio, e dilatatosi grandemente, i vicini temendo di essere involti nella ruina abatterono l'abitazione di Tizio. Sono per questa operazione obbligati a risarcirlo del danno sofferto ?

No certamente ; poichè tali cose si deggiono considerare come eventi fortuiti del tutto ; il cui danno deve cadere soltanto sopra di quelli che ne danno motivo. PONTAS.

C A S O 18.º

Stefano ricevute avendo in buona fede varie monete di oro, che scadevano del peso stabilito, in buona fede le dà ad alcuni mercatanti, i quali anch' egli stimandole di giusto peso ad altri ancora le passano. Da questa cosa ne deriva nel nostro Stefano qualche obbligo di restituzione ?

Non pensiamo che a Stefano incomba verun obbligo di restituzione in questo caso, perciocchè l' uso comune porta un tacito consenso tanto per parte di quelli che le ricevono, quanto per parte di quelli che le esborsano ; secondo quella regola del diritto Romano : « *Nemo videtur fraudare eos qui sciunt et consentiunt.* » *L. Nemo 188, ff. de diver. reg. Juris antiq. lib. 50, tit. 17.* SAMBOUVE.

DANNO ED INTERESSE

Danno ed interesse secondo lo stile forense si chiamano le somme di denaro aggiudicate ad un creditore o ad un accusatore, od a qualunque altra persona che si lamenta di una ingiuria ricevuta dallo avversario, secondo queste parole della Legge: « *Ut damneris mihi, quanti interest mea. — Quanti res est, quanti adversarii interfuit.* » Per esempio il venditore che è tardo verso il compratore, il quale da questa tardanza di ricevere le cose comprate ne sente dei danni, gli deve pagare i danni ed interessi *pro rata detrimenti* che il compratore soffre da questa tardanza. « *Si res vendita non tradatur in id quod interest, agitur,* dice la Legge *Qui restituere jussus 68, ff. de rei vindicat. l. 6, tit. 1., hoc est quod rem habere interest emptoris.* » Un secondo esempio. Il venditore di una possessione dovendola consegnare al tempo stabilito invece ritarda per raccoglierne i frutti, deve dare al compratore il prezzo di quelli: « *Cum per venditionem sterit, quominus rem tradat, omnis utilitas emptoris in aestimationem venit, quae modo circa ipsam rem consistit,* come parla un'altra legge *Si sterilis 21, §. 3, ff. de actionibus empti et venditi.* » Un terzo esempio. Un uomo uccide un altro uomo, che colle sue fatiche manteneva la moglie ed i suoi figli, ovvero gli recide un braccio; egli deve essere obbligato a soddisfare l'offeso nei danni e negli interessi.

Tutti i Danni e gli interessi che più frequentemente accadono e che si dicono civili, onde distinguerli dalle altre pene che si chiamano criminali, si devono *in solidum* compensare, ed anche colla pena della carcere in una causa criminale.

Avvi differenza fra interesse, e Danno ed interesse. Interesse semplicemente si chiama quella indennizzazione di cui è obbligato il debitore verso il creditore per il danno che gli recò a cagione di un ritardo nei pagamenti oltre il tempo stabilito, ovvero quando il compratore differisce oltre il tempo le rate stabilite per una cosa comperata, per cui il venditore ne sente un qualche danno; o final-

mente quando un conduttore differisce al locatore il prezzo della cosa locata ; donde danno ne proviene al locatore.

Danni poi ed interessi si appellano tutte le altre indennizzazioni, qualunque sia il danno recato ; come, a cagion di esempio, quando il conduttore non fece le piccole riparazioni nella casa del locatore ; quando il tutore trascura l'amministrazione dei beni dei pupilli, ec., nei quali casi sono obbligati al riparo dei danni che ne derivano.

Avvi poi doppia questione da esaminare, dove trattasi di Danni ed interessi ; cioè la questione del fatto, in cui si ricerca la verità dell'accaduto ; e la questione del diritto, in cui si ricerca se sieno veramente Danni ed interessi, ed in qual modo debbasi pronunziar sentenza ; donde un'altra questione insorge, cioè di conoscere rettamente in che consistano i Danni e gli interessi, cioè qual somma sia obbligato a dare colui che recò il danno, e qual giudizio il giudice debba proferire di questi in ordine alla causa, alle conseguenze o prossime o remote, alle circostanze, tanto intorno alla compensazione reale ed attuale del danno che fu recato, quanto al lucro cessante, ovvero ancora intorno ai casi, in cui fuvvi l'inganno o la mala fede, o solamente ignoranza, inavvertenza, negligenza, o qualunque altra colpa che dicesi nel diritto *lieve* ; le quali cose tutte devono essere attentamente considerate dal giustissimo giudice.

Giova ancora osservare esservi alcuni casi, in cui il reo non viene esentato dall'obbligo del Danno e dell'interesse sebbene abbia operato in buona fede, e non abbia commesso alcuna colpa. Sono queste le principali regole importanti a sapersi intorno a tale argomento, secondo il sentire ed il ragionare della Legge.

C A S O 4.°

Bernardo comprò da Floriano sei pecore infette da contagio, e le unì al suo gregge. Nel giorno appresso queste non solamente morirono, ma ancora comunicarono il contagio alle altre a cui furono unite, di modo che di queste venti ne perirono ; per la qual cosa Bernardo ricerca da Floriano un'intera compensazione. Floriano è forse obbligato a risarcirlo di tutte le pecore che gli perirono ?

Se Floriano operò in buona fede, cioè se vendette le sei pecore ignorando che fossero attaccate da morbo contagioso, è obbligato unicamente a risarcire Bernardo delle sei pecore morte. Se poi era a cognizione del contagio delle pecore vendute, e non avvertì Bernardo, ovvero la sua ignoranza era crassa e colpevole, allora è tenuto al risarcimento di tutto il danno che Bernardo soffrì. « *Si culpa tua datum est damnum, vel injuria irrogata, dice Gregorio IX, aut haec imperitia tua sive negligentia evenerunt; jure super his satisfacere te oportet. Nec ignorantia te excusat, si scire debuisti, ex facto tuo injuriam verisimiliter posse contingere, vel jacturam.* » *In cap. si culpa fit de injur. et damno dato l. 5, tit. 36.*

PONTAS.

C A S O 2.º

Arturo architetto fece un contratto con Alessandro di edificargli un palazzo col patto d'impiegare dodici operai per ogni giorno, e di darlo compiuto entro lo spazio di quattro mesi, coll'obbligo di risarcirlo nei danni ed interessi, se al termine dei quattro mesi l'opera non è compiuta. Usata tutta la possibile diligenza ed impiegati i dodici operai giornalieri, Arturo non termina il lavoro se non dopo un mese. Alessandro può in questo caso ripetere da Arturo per diritto l'indennizzazione dei Danni e degli interessi?

Stimiamo che no. Imperciocchè non potendo per colpa di Alessandro terminare il lavoro, gli deve concedere un tempo necessario per il termine del lavoro, nè deve per questo ritardo ricercare alcun compenso di Danni ed interessi, sebbene siavi il patto fra loro; poichè niuno è obbligato a cose impossibili. « *In operis locatione erat dictum, antequam diem effici deberet. Deinde si ita factum non est quanti locatoris interfuisset, tantam pecuniam conductor promiserat. Eatenus eam obligationem contrahi puto, quatenus vir bonus de spatio temporis aestimasset: quia id actum apparet esse, ut eo spatio absolveretur sine quo fieri non possit.* » *Leg. Insulam 58, §. 1, ff. locati conducti lib. 19, tit. 2.*

Generalmente parlando devesi però avvertire che se vien promesso per un dato giorno un'opera che non può soffrire ritardo, e

quegli che l' ha promessa non può condurla ad effetto, allora è obbligato al risarcimento dei Danni e degli interessi che derivano da questo ritardo ; secondo le parole del pontefice Gregorio XI citate nel caso primo.

PONTAS.

C A S O 3.º

Renato avendo comprata da Arnaldo una casa, la ridusse in uno stato migliore, vi fece delle aggiunte, e l' adornò di pitture, quando Antonio fece constare ch' era sua, e discacciò Renato da quella. Per lo che Renato domanda il risarcimento dei danni da Arnaldo. Ricerchasi se Arnaldo sia obbligato a risarcire Renato di tutti i danni ed interessi ?

Se Arnaldo fu venditore in buona fede e poteva presumere di aver venduta a Renato la casa con diritto, allora è obbligato a ritornare a Renato le spese di evizione. 1. Perchè ogni creditore promettendo naturalmente per la cosa venduta, così Arnaldo doveva rendere invalida la petizione di Antonio: 2. E' obbligato a restituire anche il prezzo di vendita al compratore. 3. È obbligato verso Renato a tutti i danni ed interessi. « *Evicta re*, dice la Legge, *ex-empto actio, non ad pretium dumtaxat recipiendum, sed ad id quod interest competit.* » *Leg. Evicta 70, ff. de evictionibus, etc. l. 21, tit. 2.*

Ma se Arnaldo fu venditore di mala fede, egli è certo che allora è obbligato a risarcire Renato di tutte le spese fatte superflualmente nell' adornarla di pitture ed altre simili cose, stando nella buona fede che sua propriamente fosse la casa. Sono queste le parole dei Digesti : « *In omnibus tamen his casibus, si sciens quis alienum vendiderit, omni modo teneri debet.* » *Leg. Idque 45, §. 1, de action. empti. et vend. l. 29, tit. 1.* E la ragione è poichè sebbene avesse potuto ignorare le spese future, tuttavia non doveva ignorare che nella sua vendita era compreso ogni male futuro.

PONTAS.

CASO 4.°

Graziano, dopo otto giorni da che aveva lasciata in testamento una villa a Claudio, la quale era stata data a pigione a Giuliano, morì. Ricercasi, 1. Se Claudio possa discacciare Giuliano dalla possessione? 2. Se Giuliano discacciato dalla possessione possa ripetere dagli eredi di Graziano i danni e gli interessi?

Alla prima questione rispondiamo, che Claudio legatario non è obbligato al contratto di locazione, per cui Giuliano aveva avuta a pigione la villa del testatore. Imperciocchè cangiato padrone cessa il contratto di locazione. Per tanto al legatario non meno che al compratore appartenendo il dominio; in ciò non è obbligato ad osservare il contratto del testatore.

Così pure alla seconda questione rispondiamo, che Giuliano conduttore discacciato dal podere da Claudio legatario può a tutto diritto ripetere i Danni e gli interessi dall'erede di Graziano. « *Qui fundum colendum in plures annos locaverat, decessit et eum fundum locavit.* Sono parole della Legge *Qui fundum* 32, ff. *locati conducti*. *Cassius negavit posse cogi colonum ut eum fundum coleret; quia nihil heredis interesset. Quod si colere vellet colere, et ab eo cui legatus esset fundus prohiberetur, cum herede actionem colonum habere, et hoc detrimentum ad heredem pertinere.*

PONTAS.

DATARIA. Vedi DISPENSE.

DEBITO

Dei debiti altri sono attivi, altri passivi. Col nome di Debito attivo s' intende ciò che è altrui dovuto. Col nome di debito passivo s' intende quel Debito, per cui taluno è altrui obbligato.

Si divide anche il Debito in personale o mobile, in reale e misto, ossia reale insieme e personale. Onde una triplice azione si distingue che compete al creditore verso il debitore.

La prima è l'azione personale, per cui si litiga onde ottenere una sentenza contro la persona del debitore.

La seconda è l'azione reale, per cui si esige il pagamento del Debito.

La terza è l'azione mista, cioè parte personale, e parte reale.

Di più i debiti son di due generi: certi ed incerti: certi son quelli di cui è noto il creditore, incerti quelli il cui creditore è ignoto.

Altri sono ipotecarii, cioè per la cui estinzione si è fatta una iscrizione sopra un fondo: altri si addimandano chirografarii, cioè che con una semplice carta sono dal debitore confessati. Altri sono da pagarsi in un tempo stabilito; altri secondo la volontà del debitore.

Finalmente dei debiti, altri sono naturali, altri civili.

I debiti possono venir pagati o coll'esborso del danaro dovuto, o colla remissione, o volontario dono del creditore, o colla compensazione, ed alcune volte taluno vien liberato da un debito per un caso puramente fortuito, che avviene senza colpa del debitore, per cui si rende immune dal Debito; come nel caso di una inondazione, di una gragnuola, di una guerra che estermia il fondo sopra cui il Debito esiste.

In fine dove si tratta di anzianità dei creditori, ognuno deve stare alle regole e leggi del regno; quando poi i creditori sono eguali, devesi aver riguardo all'equità e necessità dei creditori; od almeno pagare i più vecchi debiti, ed anteporre i certi agli incerti. Così dalle Leggi discorresi sopra questa materia.

C A S O 1.°

Fabricio pupillo prese a mutuo da Giacomo 300 lire senza l'assenso del suo tutore. Non è forse tenuto di ritornare a Giacomo, che ne lo conosce minore, il danaro ricevuto?

Secondo le leggi civili, Fabricio non è tenuto alla restituzione; poichè Giacomo, secondo queste, dando il danaro a Fabricio minorenni si assoggettò alla perdita delle 300 lire imprestate.

Che se Fabricio col mezzo di questo denaro divenne più dovizioso, allora è obbligato alla restituzione, alla quale pensiamo pure ch' ei sia obbligato secondo la legge naturale.

Per conoscere pertanto la differenza di amendue i casi conviene sapere, esistere una duplice obbligazione, l'una civile, l'altra naturale; la prima delle quali è appoggiata sulle leggi del principe che non obbliga il pupillo alla soddisfazione dei suoi debiti; la seconda sulla equità naturale ch' esige che ognuno soddisfi ai suoi obblighi.

PONTAS.

C A S O 2.º

Prospero deve a Dionisio 2000 lire; e conoscendo che il suo creditore consumerebbe questa somma nel giuoco, nega di ritornargliela. Può egli negargliela?

Prospero non è tenuto alla restituzione delle 2000 lire a Dionisio, mentre egli è certo moralmente che le consumerebbe in usi malvagi. E la ragione si è che il pagamento del debito, e la restituzione di una somma deve aver di mira l'utilità del creditore; lo che non ha luogo, quando la restituzione ritorna al creditore nociva. « *Quando res restituenda est, dice S. Tommaso, apparet esse graviter nociva ei, cui restitutio facienda est, vel alteri; non ei debet tunc restitui: quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus, cui restituitur; omnia enim quae possidentur, sub ratione utilis cadunt.* S. Tommaso, 2, 2, qu. 62, art. 5, ad. 1.

C A S O 3.º

Ennio si ritenne 2000 lire che appartenevano a suo fratello; il quale essendo prodigo, dilapidò un amplissimo patrimonio, riducendo alla somma miseria due suoi figli. Si domanda se Ennio possa ritenersi le 2000 lire per alimentare i figli di suo fratello; oppure se debba ritornarle al fratello medesimo.

Stimiamo che Ennio non possa astenersi dalla restituzione delle 2000 lire al fratello. Imperciocchè questi essendo ridotto alla somma povertà non può venire abbandonato nè da Ennio nè da quelli

cui domanda assistenza. E' appoggiata questa decisione alla dottrina di S. Tommaso 2. 2., qu. 32, art. 5, ad. 3.

C A S O 4.°

Evandro deve a Mevio 100 lire. Egli conosce che Mevio una egual somma deve a Servio. Evandro dà a Servio le 100 lire. Con ciò si libera egli dalla obbligazione verso Mevio?

Non s' appartiene al debitore pagare i debiti del creditore, al quale solamente è obbligato di ritornare quanto gli deve; tuttavia è certo nel caso proposto che Evandro non è obbligato di ritornare a Mevio le cento lire che per lui pagò a Servio. La ragione si è perchè il diritto di Servio sopra Mevio debitore Evandro lo acquistò pagando una egual somma dovuta da Mevio, e tolse così la sua obbligazione verso Mevio. Cabassuzio. *Jur. Can. theor. et prax., lib. 6, c. 22, n. 1.*

C A S O 5.

Norberto avvocato deve a Nicandro mille lire, le quali più volte gli furono domandate, ma indarno. Norberto si discolpa di non trovarsi nel caso di poterne fare la restituzione, e minaccia inoltre Nicandro di aggravarlo in diritto di molte spese. Ma temendo Nicandro di litigare con uno avvocato, nè conoscendo le facoltà di lui, gli propone di fargli dono di 500 lire, se le altre 700 pagasse. Norberto accetta la proposizione e paga le 700 lire soltanto. Si domanda se Norberto in coscienza sia libero dal pagamento delle lire trecento?

Egli è certo che quando il creditore condonò il debito od in parte o totalmente, il debitore è libero da ogni obbligo tanto nel foro interno che nell'esterno; ma a ciò si ricerca che la condonazione sia libera, ned estorta da alcun timore od inganno dal debitore, come consta da questa regola di Innocenzo III. *Quae vi, metusve causa fiunt, carere debent robore firmitatis.* In cap. *ad audientiam* 4 de *ii quae vi, metusve causa fiunt, lib. 1, tit. 48*, e detta altra *Fraus et dolus cuiquam patrocinari non debent.* In cap. *ad nostram* 5 de *emt. et vend., lib. 5, tit. 17.*

Ciò poi non avvenne nel caso nostro. Imperciocchè: 1. Avvi inganno da parte di Norberto, che potendo finge di non avere con che pagare le mille lire. 2. Avvi timore dalla parte di Nicandro che è minacciato da Norberto avvocato di molte spese in una lite ove la imprendesse contro di se. Donde ne segue che la donazione delle 300 lire non fu libera; e che perciò a Norberto rimane l'obbligo in coscienza di pagare l'intera somma delle mille lire che aveva ricevute.

PONTAS.

C A S O 6.º

Tizio, per non decadere dal suo stato, non solo non paga i debiti vecchi, ma ne fa dei nuovi. Cercasi se operi lecitamente.

Sebbene sia lecito il differire il pagamento dei debiti già contratti, quando cioè vi sia il pericolo di decadere da uno stato giustamente acquistato, e quando nulla si spenda e consumi in cose superflue, e non sovrasti ai creditori alcun danno notevole; tuttavia non è mai lecito l'aggiungere dei nuovi debiti ai vecchi, nemmen per motivo di non decadere dalla propria condizione. Diffatti un tal modo di agire non è lo stesso che togliere la roba altrui senza poterla restituire, anzi con cognizione perfetta ed evidente di non poter più restituirla? Ciò pertanto è un operare contro la volontà del padrone, il quale se sapesse la cosa non vi acconsentirebbe, presumendosi sempre e con ragione, che nessuno voglia perdere il suo. Se poi non è lecito il togliere l'altrui roba se non nel caso dell'ultima necessità, come consta dalla condanna della proposizione 36, la qual necessità non è quella di conservare il decoro del proprio stato; egli è fuor di dubbio, che per questa ragione non è lecito l'aggiungere debiti a debiti. Così il Layman, *L. 3, tract. 2, cap. 12*, il Delugo *disp. 21, num. 6*, il Cardena *part. 3, disp. 23, num. 36*. SCARPAZZA.

C A S O 7.º

Un villano sa di certo di aver contratto un debito, ma non sa se abbia soddisfatto il creditore ora morto, e pensa di non pagare, perchè è per lui cosa dubbiosa se sia o no debitore. Vale questa dottrina?

Non è dottrina che sia sana. Imperciocchè se il debito è certo, ed il pagamento è incerto, vuole la ragione, che nei dubbj abbia a preferirsi sempre ciò ch'è certo a quello ch'è incerto, e per conseguenza il possesso sta pel debito, nè può egli chiamarsi esente dal soddisfarlo, in quella guisa appunto, che chi avesse fatto un voto, od avesse l'obbligo di recitare l'uffizio divino dovrebbe adempiere il voto, e recitare l'uffizio qualora dubitasse e non fosse certo di averlo soddisfatto. Nè si dica che nel dubbio è migliore la condizione del possidente; perciocchè anzi da questo principio si deduce, che il villano è tenuto a pagare il debito, stando come si è detto la ragion del possesso a favore dell'obbligo certamente contratto. Ma, e non potrebbe il villano pagare il debito per metà? No, quando non sia certo del pagamento fatto di qualche porzione, come contro il Layman dimostra il Merolla, *disp. 3, de consc. c. 3, dub. 1, num. 65*. La possessione sta sempre a favore del debito totale, e dell'intero debito, e conseguentemente il villano non può esimersi dal pagarlo interamente, come, per servirmi dell'esposta parità, sarebbe tenuto al totale adempimento del voto, ed alla recita di tutte le ore canoniche quegli che avendo l'obbligo di recitarle o di adempiere un voto, fosse in dubbio di aver soddisfatto, ed allora potrebbe omettere quella parte quando fosse certo di aver a quella supplito. Veggasi il Merolla nel luogo citato.

SCARPAZZA.

C A S O 8.º

Sempronio può pagare l'intero suo debito, ma perchè ricava dal suo denaro qualche lucro, vuol pagare un poco alla volta. Cercasi se il confessore debba assolverlo?

Non può assolverlo quando non vi sia il consenso del creditore. Posta difatto in lui la possibilità di pagare l'intero debito, ed essendo passato il termine fissato al pagamento, egli è tenuto a soddisfare interamente il creditore. Ciò reclama il termine prefisso, e tutte le leggi lo vogliono, accusando d'ingiustizia colui, che detrae alcuna cosa all'intero pagamento, poichè tutto quello che si ritiene, egli se lo ritiene contro il diritto naturale, e contro la perfetta uguaglianza voluta dalla giustizia. Sempronio adunque è violatore della giusti-

zia commutativa, della legge naturale e di tutte le altre leggi. Persistendo quindi in non voler pagare l'intero suo debito contro l'assenso del creditore, non può essere assolto. Così insegnano molti Teologi, e specialmente Bartolommeo di S. Fausto, *de rest. in gen. disp. 4, q. 202*, ed il P. Concina, *de jus. et jur. lib. 11, dist. 11, de restit. cap. 2, q. 7*.

Ma Sempronio differisce l'intero pagamento per ritrar qualche lucro dal suo denaro. Che giova mai questo? È lecito arricchirsi colla roba altrui? Può il ladro ritenersi per un tempo notabile una somma di denaro che ha rubata? Il comodo che deriva dal ritenere l'altrui denaro contro la volontà del padrone, non è mai un giusto motivo per differire o totalmente od in parte il pagamento. Fra i Teologi così anche il Collet, il quale nel *cap. 3, de restit. art. 5, q. 9*, eccettua il caso, in cui Sempronio avesse altri debiti, nè potesse pagarli se non col trarre lucro dal denaro che ritiene, e ciò perchè in tale circostanza il creditore è tenuto non per dover di giustizia, ma per dover di carità, potendo farlo senz'incomodo, a concedergli la dilazione.

Se però vi fosse il consenso almen tacito del creditore, Sempronio può essere assolto. Imperciocchè siccome il creditore può rimettergli tutto il debito, così può accordargli, che lo paghi un poco alla volta. Potrebbe eziandio essere assolto allora, che pagando l'intero debito dovesse sottostare ad un danno assai grave, e pagando un poco alla volta non soffrisse che un danno leggiero, oppure nessun danno. Così insegnano i Dottori, perchè in questa ipotesi egli è nella morale impossibilità di soddisfare il suo creditore. SCARPAZZA.

C A S O 9.º

Un creditore di Francesco, vedendo di non poter riscuotere il suo credito, per disperazione glielo rimette in parte, purchè paghi tosto il rimanente. Cercasi se Francesco ciò soltanto pagando sia sicuro in coscienza?

Se la dilazione di Francesco nell'eseguire il pagamento derivò da mera impotenza, egli può stare tranquillo contando soltanto la

somma richiesta dal creditore, ma non così se ha dilazionato il pagamento colpevolmente. La ragione della prima parte è evidente, perchè non potendo Francesco pagare, è scusato da colpa se dilaziona, ed acconsentendo il creditore di piena sua volontà alla diminuzione del debito, può farlo, e se lo fa è volontaria la sua rinunzia sforzata da una causa, della quale il debitore non ha colpa. Ma e può dirsi lo stesso quando il debitore stancheggia colpevolmente il creditore, o si finge fisicamente, oppur moralmente impotente al pagamento di tutta la somma quando in verità può pagarla? No senza dubbio, perchè in tale ipotesi la remissione di parte del debito non deriva dalla libera volontà del creditore, ma bensì è forzata ed estorta, ed accordata soltanto per non perdere tutto, e per risparmiarsi delle brighe moleste.

SCARPAZZA.

C A S O 10.°

Flaviano, costretto a dichiararsi fallito, lasciati gli altri creditori paga un solo d' essi, ch' è suo intrinseco amico. Si domanda, se questi, non avendo alcun diritto a tale preferenza, debba restituire il denaro ricevuto ai creditori, che hanno per legge ad essere preferiti?

Non può Flaviano preferire il suo amico per un motivo di amicizia, e può soltanto preferirlo nel caso, in cui il suo credito fosse stato giudicato anteriormente a quelli degli altri creditori, dicendo le Leggi, che deve essere preferito quegli, che con maggior diligenza ripete il suo: « *Vigilantibus jura subveniunt.* » Ad eccezione di questo caso non può dunque Flaviano far questa grazia all' amico, e nemmeno allora che sperasse in questo modo di procurarsi in lui un rifugio alle sue miserie, perchè ciò sarebbe una manifesta lesione dell' altrui diritto. Ma e l' amico ch' ebbe il suo credito da Flaviano è tenuto a restituire? Non sarebbe tenuto se il credito dovesse essere preferito, oppure se il credito derivasse da un semplice titolo gratuito, ma lo è sempre non essendo il suo credito nè da preferirsi, nè derivando da un semplice prestito. La ragione si è, perchè tutti i creditori di un fallito, devono avere il suo pro rata, e Flaviano non ha la facoltà di pagare anteriormente al fallimento un creditore per ispogliare gli altri di quello che possono conseguire secondo la som-

ma del creditore. Quindi è, che il Clero Gallicano nel 1700 con ragione ha condannata la seguente proposizione: « *Etiam si donatario perspectum sit bona tibi donata a quopiam ea mente, ut creditores frustrentur, non tenetur restituere, nisi cum donationem suaserit, vel ad eam induxerit.* »

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 11.°

Filippo per averè scialacquato si trova pieno di debiti, nè trova chi gli dia cosa alcuna se non ha alla mano pronto contante. Tra i suoi creditori ve n' ha uno, che più non si ricorda il suo credito, e gli altri sono bisognosi al pari di lui. Ricerca, 1. Se la dimenticanza del debito lo scusi dal pagarlo? 2. Quando la miseria sia un giusto titolo, per differire il pagamento? 3. Se lo sia la necessità quando sia eguale a quella del creditore?

Al 1. Se il dimenticarsi di aver un credito fosse lo stesso, che condonarlo, non vi sarebbe alcun dubbio per inferire, che data quest'ipotesi, sarebbe scusato il debitore dal soddisfare il suo debito. Ma diversa è la cosa, e basta che il debitore rammenti di aver un debito, ch' egli è tenuto a pagarlo al creditore se lo ricorda, e se non lo ricorda dispensando ai poveri quel denaro. Nè dica Filippo, che se il suo creditore ricordasse il suo debito, glielo condonerebbe attesa la sua impotenza, perchè assai diverso è il discorso tra il farebbe ed il fa, ed il condonerebbe e lo condona. Nei patti non si riguarda la volontà condizionale, ma l'attuale, e quindi la dimenticanza nel creditore non iscusava il debitore dal pagarlo.

Al 2. La miseria è un titolo giusto per differire il pagamento: 1. quando è estrema, ossia quando corre pericolo la propria vita, perchè in tal caso tutto in quanto all'uso diviene comune: 2. quando ne deriva una grave necessità, od un'impotenza morale, perchè in questa circostanza si può ragionevolmente presumere, che il creditore vi presti il suo assenso, in forza che in una tale necessità chiunque è tenuto ad aiutare il suo prossimo. Se dunque la miseria di Filippo è estrema, e se egli per pagar subito dovesse vendere la casa, o qualche terra che gli fosse rimasta per un prezzo minore del giusto, o dovesse decadere dal suo stato; in questi ed in altri somiglianti

casi potrebbe differire il pagamento dei suoi debiti, limitandosi però nelle spese per la conservazione di sè, e del suo stato al puro necessario.

Al 3. Se la necessità è una mera impossibilità, egli è certo, che il creditore che si trova nella stessa necessità non ha alcun diritto a riavere il suo. Se poi non è tale, ma è una qualunque altra necessità pari nel creditore e nel debitore, deve Filippo restituire, ed allora specialmente che il suo debito deriva da delitto. La ragione insegna, che devesi liberare da tale necessità piuttosto l'innocente, che il reo. Nè qui ha luogo la condizione del possidente ch'è migliore di quella di chi deve avere. Imperciocchè se proviene la necessità dal delitto quand'anche questa fosse estrema, è più giusto ch'abbia la morte il reo in confronto dell'innocente. Che se il debitore avesse figliuoli od altri da ridurre a questo estremo, questi innocenti potrebbero ritrovar compassione presso il creditore ridotto all'estrema necessità.

SCARPAZZA.

C A S O 12.°

Aurelio fu ingiuriato e danneggiato da Antonio, e da tre altre persone insieme con lui. Egli condona ad Antonio e l'ingiuria ed il danno, ed agli altri tre rimette soltanto l'ingiuria per non danneggiare di troppo la sua famiglia. Questi però credono che sia loro rimesso anche il debito come ad Antonio, e non restituiscono con grave danno di Aurelio. Cercasi: 1. Se abbiano ragione di non pagare? 2. Se debbano risarcire anche il danno sofferto per la dilazione del pagamento?

Al 1. Aurelio come padrone delle cose sue può donarle a chi vuole, nè per una sua donazione può altri pretendere di aver una simile cortesia. Per conoscere nullameno se le persone che lo hanno danneggiato siano tenute a restituire dopo che Aurelio ha condonato il danno ricevuto da Antonio, convien osservare se Antonio sia stato la causa principale del danno. In questo caso la condonazione fatta ad Antonio scioglierebbe gli altri dal debito di restituzione, perchè sciolto il principale autore del debito, sciolti sono parimenti quelli che furono causa accessoria. Ma se Antonio non fu il principale auto-

re del danno, ma tutti furono insieme di ugual causa, allora il favore accordato ad Antonio non passa agli altri, perchè ognuno indipendentemente dagli altri è tenuto a restituire. Lo stesso dir si dovrebbe, se Antonio fosse stato causa accessoria, e gli altri tre fossero stati cause principali. Non vale dunque in questa seconda ipotesi la ragione che adducono per non pagare.

Al 2. Non v' ha dubbio, che dovendo le tre persone pagare, non debbano altresì compensare Aurelio del danno che ha sofferto per la tardanza, con cui si sono prestati al pagamento, altrimenti non lo restituirebbero nello stato dal quale ingiustamente lo hanno tolto. E ciò non ha luogo solamente in quei debiti, che dipendono da un delitto, ma ben anche in quelli che nascono dai contratti, quando il debitore è colpevolmente moroso, poichè se non v' ha colpa non accresce per questo conto il debito secondo la regola 41, del diritto in 6. « *Imputari non debet ei, per quem non stat si non faciat, quod per eum fuerat faciendum.* » Questa distinzione finalmente di tardanza colpevole ed incolpevole, secondo il Collet, *de jur. cap. 3, art. 4, q. XI*, non si ammette nei debiti, che provengono da delitto, e quindi le tre persone che hanno danneggiato Aurelio, devono soddisfarlo anche dei danni, ch' egli ha sofferto per la dilazione, che hanno avuto in pagarlo, quand' anche non abbiano potuto senza colpa prestarsi al pagamento.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 13.°

Pancrazio, uomo crudele nell' esigere i suoi crediti, e restio nel pagar ciò che deve, cade gravemente infermo, fa la sua confessione, ed il confessore ricusa di assolverlo perchè non vuole restituire nè ordinare che sia subito restituito, dicendo che restituiranno i suoi eredi. È peccato l' esigere con crudeltà i crediti? Si porta bene il confessore negando anche in punto di morte l' assoluzione? Quando si deve assolvere chi promette di pagare?

Pancrazio è un ricco avaro prepotente, del quale direbbe Publio Mimo: « *Nil recte facit, nisi cum moritur.* » Qual peccato sia la sua crudeltà nell' esigere i crediti è facile il conoscerlo da quanto G. C. dice in S. Matteo 19, di quel servo, che sebbene il suo padrone

gli avesse condonato il suo debito, tuttavia abbattutosi in altro servo, nè potendo esso niente ottenere colle preghiere lo fece mettere in carcere finchè avesse pagato tutto il debito. La pena con cui il padrone punì il servo per avere così male trattato il suo compagno, dimostra ad evidenza il peccato di chi esige con crudeltà i crediti specialmente della povera gente, cui talora il toglier quel poco che ha, è lo stesso che succhiarle il sangue.

Sembra poi dura ed aspra a primo aspetto la condotta del confessore, ma come può fare altrimenti? Se nessun confessore oserà di assolvere un moribondo che non vuole discacciare dalla sua casa la concubina, sebbene ne dia gli ordini ai suoi eredi di discacciarla dopo la sua morte; per egual ragione non deve assolvere quegli che vuol ritenere il denaro dei poveri, delle vedove, dei mercanti, dei mercenarj. Se chi non vuole allontanare la concubina dimostra una cattiva disposizione di animo, perchè vuole rimanere nel pericolo di peccare, non dovrem dire, ch'è indisposto, e che vuole ritenere il suo affetto al denaro quegli che ricusa di restituire? Sentasi a questo proposito S. Tommaso di Villanova, *serm. 6, post. 4 Dom. Quadr.* « *Prius ergo vadat, et concubinam a domo pellat, pecuniam alienam restituat, contractus usurarios rumpat veniam petat, et tunc ad confessionem redeat, ut absolvatur. Hic rectus est ordo. Hic in Lazari suscitatione a Domino servatus est. Hunc ordinem ne transgrediaris.* » Quindi verso i confessori così prosiegue: « *O medice, cur foetentem solvis? Cur indigno veniam promittis? Cur cui absolutionis beneficium exhibeas, non discernis?* » Zaccheo il Pubblicano per mostrare la vera conversione, « *si aliquem defraudavi, dice, reddo quadruplum.* » Qual contrizione dunque può esservi in Pancrazio? Ah che pur troppo s'avvera nei ricchi di tal sorta la sentenza del Redentore: « *Impossibile est divitem intrare in regnum coelorum.* »

Ma Pancrazio promette di pagar col mezzo de' suoi eredi. Ma queste promesse si possono ammettere? No. Sono ammissibili tali promesse quando il debitore è impotente, quando abbia tutte le necessarie disposizioni, e prometta di restituire subito che sarà cessata la sua impotenza. Ma ciò non avviene a Pancrazio. Dunque non deve essere assolto Pancrazio. Se fosse ben disposto, dovrebbe incominciare

il pagamento a costo di qualche suo incomodo, e, generalmente parlando, quelli che si accostano per confessarsi senza aver prima soddisfatti i loro debiti danno indizio di non essere disposti, perchè chi è veramente pentito comincia a soddisfare i doveri di giustizia, Inoltre la dilazione al pagamento contro la volontà di quello cui devono pagare i debiti, è un delitto attuale, quando può farlo sebbene con qualch'incomodo. Così insegna S. Carlo Borromeo nel primo Concilio di Milano, seguito dai migliori Teologi.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 14.°

Muore un marito, e non lascia altro che debiti da lui contratti per alimentare la moglie e la famiglia. Cercasi se la moglie sia tenuta a pagargli colla sua dote ?

Due sono su questo punto le opinioni dei Teologi. La prima sostiene che sia obbligata, quando il marito era povero al tempo, in cui ha fatto i debiti per alimentare la moglie, perchè nel tempo di povertà il marito non è tenuto ad alimentare la moglie, ma bensì la moglie il marito co' suoi beni dotali. Qual cosa infatti più sconvenevole e contraria alla natura quanto quella che due persone unite insieme con vincoli sì stretti come sono quei del matrimonio, non abbiano ad ajutarsi scambievolmente ? Dunque nel nostro caso i debiti contratti nello stato di povertà ridondano in vantaggio della moglie, che in luogo di pagare ha salvato il suo. Non così deve dirsi nell'ipotesi che i debiti siano dal matrimonio contratti nel tempo ch'era ricco, od almeno aveva sufficienti rendite, perchè allora siccome non aveva la moglie alcun debito di sostenere il marito, così non è obbligata a pagare i debiti.

L'altra ragione difesa dai Salmaticesi, *tract. 24. cap. 4. p. 3. num. 64*, dal Sanchez, Molina, Trullenco, Bonacina ed altri, è affatto contraria alla prima, ma, secondo il mio parere, è appoggiata a debolissime ragioni. I creditori, dicono, cui il marito ha soddisfatto con denaro preso ad imprestito, non sono tenuti a restituire il denaro ricevuto al mutuante ; e così per egual ragione la moglie non è obbligata a soddisfare col proprio denaro i debiti fatti dal marito nello

stato di povertà per alimentarla, tanto più che nel marito povero si sospende l'obbligo di alimentarla, ma non mai interamente si estingue. Aggiungono, che avendo il marito preso il denaro ad prestito per alimentare la moglie, egli, e non la moglie ha acquistato un vero diritto e vero dominio su quel denaro. Quindi il debito è personale, che si estingue colla morte del debitore, nè passa ad altri. Ma tutto ciò è vero? Se il marito è povero, confessano gli stessi Salmaticesi, che si sospende in lui il dovere di alimentare la moglie. Se si sospende questo dovere nel marito, ne segue, che la moglie deve alimentarsi da sè, ed in caso urgente deve col suo alimentare lo stesso marito. Ma si dirà, che rivive nel marito questo debito, tostochè si verifica, che ha del denaro ricevuto a mutuo anche nel tempo della povertà. Qual paradosso peggior di questo? Se il marito nello stato di povertà commettesse un furto pegli alimenti della moglie, non sarebbe la moglie stessa tenuta a restituire? Qual dubbio v'ha mai quando si rifletta, che la moglie pel furto divenne più ricca? Lo stesso deve dirsi per riguardo ai creditori. E' una mera speculazione quel debito sospeso e non estinto. Imperciocchè non v'ha mai nel marito, nè in lui rivive, nè può rivivere il diritto d'ingannare il mutuante col rubargli il suo denaro, mentre il prendere un mutuo da chi si conosce impotente al pagamento veste la ragione di furto. È poi pessima la parità dei creditori. Questi hanno ricevuto il suo, ed in niun conto si sono fatti più ricchi, e per conseguenza non hanno obbligo a restituzione, laddove la moglie nella povertà del marito ebbe quello che non potea nè doveva ricevere, ed ha risparmiato il suo. Dunque è tenuta a restituire questo risparmio, ossia quello di cui divenne più ricca. Conchiudo pertanto, che la prima opinione è più probabile; che la moglie avendo goduto dei beni altrui, deve restituirli in quanto è divenuta più ricca.

SCARPAZZA.

C A S O 15.º

Un debitore che non ha vera intenzione di soddisfare il suo debito finge col creditore di pagarlo entro di un mese, se gli rimette la sesta parte del suo debito. Questi credendogli annuisce alla sua pro-

posizione, ma poi non è pagato, che dopo sei mesi. Cercasi se possa in buona coscienza ritenersi e godere la parte del debito già condonata ?

Rispondo che no. La remissione del creditore è una liberale donazione del proprio diritto. Ella dev'essere mista di involontario, altrimenti non è legittima nè valida. E' dunque di niun valore la remissione o condonazione fatta per errore od ignoranza, che toglie il volontario, oppure estorta colla forza, col timore, o colla frode per l' involontario misto, e per l' ingiuria. Niuno dalla ingiuria e frode sua deve riportare comodo o diritto od utilità. Come dunque può il debitore ritenersi la somma condonata dal creditore per la frodolenta promessa di avere il saldo del suo credito entro di un mese ? Sebbene la condonazione fattagli non sia assolutamente involontaria ; contiene però qualche cosa d' involontario, perchè non avrebbe egli certamente rimessa quella parte del suo credito se avesse conosciuta l' impostura, e la finzione del debitore. Potrebbe questo debitore godere della condonazione se avesse promesso con animo sincero di soddisfare il debito entro il mese, e che poi l' impotenza non preveduta gli avesse impedito di mantener la parola, ma non nel caso nostro, che non ebbe quest' intenzione. Anzi se con questa frodolenta intenzione ha promesso, e poscia si è reso impotente al pagamento ; non può godere della condonazione, perchè essendo stata la condonazione invalida nella sua origine non può rendersi nè legittima, nè valida per la susseguita impotenza.

SCARPAZZA.

C A S O 16°.

Brunchilde, rimasta vedova, ha contratti moltissimi debiti per soddisfare ai suoi capricci. Molestata dai creditori ricerca, 1. Qual ordine debba tenere nel pagarli ? 2. Se possa essere obbligata a pagarli coi beni d' ordine superiore ?

Al 1. Ecco l' ordine che deve seguire Brunchilde in pagare i suoi debiti. Primieramente deve soddisfare ai debiti certi provenienti da delitto, ed a quelli che derivano da contratto oneroso, avanti di pagare gl' incerti, e gli altri derivanti da solo contratto gratuito. Se

condariamente, la roba d' altri che si trova avere presso di sè, deve restituirla, e non venderla per pagare i creditori. In terzo luogo i creditori aventi privilegio, od ipoteca devono essere anteposti ai non privilegiati ed ai semplici chirografarii. Quarto : al creditore povero deve pagarsi il debito avanti che al ricco, quando il debito del povero, e del ricco sia della stessa classe. Quinto : che data parimenti la stessa parità di debito si deve stare alla regola del diritto, la quale dà la preferenza a quello, che in riguardo al tempo è più antico : « *Qui prior tempore, potior est jure.* » Tenendo Brunehilde questa regola potrà conoscere qual ordine debba tenere nel pagare i suoi debiti senza violar la giustizia.

Al 2. I beni d' ordine superiore sono quelli che non si possono ricuperare naturalmente come sono le ricchezze. Fra questi beni, alcuni si dicono d' ordine supremo, come sono la vita, il proprio corpo, la castità, la libertà, ed altri d' ordine medio, p. e., la buona fama ed il buon nome, che nelle sacre Scritture vien detto migliore di molte ricchezze. Nessuno di questi beni, come non sono materia di commercio civile, così non possono servire a pagamento di debiti. Non si deve per fare un bene commettere un male, come sarebbe il violare la legge di Dio in qualunque de' suoi precetti, ed ove specialmente non ha luogo la parità della materia, p. e., vendendo la propria persona, esponendosi al pericolo di perdere la vita, ec. L' unica eccezione può farsi intorno alla fama, la quale quantunque sia un bene maggiore delle ricchezze, nondimeno se tra i debiti di Brunehilde ve ne fosse alcuno proveniente da roba ad altri portata via, nè potesse senza scoprirsi fare la restituzione, dovrebbe anche con questo pericolo restituire. Lo stesso si deve dire quando i debiti esigessero una qualche fatica, od un qualche incomodo personale, perciocchè questa fatica e quest' incomodo sarebbe tenuto a soffrire ad oggetto di adempiere ai proprii doveri. SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 17.º

Isidoro agricoltore, sebbene non abbia denari, tuttavia spesse volte conduce degli operai al lavoro de' suoi campi, e quindi sono

questi costretti ad aspettare per molto tempo la loro mercede. Cercasi se pecchi ?

Pecca contro la giustizia, e chi toglie la roba ad altri, e chi la ritiene contro la volontà del padrone, perchè come insegna S. Tommaso, 2, 2. q. 62, a. 8, « *impedit eum ab usu rei suae, et sic ei facit injuriam.* » Ora fra i debiti da pagarsi è il principale la mercede degli operai; cosicchè il defraudare della mercede gli operai è uno dei delitti, che diconsi gridare dinanzi a Dio, siccome appoggiato all' autorità di S. Jacopo insegna lo stesso Angelico Dottore, o sia l' autore del Commentario sopra l' epistola di S. Jacopo scrivendo : « *Notandum vero, quod quatuor sunt peccata, quae prae sui enormitate dicuntur clamare ad Dominum: scilicet 1. Homicidium; Gen. 4: Ecce vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra. 2. Peccatum contra naturam; Gen. 18: Clamor Sodomorum venit ad me. 3. Oppressio justorum; Exod. 3: Clamor filiorum Israel venit ad me. 4. PAUPERUM DEFRAUDATIO, ut hic Jacob. 5: Ecce merces operariorum, qui messuerunt regiones vestras, quae fraudata est a vobis, clamat, et clamor eorum in aures Domini Sabaoth introivit.* » Non può negarsi, che Isidoro non defraudi gli operai delle loro mercedi, poichè, come soggiunge il lodato autore : « *Fraudata est a vobis, scilicet non reddendo, sed diminuendo, vel differendo reddere.* » Diffatti la mercede, come nota l' Antoine « *de Contract. part. 2, a. 6, q. 3,* » deve pagarsi ai lavoranti tosto che han diritto di esigerla, perchè ne hanno bisogno a proprio sostentamento, e della famiglia. Quindi Tobia mentre stava per morire disse al suo figliuolo : « *Quicumque tibi aliquid operatus fuerit, statim ei mercedem restitue,* » ripetendogli il precetto del Levitico, cap. 19, v. 13 « *et merces operarii tui apud te omnino non remaneat.* » Isidoro dunque pecca contro la giustizia differendo agli operai il pagamento della mercede. Che se è impotente a pagare subito la mercede, o non faccia egli eseguire i lavori, oppure ammonisca preventivamente gli operai della sua impotenza. Così ne verrà, che adattandosi essi alla dilazione del pagamento, potrà egli differirlo con tranquilla coscienza, giacchè « *volenti et consentienti non fit injuria.* »

SCARPAZZA.

Simeone ha ricevuto da Florio venti zecchini in prestito. Florio gli ricercò il suo denaro, e Simeone, conoscendo, che lo ricercava per consumarlo in prave azioni, ricusò di pagarlo. Cercasi se rettamente ?

Quando il debitore sa con certezza che il creditore vuole il suo denaro per consumarlo in azioni indegne, può non prestarsi al pagamento del suo debito per non dargli un mezzo nocivo. Se Florio in luogo dei venti zecchini avesse prestato a Simeone una spada, dovrebbe Simeone restituirla, allorchè la chiedesse per uccidere un uomo ? No certamente, e lo stesso deve dirsi della restituzion del denaro. Di quest' opinione è l' angelico dottor S. Tommaso, che nella 2, 2, q. 62, art. 5, ad 1, così scrisse : *« Quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei, cui restitutio facienda est vel alteri, non ei debet tunc restitui; quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus, cui restituitur; omnia enim, quae possidentur, sub ratione utilis cadunt. »* Dunque se Florio avrà sempre ad abusar del denaro, Simeone non avrà più a pagare il suo debito ? Dunque i venti zecchini diventeranno di Simeone ? Differire il pagamento, non vuol dire diventar padrone del denaro, Simeone può riservare il denaro, e riservarlo fino a che si presenti un' occasione, in cui il denaro sia per essere utile, e non nocivo a Florio, ond' è che soggiunge il santo Dottore : *« Non debet ille qui detinet rem alienam tibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam aliis tradere tutius conservandam. »* E se Florio vedendo inutili le sue ricerche si risolvesse di chiamar Simeone in giudizio e far sì, che sia condannato nelle spese, dovrà forse sopportare i danni cui va incontro ? Florio deve usare tutta la carità per Simeone, ma non è obbligato a soffrir per questo dei danni. Il Silvio, Domenico Soto, il Navarro ed il Lessio son di parere, che in questo caso possa Simeone pagare il suo debito, sebbene il creditore Florio sia per abusar del danaro. Ecco le parole del Silvio : *« Si Dominus repetat rem suam, ut insumat in libidinibus, dilata solutione sit spes malum illud fore impediendum, lege charitatis oportet*

differre, nisi ex dilatione ALIQUID NOTABILE NOCUMENTUM timeatur, quoniam teneor impedire damnum spirituale proximi, etiam cum aliquo ejus incommodo temporali. » MONS. CALCAGNO.

C A S O 19.°

Roberto, volendo ritirarsi dal secolo e farsi religioso, ricorre al suo Confessore, e gli domanda se possa abbracciare la vita claustrale avendo contratto dei Debiti. Cercasi che cosa debba rispondergli il Confessore ?

Se Roberto ha modi, onde pagare i suoi debiti, è obbligato a soddisfarli, e poscia può entrare liberamente in religione. Se Roberto trattenendosi nel secolo non ha alcuna speranza di soddisfare questo suo dovere, può egualmente abbracciare lo stato claustrale. Se i Debiti sono di promesse gratuite, Roberto ceda quei beni, che ha ai creditori, e poi entri in religione, perchè nella promessa gratuita v' ha nella persona promittente implicita la condizione *se non elegerò uno stato migliore*, come notano il Passerino, il Rotario ed altri.

Fin qui non v' ha questione, ma v' è bensì la questione se possa abbracciare lo stato claustrale chi ha Debiti di giustizia, e creditori certi, ed ha speranza di poterli soddisfare colla sua industria e fatica restando nel secolo. Lo afferma S. Tommaso, 2, 2, q. 189, a. 6 ad. 3, ove scrive : « *Licite potest exhibitis rebus suis Religionem ingredi, nec tenetur in saeculo remanere, ut procuret unde debitum solvat.* » Col'Angelico s' uniscono sant'Antonino, il Gaetano, il Paludano, il Silvestro ed altri. Alcuni altri Teologi col Suarez, tom. 3 de Religione lib. 3, c. 7, opinano, che non possa entrare in religione chi ha tali Debiti, quando abbia una speranza anche lontana di poterli pagare. Il Collet de rest. art. 4, q. 3, scrive così : « *Cum multis, et contra multos, cum qui in saeculo remanens debita sua solvere potest, inique agere, dum ingrediendo religionem subit impotentiam restituendi.* » E prova la sua opinione con il cap. Legem, dist. 33, in cui è proibito l'ingresso in religione a quei che non sono liberi « *a ratiociniis publicis* » per l'ingiuria che ne deriva agli altri ; col principio giustissimo che non si deve fare il male, per quanto dal male possa derivare un bene : e

finalmente colla parità di uno, che colla promessa di futuro matrimonio ha deflorato una vergine, il quale è tenuto a soddisfare alla sua promessa, nè può entrare in religione. Vi sono in fine degli altri, fra i quali l'Azorio *lib. 2, c. 1, q. 5*, il Lessio, il Navarro, il Delugo, che sostengono essere tenuto a restare nel secolo, ed a differire l'ingresso nei chiostri quegli che può entro breve spazio di tempo soddisfare ai suoi Debiti.

In tanta disparità di opinione come mai si potrà definire il punto proposto? Se si riguarda il diritto naturale mi sembra essere certa la dottrina dell'Angelico, colla quale vanno pienamente d'accordo i Teologi che opinano, che debba rimanere nel secolo quegli che può entro breve tempo pagare i suoi debiti. Nelle cose morali infatti *parum pro nihilo reputatur*, tanto più, che per diversi altri motivi tante volte vien ritardato l'ingresso dei giovani in religione. Ma quale sarà lo spazio di tempo da ritenersi per breve, nel quale sono i Teologi cotanto fra sè discrepanti? Nessuno tra essi lo definisce, nè può nemmeno definirsi senza la conoscenza di più circostanze che possono accompagnare ed il giovane, ed i Debiti. Ma se vogliamo trattare il punto in pratica, e secondo il diritto positivo, tostochè v'abbia una speranza che possa il giovane pagare i suoi Debiti deve rimanere nel secolo.

Ecco le ragioni della prima parte. Secondo tutte le leggi per debiti non resta mai obbligata ai creditori la persona, ma solo la roba ed i beni. Così abbiamo nella legge: *Ob aes de action. et obligation. et in syntagmat. jur. lib. 14, cap. 13, num. 12*, e ciò perchè, come ivi dice S. Tommaso « *persona liberi hominis superat omnem aestimationem pecuniae.* » Diffatti il debitore non è mai tenuto a restituire con danno dei beni d'ordine superiore. Si contraddicono perciò gli Autori dell'opposta sentenza, esigendo che l'uomo pregiudichi la sua libertà per rendersi abile a pagare i suoi debiti. Si dirà forse, che l'uomo pei debiti vien posto in prigione, e che quindi ai debiti è tenuta eziandio la persona? Ciò è vero, ma si deve riflettere, che viene carcerato il debitore non già perchè la persona sia obbligata al creditore, ma bensì in pena del suo reato, pel sospetto di frode, ad esempio altrui, e pel ben comune.

Oppongono per altro gli Autori della contraria sentenza : 1. che il pagamento dei debiti è di diritto naturale e divino, laddove l'ingresso in religione è soltanto di consiglio ; 2. che un figliuolo non può abbracciar questo stato quando il padre abbia di lui bisogno per sostentarsi, e nemmeno un servo, quando vi ripugni il padrone, come viene proibito sotto pena di scomunica nel *cap. Quis vero 12, caus. 16, q. 1*. Rispondo al primo, che il pagamento dei debiti deve farsi per ogni legge quando è possibile, e che è moralmente impossibile quando non può farsi senza danno della libertà e della salute. Al secondo soggiungo, che la parità del figliuolo e del servo introdotta dal Ferrari, V. *Restitut. art. 5, num. 64*, non è di alcun peso. Ai genitori sono obbligate non solo le robe ed i beni, ma eziandio le persone degli schiavi sono obbligate ai loro padroni.

Per quello spetta alla seconda parte, dirò che Sisto V, nella Costituzione *Quum de omnibus*, vietò rigorosamente di ricevere in religione quelli che sono aggravati da debiti, e dichiarò invalida e nulla la lor professione. Clemente VIII poi nella sua Bolla *In suprema* ha confermato la Costituzione Sistina, e la corresse soltanto quanto alla nullità della professione. Dirò inoltre, che tale è pure la pratica dei Regolari, che non ricevono alcuno senza assicurarsi prima che non ha Debiti. Questa pratica appoggiata alle due sullodate Costituzioni è lodevolissima, perchè potrebbe darsi, che taluno sotto il manto di pietà cercasse d'ingannare i creditori, e che quindi venissero i chiostri, dalle liti turbata la pace loro e la loro tranquillità.

Il Confessore pertanto risponderà a Roberto, che se non può pagare i creditori, o ne domandi loro la remissione del debito, o resti nel secolo per poter a poco a poco soddisfarli. Se poi restando nel secolo fosse esposto ad un rischio moralmente certo di perdersi, lo avverta di ricorrere al Papa per chiedere la dispensa dalla legge. Altrimenti resti nel secolo, « *et de victima holocausti, come disse Abramo ad Isacco, Deus providebit tibi, fili mei.* » *Gen. 22, 8.*

SCARPAZZA.

C A S O 20.°

Paolino, avendo penetrato che Felice suo creditore ha perduto il chirografo, nega il debito, e Felice per riavere il suo credito forma un falso chirografo, e lo costringe in giudizio a pagare. Cercasi se Felice ciò faccia lecitamente ?

Rispondo 1. che un Notajo pecca mortalmente formando una falsa scrittura, perchè deve adempiere il suo ufficio giustamente e fedelmente anche pel giuramento che ha prestato, e pel quale a più cose si è obbligato.

2. Ch'è cosa certa, che sia peccato mortale qualunque falsificazione di pubblica scrittura, quantunque non ridondi in pregiudizio di alcuno, perchè sebbene la falsificazione non sia contro la giustizia commutativa, ella è però contro la giustizia legale, ed il bene della Repubblica. Quindi tali falsificazioni sono vietate rigorosamente dalle leggi, e queste leggi essendo giustissime, obbligano anche in coscienza. Così con molti altri il Layman, *lib. 3, tract. 3, part. 1, cap. 5.*

3. Che trattandosi di una scrittura privata falsificata o supposta senza altrui pregiudizio col fine soltanto d'indennizzar sè medesimo, come nel caso nostro, ritiene il Mazzucchelli *de cas. res. disp. 2, cap. 18, num. 33*, che la falsificazione non è da condannarsi di colpa mortale, perchè è meramente privata, e non pernicioso gran fatto alla repubblica, ed al ben comune, e perchè in fine gli scrittori, che condannano di peccato mortale somiglianti falsificazioni, parlano soltanto di quelle che riguardano stromenti e carte pubbliche. Ecco ciò che deve dirsi intorno a Felice. SCARPAZZA.

C A S O 21.°

Tertullo deve a Paolino 4000 lire, ma nella impotenza di ritornarle per intiero, lo prega a condonargli la metà della somma, il quale di buon grado vi acconsente, convinto della di lui povertà ! Tertullo adunque ritorna a Paolino 2000 lire e ritira una ricevuta di totale estinzione del debito. Dopo qualche tempo Tertullo arricchisce ; domandasi se deve a Paolino restituire le altre 2000 lire ?

Paolino avendo fatta la donazione spontaneamente senza essere tratto in inganno, ma convinto della povertà di Tertullo, stimiamo che perciò Tertullo sia libero da ogni debito, sebbene dipoi siasi arricchito. E la ragione si è, perchè la remissione del debito fu una vera donazione, la quale è un massimo titolo legittimo, per cui si abbandona al giusto dominio di una cosa.

PONTAS.

C A S O 22.º

Telemaco deve a varii creditori 10000 lire; cioè 3000 a Bartolameo, 1000 a Giuseppe, 1000 a Benedetto, 5000 a molti altri uomini privati, i quali non conosce, o perchè li defraudò nei pesi e nella misura, o perchè li aggravò di usure. Ora non ha che 5000 lire. Domandasi in qual modo deve distribuirle?

Telemaco incomincerà dal pagamento dell'intera somma a Bartolameo, Giuseppe e Benedetto, senza impiegar denaro in elemosina, od in altra pia opera sotto l'aspetto della restituzione di quelli che acquistò ingiustamente. E la ragione si è, perchè quando vi sono Debiti certi ed incerti, i certi devono essere preferiti agli incerti. Ma nel nostro caso sono Debiti certi le 5000 lire che deve a Bartolameo, Giuseppe e Benedetto; ed incerte le 5000 lire che è moralmente impossibile di pagare ai veri creditori; mentre non sono conosciuti da Telemaco. Dunque nel pagamento deve preferire i tre creditori certi agl'incerti: « *Restitutio certorum praeponenda est restitutioni incertorum. Sciendum igitur quod certa omnia, obligata restitutioni, id est cum sciuntur personae quibus facienda est, prius integraliter solvenda sunt, quam restituantur incerta, quando scilicet scitur, vel dubitatur, bona restituantur incerta, quando scilicet scitur, vel dubitatur, bona restituentis non sufficere ad utrumque: nam tunc restituenda sunt plena prius, et integraliter certa.* » Sant'Antonino, 2 part. Sum. Theol. tit. 2, c. 7, instit.

C A S O 21.º

Lisia non potendo riscuotere da Pietro ricchissimo mercante 100 scudi, lo fa mettere in carcere. Pietro irritato trova il modo di fuggire, e lo fa. Domandasi se lo poteva?

Non poteva certamente fuggire. Perciocchè essendo ricco mercatante si suppone che abbia ricusato il pagamento solo per avarizia. Dunque dovendo soffrire la pena del suo delitto, non poteva fuggire dal carcere prima di avere pagata in quel modo a Lisia la somma senza macchiarsi di colpa. Marbesio, *Sum. Christ. tom. 1, qu. 194, conclus. 7.*

DEBITO CONJUGALE



Importa molto più che non credesi la cognizione di questa materia al confessore, materia in cui molti rozzi ed ignari trasportati dalla propria libidine non rade volte si maculano di gravi peccati. Imperciocchè quantunque sia lecito l'uso del matrimonio, egli è nullameno permesso solamente osservando le circostanze richieste; e dirigendolo a quel fine per cui fu il matrimonio instituito, cioè alla procreazion della prole, od all'adempimento del diritto comunicatosi a vicenda dai conjugi, nei quali soli motivi si può essere libero dal peccato; od almeno per temperare il fomite della concupiscenza: il qual terzo motivo non è interamente libero da ogni peccato come si proverà colle autorità di santo Agostino, S. Fulgenzio, S. Gregorio, S. Bonaventura e S. Tommaso.

Inoltre quegli tra i conjugati che ricercato non rende il Debito conjugale ove una legittima causa non siavi, si rende reo di grave peccato.

Ed in vero interpretando rigorosamente i detti dell'Apostolo nella sua prima lettera, a quei di Corinto, *cap. 7*, dobbiamo dire, che il conjugato è tenuto a rendere il Debito, ma non a chiederlo. « *Uxori, dice, vir debitum reddat similiter et viro uxor.* » Ed in fatto nessuno è astretto a far uso del proprio diritto, ma può liberamente rinunziarlo, ned in ciò fa ingiustizia a chicchessia. Contuttociò v'ha qualche caso, in cui il conjuge è tenuto anche a chiederlo per titolo di carità, cioè quando prevede od in sè, o nell'altro conjuge il prossimo pericolo d'incontinenza, cui chiedendolo può allontanare. Così

S. Tommaso, *suppl. qu. 64, art. 1, ad 2*, ove scrisse: « *Tempus determinatum non solum est quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum, ad quod vitandum ordinatur debiti redditio, nisi tunc reddatur.* » Dissi che è tenuto a rendere il Debito, quando l'altro conjugo lo chiede *espressamente* od anche *tacitamente*, perchè basta una tacita petizione specialmente dalla parte dell' inferior sesso, che per la natural verecondia non osa di chiedere apertamente, affinchè sia tenuto a renderlo. Così pure S. Tommaso, *loc. laud.* « *Petere debitum contingit dupliciter. Uno modo expresse, quando verbis invicem petunt. Alio modo interpretative; quando scilicet vir percipit per aliqua signa, quod uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet, et ita etiamsi non expresse petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis petendi debitum.* » Che se ciò dettò l' Angelico intorno alla moglie, non è da concludere, che essa parimenti accorgendosi, che il marito desidera, ed ha difficoltà a chiedere, e per erubescenza non osa di farlo, non sia tenuta a chiedere, poichè essa è egualmente tenuta ad offrirsi, ed allora particolarmente che si trattasse d' impedire nel marito la mollezze, cui fosse inclinato, come insegna lo stesso Angelico nella risposta al primo argomento, e come afferma nell' *art. 2*, dicendo: « *Sed sicut tenetur vir uxori in actu conjugali ... ita uxor viro ... et secundum hoc dicitur, quod sunt aequales in petendo et reddendo debitum.* »

C A S O 1.º

Lutazio si accusa in confessione d' aver chiesto il Debito a sua moglie per solo piacere, e qualche volta per motivo di sanità, e per togliersi dal pericolo di peccare con altre donne. Cercasi se possa scusarsi da peccato.

È certo, che l'uso del matrimonio col fine di generare la prole, e di soddisfare al debito di giustizia nel rendere il Debito sempre in ordine alla generazione della prole, è quell' uso ch' è santo, perchè conforme alla santità del Sacramento, ed al fine principale del matrimonio. Ogni altro fine non va esente da colpa.

E primieramente è peccato il chiedere e rendere il Debito per

puro piacere e voluttà, perciocchè questo fine è opposto grandemente all'onestà e santità del matrimonio. Innocenzo XI condannò la tesi: « *Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni prorsus caret culpa, ac veniali defectu.* » S. Agostino de *Bon. conjug. cap. 6*, dice: « *Conjugalis concubitus generandi causa non habet culpam, concupiscentiae vero satiandae, tamen cum conjuge, venialem.* » Nè diversa è la dottrina dell'Angelico. Egli nel 4, *dist. 31, q. 2, a. 2*, scrisse: « *Si quaeratur delectatio intra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quaeratur, quam in conjuge, sic est veniale peccatum.* » Lutazio adunque peccò venialmente tutte le volte, che usò di sua moglie mosso dal solo piacere, nè si può ricredere, poichè la ragione stessa ce lo manifesta. L'ordine esige, che la dilettaazione sia per l'atto, e non l'atto per la dilettaazione. Questo perversimento dell'ordine che v'ha in chi per piacere cerca l'atto non può essere scervro da colpa.

Ma ed avrà peccato Lutazio allorchè chiese il Debito per procurare con tal mezzo la salute del corpo, o per evitare in sè medesimo la fornicazione? Ed è questo il fine, io ricerco, del matrimonio? No; dunque l'uso di esso non è esente da colpa. Quanto al motivo di sanità l'insegna S. Tommaso *l. l. ad 4*, dicendo: « *Quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum: tamen haec intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur, quod non est de se ad hoc ordinatum, sicut qui ex Sacramento Baptismi tantum salutem corporalem quaereret. Et similiter est in proposito de actu matrimoniali.* » Qui parimenti v'ha una perversion d'ordine, che non può non essere colpevole. Quanto poi al pericolo dell'incontinenza, lo stesso santo Dottore, nel *l. l. ad 2*, scrisse: « *Si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas, et secundum hoc est peccatum veniale, nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentiam, quae est de peccatis venialibus.* » Concorde è pure il sentimento dei santi Padri. Riferiamo ciò che S. Agostino scrive nel suo *Enchiridion*, *cap. 78*. « *Putari posset non esse peccatum misceri conjugii non filiorum procreandorum causa, quod bonum est nuptiale, sed carnalis etiam voluptatis, ut fornicationis sive adulterii sive cujusvis alterius immunditiae mortiferum malum, quod turpe est etiam dicere, quo potest,*

tentante Satana, libido pertrahere, incontinentiam devitet infirmitas. Posset ergo, ut dixi, hoc putari non esse peccatum, nisi addidisset, HOC AUTEM DICO SECUNDUM VENIAM, NON SECUNDUM IMPERIUM. Quis autem jam esse peccatum neget, quam dari veniam facientibus Apostolica auctoritas fateatur. • Adunque peccò pure venialmente Lutazio chiedendo il debito pel fine della propria corporale salute, o per evitare l'incontinenza in se medesimo. Non così dovrebbe dirsi se avesse usato del matrimonio per impedire l'incontinenza nella sua moglie. In tal caso egli sarebbe immune da colpa, perchè avrebbe esercitato un atto di giustizia qual è di render il debito alla moglie ch'interpretativamente lo chiede, ed un atto eziandio di carità, perchè è tenuto a non trascurare il pericolo della salute, cui soggiace la moglie stessa. Quindi S. Tommaso nel luogo sopra citato soggiunse: « *Si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge non est aliquid peccatum, quia hoc est quaedam reditio debiti, quod ad bonum fidei pertinet.* » MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.º

Carisia conosce che suo marito domanda il debito per pura dilettazione, protestandole sempre che spera in Dio che non avrà a concepire. Cercasi se Carisia possa in coscienza corrispondere alle domande di suo marito ?

Il marito di Carisia chiedendo il debito lo chiede illecitamente. come abbiamo veduto nel caso 1.º di questo articolo; ma non ne segue ch'essa pecchi ubbidendo al marito in ciò che per giustizia gli è dovuto. Se il fine di lui non è retto, egli per questo non perde il suo diritto, nè fa che l'atto, cui la moglie coopera, sia in sè illecito. Il fine non giusto del marito non ha forza di distruggere in essa il fine santo di concepire e di partorire figliuoli. Dunque nella sua cooperazione nulla commette di riprovevole in sè, nè coopera a ciò ch'è illecito nel marito, ma corrisponde a quello che per giustizia gli deve. L'atto del matrimonio dice S. Tommaso *q. 41, art. 4*, è per se stesso meritorio, e lo è allora specialmente ch'una virtù obbliga ad esso: « *Si enim ad actum matrimoniale[m] virtus inducat vel*

Vol. VIII.

justitiae ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. • Carisia pertanto esercita un atto di giustizia nel rendere il debito a suo marito ; essa quindi non pecca rendendolo, nè coopera al male del marito, che con un fine men retto lo chiede.

MONS. CALCAGNO.

C A S O · 3.º

Antonia non solo non chiede mai a Gasparo suo marito il debito, ma ricusa di compiacerlo quando egli lo domanda, perchè va soggetta a certi incomodi. Cercasi quando il conjuge possa lecitamente negare il debito ?

Il precetto di rendere il debito non obbliga sempre, ma vi sono dei casi nei quali può essere negato. E può rifiutarsi il conjuge di renderlo, 1. Quando chi domanda non ha diritto di domandare, p. e., l'adultero non ha diritto di chiedere ; 2. Quando è chiesto illecitamente, p. e., in luogo pubblico, o sacro, o con pericolo del feto ; 3. Quando è chiesto con troppo di frequenza e di smoderatezza. • *Si vir, dice S. Tommaso suppl. q. 64, art. 1 ad 3, reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio sequuta, puta quum prius debitum reddidit, et est impotens ad debitum solvendum ulterius, mulier non habet jus petendi, et in petendo ulterius se magis meretricem quam conjugem exhibet.* • Questa ragione vale ancora pel marito da cui viene indiscretamente vessata la moglie, perchè in tal caso mostra di non servirsi della sua donna, come di moglie, ma piuttosto di abusarsene, come di meretrice. Così insegna S. Tommaso nel 4, *dist. 31, quaest. 2, art. 3 ad 1.* Finalmente può il conjuge ricusare di rendere il debito qualora avesse a soggiacere a grave detrimento la propria salute. Tal è la dottrina dell' Angelico espressa nell' *art. 1, della citata questione con queste parole : « Hic est ordo naturalis, ut prius aliud quod in se ipso perficiatur, et postmodum alteri de perfectione sua communicet ; et hic est etiam ordo charitatis, quae naturam perficit. Et ideo quum uxor in viro potestatem non habeat, nisi quantum ad generativam virtutem, non autem quantum ad ea, quae sunt ad conservationem individui ordinata, vir tenetur uxori debitum reddere in his, quae ad generationem proles spectant, salva tamen prius incolumitate personae. »*

Dissi grave pregiudizio, conciossiachè non libera da questo peso qualsivoglia incomodo, e nemmeno secondò S. Tommaso, nell' *art. 4 ad 4*, non sarebbe esente del tutto una maritata, allora che il marito fosse leproso: « *Uxor viro leproso tenetur reddere debitum; non tamen tenetur ei cohabitare, quia non ita cito inficitur ex coitu, sicut ex frequenti cohabitatione; et quamvis generetur infirma proles, tamen melius est ei sic esse, quam penitus non esse.* » E lo stesso insegna S. Paolo spiegando la *1 epist. ai Corint., lez. 3*: « *Licet possit ob lepram discedere a cohabitatione, non tamen a thoro, quin aliquando teneatur reddere debitum prope eam manendo.* » Quindi non sono dispensate da quest' ufficio le donne a cagion degl' incomodi della gravidanza, dei dolori del parto, dei pericoli, e della difficoltà di partorire. Secondo il Genet, *Tract. 9, cap. 19*, può esimersi quella moglie, che per qualche particolare infermità e indisposizione fosse per incontrare nel parto futuro uno straordinario e presentaneo pericolo della vita, o della salute, e così venisse asserito dai medici.

SCARPAZZA.

C A S O 4.º

Giuseppina ha incontrato un marito insaziabile nel chiedere il debito, ed essa ricusa perciò talvolta d' appagarlo. Il suo confessore le disse, che peccò mortalmente tutte le volte, che non volle adattarsi alle domande di suo marito, ed essa non persuasa ricorre ad un altro, e vuol sapere quando si pecca mortalmente, quando venialmente, e quando non si pecca negando il debito conjugale. Qual dev' essere la risposta?

Negando il Debito conjugale senza giusto motivo si viola l' altrui diritto di materia grave, e quindi il peccato di regola generale è mortale: « *Notite fraudare invicem,* » dice l'Apostolo, *ad Corinth. 7*, Giuseppina dunque commette un peccato d'ingiustizia ricusando di rendere il Debito, ed un peccato più grave di quello che se ritenesse o togliesse l' altrui roba contro la volontà del legittimo padrone. Il peccato poi diventa più grave se si considera il pericolo d'incontinenza, cui va ad essere esposto l' altro conjuge, e se si rifletta alle dissensioni, agli odj, alle risse, che da tal negativa possono trar origine.

Chi nega il debito senza giusto motivo può assomigliarsi a colui che abbandona il conjuge : « *Qui dimittit uxorem suam, excepta causa fornicationis, facit eam moechari.* » Così parla Gesù Cristo nel Vangelo di S. Matteo, *cap. 5.* Sant' Agostino perciò nel libro *De bono conjugali, cap. 6,* così dettò : « *Ad hoc uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir; similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier, ut quod non filiorum procreandorum, sed infirmitatis et incontinentiae causa expetit, vel ille de matrimonio, vel illa de marito, non sibi alterutrum negent: ne per hoc incidant in damnabiles corruptelas, tentante Satana, propter incontinentiam amborum, vel cujusquam eorum.* »

Per altro avviene spessissimo che una tal negazione non oltrepassa la colpa veniale, ed è così tutte le volte, che non vi è, nè si teme ragionevolmente il pericolo dell' incontinenza, che la negativa non è congiunta coll' ostinazione o protervia, che la domanda è intempestiva o troppo replicata, che non è fatta con molta premura, o come dice S. Tommaso « *non adeo anxie et importune petat, neque ex negatione moerorem, iramque concipiat.* »

In fine Giuseppina può negare senza peccato il debito in tutte le circostanze esposte nel Caso antecedente d' adulterio, d' ebrietà, d' infermità grave o pericolosa, come pure se le viene chiesto in luogo sacro o pubblico, essendo ciò proibito dalla verecondia e dalla religione. Riferiamo ciò che S. Clemente Alessandrino, *lib. 2, Strom. cap. 10,* scrisse : « *Coeterum, quibus uxores ducere concessum est, iis pedagogo opus fueris, ut non interdium mysticae naturae celebrentur orgia, nec ex Ecclesia, verbi gratia, ex foro mane rediens galli mare coeat, quando orationis et lectionis, et efficacium, quae interdium fiunt, operum tempus est. Non semper autem concedit tempus natura, ut peragatur congressus matrimonii. Est enim desiderabilior conjunctio, quo diuturnior. Neque vero noctu tamquam in tenebris immodeste sese ac intemperanter gerere oportet; sed verecundia tamquam lux rationis in animo est includenda. . . Si enim honestatem exercere oportet, multo magis tuae uxori honestas est ostendenda, inhonestas vitando conjunctiones.* » Veggasi anche S. Tommaso *in 4, dist. 32, q. 1, a. 1, quaestione. 5.*

SCARPAZZA (Ediz. Rom.).

C A S O 5.º

Il marito della detta Giuseppina domanda al Confessore quando non potrà senza peccato esigere ovvero usare il matrimonio. Come dovrà il Confessore rispondergli ?

Si delectatio, così s. Tommaso in 4 dist. 31, q. 2, a. 3., « quaeratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet aliquis in conjuge non attendat, quod conjux est, sed solum quod mulier est, idem paratus facere cum ea, ac si non esset conjux, est peccatum mortale: et talis dicitur ardentior amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii fertur. » E rispondendo al primo: « *Tunc voluptates meretricias vir in uxore quaerit, quando nihil aliud in ea attendit, quam quod in meretrice attenderet.* » Adunque sarà reo di grave peccato, secondo l'esposta dottrina dell'Angelico, tutte le volte che richiederà intemperantemente il debito, così che non avrà in mente essere d'essa sua moglie, ma intenderà per principale suo fine lo sfogo della carne disposto a servirsi della moglie anche se non fosse tale, considerando in essa l'essere di donna semplicemente; perchè in questo caso non fa differenza da moglie a meretrice. Parimenti sarà reo di mortal colpa se vorrà soddisfarsi nel tempo della gravidanza quando però vi sia pericolo dell'aborto, e finalmente allora che avrà per unico suo fine il rendere la moglie sua compagna delle sue immondezze.

Peccherà poi venialmente, e saranno peccati veniali più gravi se vorrà pertinacemente che la moglie lo soddisfi mentre soffre le mensili sue infermità. Abbiain nel Levitico, cap. 20: « *Qui coierit cum muliere in fluxu menstruo, interficientur ambo de medio populi sui.* » Quindi scrisse s. Tommaso in 4, dist. 32, quaest. 1, cap. 2, quaestiuinc. 2: « *Accedere ad menstruatam in Lege prohibitum erat duplici ratione: tum propter immunditiam, tum propter nocumentum, quod in prole ex hujusmodi commixtione frequenter sequebatur. Et quoad primum, praeceptum erat caeremoniale, sed quantum ad secundum erat morale: quia cum matrimonium sit ob bonum prolis principaliter ordinatum, ordinatus est omnis matrimonii usus, quo bonum prolis intenditur: et ideo hoc praeceptum obligat etiam in nova lege propter secundam rationem, etsi*

non propter primam . . . Quando naturaliter mulier patitur fluxus menstruorum non potest concipere, et iterum talis fluxus non durat nisi ad modicum tempus : unde prohibitum est ad talem accedere : et similiter prohibitum est mulieri in tali fluxu debitum petere. » Non peccherà però mortalmente, come dimostra l'Angelico stesso alla *quaestiunc. 3*, dove scusa da qualunque peccato la donna, che non volontariamente, ma astretta dal marito rende il Debito ; « *Quando enim est involuntaria, magis patitur quam consentiat.* » Così pure insegna s. Bonaventura con molti altri Teologi contro quei ch'asseriscono essere tale unione non esente da colpa mortale. Così pure deve dirsi del tempo del puerperio : *Propter immunditiam matris, et naturae debilitatem, et minorem aptitudinem ad concipiendam prolem,* » secondo che scrisse s. Gregorio a sant'Agostino vescovo dell'Inghilterra, *lib. 12, epist. 31*. E così dovrà dirsi dell'accostarsi alla moglie mentre dà il latte.

Sarà poi sempre peccato veniale il domandare il debito così di frequente, e così intempestivamente che si disturbino i tempi, che consecrar si devono all'orazione, ed allora sarà più grave, quando non si avrà altro fine fuorchè il piacere. S. Paolo *1 Cor. 7* avverte i coniugi : « *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus ut vacetis orationi.* » Sant'Agostino, *lib. de bono conjug., cap. 10*, dice, che l'Apostolo « *secundum veniam concedit concubitum, qui fit per incontinentiam . . . Si tamen non sit ita nimius, ut impediatur, quia seposita esse debent tempora orandi.* » S. Tommaso poi in *4 dist. 32, q. 12, art. 5, quaestiunc. 1*, ce ne rende la ragione, dicendo, che un tal atto rende l'uomo inetto ad attendere alle cose divine : « *Actus matrimonialis, quamvis culpa careat, tamen quia rationem deprimit propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia. Et ideo in diebus quibus praecipue spiritualibus est vacandum non licet petere debitum Quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur tota die se conservare idoneum ad orandum.* » Indi nella *quaestiunc. 2* insegna, che un tal peccato non è mortale : « *Petere Debitum in die festivo non est circumstantia trahens ad aliam speciem peccati, unde non potest in infinitum aggravare, et ideo non peccat mortaliter uxor, vel vir si in die festivo Debitum petat ; sed tamen gravius est peccatum si sola delectationis causa petatur, quam si propter timorem quo quis.*

sibi timet de lubrico carnis. » Finalmente i santi Padri ed i Teologi riconoscono sempre una qualche colpa allora che si esige il Debito senza il fine della generazione della prole, del che abbiamo parlato nel Caso 1 di questo articolo.

Conchiudiamo pertanto il fin qui esposto con quelle parole di sant'Agostino, che si leggono nel di lui libro *de bono conjugati*, cap. 6 : « *Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam : concupiscentiae vero satiandae, sed tamen conjuge propter thori fidem, venialem habet culpam : adulterium vero sive fornicatio letalem habet culpam.* »

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 6.º

Un conjuge nega il Debito maritale, affinchè non si moltiplichino la prole, e rendendolo impedisce la generazione o col troncar l'atto prima del compimento di esso, od in altra maniera. Cercasi : 1. Se sia lecito il negare il Debito per non accrescere la prole, e precisamente ove si tratta di alimentare un numero grande di figliuoli ? 2. Se sia lecito impedire la generazione della prole ?

Al 1. Nessuno dubita, che vi sia obbligo deciso di rendere il debito, quando vi sono mezzi di alimentare la prole futura. Quest'è infatti il fine principale del matrimonio, la propagazione cioè e la generazione de' figliuoli. Sarebbe quindi un' opporsi allo stesso fine del matrimonio il negare il Debito al conjuge, che lo chiede, ed una aperta ingiustizia almeno allora, che a ciò non obblighi qualche grave motivo ed urgente ragione. Ma sarà forse ciò lecito nel caso che manchino i mezzi di alimentare e far sussistere la futura prole ? Sono discordi i Teologi su questo punto. Quei che lo negano s'appoggiano su questi fondamenti. 1. La generazione de' figliuoli è almeno il principal fine del matrimonio, il quale fu istituito per la conservazione e dilatazione dell' umana specie, come si raccoglie da quel testo della Genesi, cap. 2: *Crescite et multiplicamini.* Si oppone pertanto a questo fine la negazione del debito, la quale inoltre rende onninamente frustranea ed inutile quella mutua potestà, che per diritto divino, ed in forza di contratto ha ciascuno de' conjugati sul corpo del-

l'altro. Dunque non si può senza una manifesta ingiuria, e senza una vera ingiustizia privare la natura della conservazione dell'umana specie, ed il conjugato del suo diritto. 2. È più utile, soggiungono, alla prole l'essere nella inopia, che il non essere assolutamente, perch' è sempre meglio l'esistenza, che il nulla. 3. Aggiungono, che sembra un'ingiuria alla Provvidenza il negare il Debito, affinché la prole non cresca; conciossiachè ella, che si prende cura degli uccelli dell'aria, cura maggiore si prende delle ragionevoli creature. 4. Chiudono infine dicendo, ch' è sì gran bene l'aver prole del matrimonio, che pare doversi posporre ad essa tutti gl'incomodi anche gravi dei conjugati.

Contuttociò questi argomenti non valgono punto a dichiarar reo di colpa almen mortale quel conjugate, che mosso unicamente dal motivo di non aver numerosa la prole attesa la vera sua impotenza di mantenerla, nega all'altro conjugate, il Debito. Imperciocchè siccome non peccherebbero i conjugati se ambedue per questo unico fine s'astenessero d'accordo dell'uso del matrimonio, così non sembra che sia grave peccato se l'un di essi in vista della decisa sua povertà si rifiuta dal rendere il Debito, quando però non si tema il pericolo dell'incontinenza. Il motivo, non può negarsi, è onesto e giusto, e non è nessuno obbligato a restituire con grave suo incomodo e danno. Inoltre non è egli vero, che il conjugate non è obbligato a rendere il Debito se v'ha un probabile timore di pericolo o di danno per la prole già generata? Ora e non deve temersi il pericolo ed il pregiudizio della prole già generata, cioè dei figliuoli già nati se viene la prole a moltiplicarsi essendo i parenti privi dei mezzi necessarj per alimentarli? Così il Lopez ed il Ledesma con altri presso il Sanchez.

Sia però cauto il confessore nel credere ai conjugati allorchè asseriscono di non rendere il Debito per non moltiplicare la prole attesa la deficienza de' mezzi onde sostenerla. D'ordinario questa deficienza altro non è, ch'effetto di superbia, di ambizione e di avarizia; poichè temono di non poterli mantenere col fasto e col lusso della moda, o che si divida il patrimonio in più porzioni, e quindi si diminuisca lo splendore della famiglia. E quali sono infatti le persone, ch'accusano siffatta deficienza? Non i contadini, gli artefici, gli

operai, i poveri insomma, ma per lo più i nobili ed i ricchi. Gran che! Quando si tratta di contrarre matrimonio v'ha in tutti una ferma fiducia nella divina provvidenza, e non si abbada che si pecca celebrando le nozze inetti a mantenere i futuri figli, e poscia satollata per qualche anno la libidine si esagera la povertà e l'impotenza di alimentare i figliuoli. Non è forse, che quest' impotenza è un pretesto, perchè o dispiace la moglie e piacciono altri oggetti, o perchè abbagliano i vizj sopra accennati di superbia, d'interesse, d'ambizione? Rifletta il confessore, che non rade volte si servono di questo pretesto, perchè provveggon altronde alla loro concupiscenza, non facendo alcun caso del pericolo d'incontinenza, cui espongono la comparte, oppure mettono sè stessi al pericolo della dannazione eterna per lasciare dopo di sè due o tre figliuoli più ricchi e doviziosi.

Al 2. L'atto del maritale congiungimento non è giammai lecito, fuorchè in ordine alla generazione della prole, la quale non voluta, od impedita, altro non resta se non se una perversa libidine sempre illecita. È peccato mortale, dice S. Tommaso, in 4, dist. 34, l'intermettere la copula già incominciata, e l'impedire in qualsivoglia guisa la generazione. « *Semper est peccatum mortale,* » perchè si rende frustranea l'intenzione della natura: « *Tota intentio naturae frustratur.* » E così insegna S. Agostino de adulterin. conjug. lib. 2, cap. 11, dicendo: « *Illicite et turpiter etiam cum legitima uxore concubitur, ubi prolis conceptio devitatur.* » Quindi sant'Antonino, 3 p., tit. 1, cap. 10, §. 3, scrive: « *Nulla modo uxor debet viro in hujusmodi assentiri, non enim excusantur a peccato mortali, quantumcumque cum animi displicentia hoc fecerit; nec timor, nec sufferentia verborum, vel futura inconstantia viri excusaret, nisi ei violentia absolute inferretur, a qua non posset se defendere; sed ex hoc in futurum licite ei posset debitum denegare.* »

SCARPAZZA.

C A S O 7.º

Una maritata ebbe finora la mala sorte di abortire, o di dare alla luce la prole già morta. Cercasi se sia tenuta di rendere il Debito al marito che tuttavia lo chiede?

Vol. VIII.

7

Vi sono degli autori che sciolgono dall'obbligo di rendere il Debito quella moglie che trovasi nelle riferite circostanze, per la ragione, ch' essa medesima negli aborti e nei parti dei figliuoli morti corre pericolo della vita. Altri poi sostengono il contrario sì perchè tutte le donne partorienti sono più o meno esposte a tale pericolo, e la sperienza fa conoscere, che come escono da questo pericolo nei primi parti, così possono sperare di superarlo anche in futuro: sì perchè non è cosa certa, che chi ha abortito, o dato alla luce figliuoli morti, abbia sempre ad avere simili disgrazie, e quindi per un avvenimento incerto non si può omettere di soddisfare un debito certo ed incontrastabile.

Fra queste due opposte opinioni il nostro autore ritiene, che se non v' ha pericolo d' incontinenza, la moglie non pecca mortalmente negando il Debito, purchè però non vi sia, per giudizio dei medici, una probabile speranza di parti più felici. E la ragione, che adduce si è, perchè in tal caso non si tratta degli ordinarii pericoli, cui sono soggette tutte le donne che partoriscono, ma bensì d'un pericolo straordinario cagionato da pari circostanze che non potevasi prevedere dai conjugi allorchè contrassero il matrimonio. Aggiugne di più che il marito, chiedendo il Debito a sua moglie esposta a tanto rischio, opera irragionevolmente ed ingiustamente, e che non può pretenderlo senza taccia di crudeltà.

Contuttociò mi pare, che l' opinione adottata dal nostro Autore moderar si possa coi riflessi, che si leggono nelle note dell' edizione romana. Se per giudizio dei medici la maritata ha una struttura od altra fisica interna causa per cui non è possibile evitare il pericolo della sua vita, nè gli aborti, nè i parti di figliuoli morti, io son d'avviso, che sostener si possa, che può essa lecitamente negare il Debito. Ma se pel contrario il pericolo della vita non dipende da struttura, o da qualche altra fisica causa interna, ma piuttosto da semplice debolezza, cui può essere posto rimedio; se ha soltanto abortito, e dato alla luce qualche figliuolo morto, e non manca la speranza di parti più felici, ritengo, ch' almen nella pratica trattandosi del pericolo d' incontinenza nell' altro conjuge, non possa la maritata senza peccato negare il debito. Avviene alle volte, dice l' Habert, *de matrim. cap. 6,*

2. 1. q. 4, che chi ebbe molte volte la disgrazia di abortire conduce a buon parto la prole. Cita ei il Sambovio, *tom. 3, cas. 251*, il quale racconta di aver conosciuta una donna che dopo cinque aborti, partorì felicemente due figlie, che mentre scriveva erano unite in matrimonio. Gli aborti non di rado avvengono per colpa e per intemperanza dei conjugi. Cessando l'intemperanza e la colpa, cessa la debolezza, ch'è il motivo da cui derivano. Conchiudo adunque, che non pecca la donna negando il Debito, allorchè il pericolo della vita nei parti deriva da struttura, o da qualche altra interna causa per cui il pericolo stesso è inevitabile, ed allorchè non ha giammai condotto a buon esito la già concepita prole senza che vi sia probabile speranza di parti più felici; ma non allora che avesse soltanto più volte abortito.

SCARPAZZA.

C A S O 8.º

Certa donna avvertita dal suo confessore di non chiedere nè rendere il Debito fino a che, mediante dispensa della sacra Penitenziaria, non venga rivalidato il suo matrimonio, non potendò vincere l'importunità del marito gli appalesa, e gli attesta con giuramento la nullità del nodo contratto, e ciò nullostante instando con più forza il marito, cede alla fine e lo compiace. Cercasi, 1. Se la donna compiaccendo il marito in tali circostanze peccchi mortalmente? 2. Se il marito possa senza peccato a fronte delle asserzioni della moglie chiedere il Debito ed importunarla per ottenerlo? 3. Che sia, se una parte e l'altra dubitino della validità del matrimonio?

Al 1. La donna pecca mortalmente, nè punto viene scusata dall'insistenza ed importunità del marito. Quando il matrimonio è nullo non v'ha più la legittima unione conjugale, da cui nasce il diritto all'uso dell'altrui corpo, ma v'ha il concubinato. Dunque la copula in tal caso praticata è una vera fornicazione. Se pertanto la fornicazione è peccato mortale, ne segue che non può essere la nostra donna giustificata dall'insistenza del marito che non è marito, ma soltanto supposto marito. Nemmeno può giustificarla il timor se vi fosse della morte, dell'infamia, o di qualunque altro male. Anzi quando ancora venisse colla scomunica obbligata, dovrebbe bensì

sottomettersi obbediente a questa pena, ma non mai obbedire col rendere il debito. Così sta deciso nel *cap. Inquisitioni de sent. excomm.* nelle Decretali. « *Si alter conjugum pro certo sciat impedimentum conjugii, per quod sine peccato mortali non valet carnale commercium exercere, quamvis illud apud Ecclesiam probare non possit . . . debet potius sententiam excommunicationis humiliter sustinere, quam per carnale commercium peccatum operari mortale.* »

Al 2. Se la donna in conferma delle sue asserzioni oltre il giuramento apporta ragioni chiare e convincenti, che fanno conoscere la vera e reale esistenza dell' impedimento dirimente, per cui il contratto matrimonio è invalido, non può l' uomo senza mortalmente peccare esigere il Debito, e molto meno importunarla per ottenerlo ; perciocchè in questo caso chiedendolo viene a domandare un commercio fornicario proibito da tutte le leggi. Se poi la donna non ha altra prova fuorchè il giuramento, allora sembra che si debba distinguere. Se il marito ha motivo giusto e ragionevole di dubitare della sincerità della donna, e di non prestar fede al giuramento, egli può liberamente servirsi del suo diritto, che ritiene non già come reale, poichè è nullo il matrimonio, ma come giustamente creduto tale in ordine ad esigere il debito ; e la ragione si è, perchè in questa circostanza non è tenuto a credere alle asserzioni della donna sebbene confermate dal giuramento, essendo egli da un canto certo sul suo diritto, e dall' altro incerto sulla verità delle asserzioni per il dubbio in cui versa pel carattere poco sincero della donna. Se poi non ha motivo di dubitare sulla sincerità della donna non è tenuto a prestarle fede interamente ed a credere, che il suo matrimonio è assolutamente invalido e nullo, ma è almeno obbligato a dubitare sulla sua validità, e quindi ad indagarne la verità, e se a fronte di ogni diligenza sussiste il suo dubbio non può esigere il Debito. Così S. Tommaso, in 4, dist. 38, con queste parole : « *Si oriatur dubitatio aliqua de vita prioris viri ex aliqua causa, quae etiam certitudinem facere possit, non debet nec reddere, nec exigere debitum ; si autem illa causa facit probabilem dubitationem debet reddere* (alla parte, che qui si suppone nella buona fede, e ignora affatto l' impedimento, nè ha motivo di dubitarne) *sed non exigere.* » Ciò è anche conforme alla retta ragione.

Non è egli vero, che avendo l' animo dubbioso fra due opinioni dobbiamo appigliarsi a quella che ci allontana dal pericolo di peccare? Dunque chi chiede il debito mentre dubita del valore del suo matrimonio si espone manifestamente al pericolo di commettere una fornicazione, ch' è tenuto ad evitare per legge divina e naturale. Dunque non può chiederlo lecitamente.

Ma qui, si dirà forse, non incontra lo stesso peccato anche nel renderlo? Eppure quando abbia una comparte che punto non dubiti sulla validità del suo matrimonio, non solo può lecitamente, ma deve eziandio rendere il Debito se lo chiede. Per egual ragione adunque gli sarà lecito altresì di chiederlo. No, non vale questa parità. Dall' un caso all' altro passa tal differenza, che qualora dubitando sul valore del matrimonio si chiede il Debito, v' ha il pericolo incerto della fornicazione, e quando con tal dubbio non si vuol rendere v' ha non il pericolo incerto di peccare, ma v' ha il peccato certo, perchè con certezza si fa ingiuria all' altro conjuge, che vien defraudato del suo diritto, che può giustamente esigere. Fra i due mali adunque inevitabili o di fornicare, se per altro il matrimonio è nullo, o di violare il diritto altrui certo, detta la ragione, che si elegga il minore, qual è appunto il pericolo della fornicazione, ch' è incerto in confronto della violazione dell' altrui diritto, ch' è un male affatto certo. Inoltre nel primo caso si offende Dio dubbiosamente colla fornicazione, laddove coll' ingiustizia nel secondo caso, e colla violazione dell' altrui diritto si offende con certezza e Dio insieme, ed il prossimo. Con ragione adunque si dice, che nel dubbio si deve rendere, ma non esigere il debito.

Al 3. Nessuno dei conjugi può in dubbio chiedere nè rendere il Debito, e se il dubbio non può deporsi debbono perpetuamente astenersi dall' uso del matrimonio. La ragione si è perchè dubitando ambedue sul valore del contratto matrimonio, e chiedendo e rendendo il debito si espongono volontariamente e scientemente al pericolo di fornicare. Cosa durissima, dice il La-Croix, costringere due persone innocenti a condur vita celibe nel loro matrimonio. Ma con ragione gli risponde il Franzoja, ch' è cosa indegna di un Teologo, e di buon Cristiano il volere, che la legge abbia ad essere osservata finchè è

facile. Non è dura egualmente la condizione di quei conjugati, che debbono astenersi dall' uso matrimoniale o per incomodi di salute, o per mille altre ragioni ed accidenti, che gli obbligano ad una perpetua astinenza? Fanno essi di necessità virtù, e così facciamo quelli che trovansi nel nostro caso per non offendere gravemente Iddio.

SCARPAZZA.

C A S O 9.º

Lorenzo confessore comanda a Damaso di rendere il Debito alla sua compagna, che pel grande odio con cui la rimira la discacciò dal letto matrimoniale, e glielo comanda sebbene sappia, che il matrimonio è invalido, il che però Damaso ignora. Ricusando Damaso di ubbidire, Lorenzo gli nega l' assoluzione. Cercasi se si regoli a dovere?

Suppongo, che l' ignoranza di Damaso sia invincibile, e che atteso l' odio cui è congiunta si temano con fondamento degli scandali e sconcerti gravissimi se il confessore gli manifesta la nullità del suo matrimonio, ond' è che Lorenzo giudica cosa prudente il tacere secondo il prescritto dal *cap. Quia de consanguin. et affinit.* delle Decretali: « *Dissimulare poteris, ut remaneat in copula sic contracta, quum ex separatione videas grave scandalum imminere.* » Suppongo inoltre, che l' impedimento per cui è invalido il matrimonio non solo sia ignorato invincibilmente da Damaso, ma sia altresì occulto agli altri; perocchè se fosse divulgato e palese dovrebbe Lorenzo manifestarlo a Damaso a fronte d' ogni sconcerto, che fosse per nascere, come insegnano gli stessi autori più benigni, p. e., il Sanchez ed il Bonacina, dovendosi anteporre sempre il ben comune al particolare.

Supposto tutto questo potrà Lorenzo comandare a Damaso di rendere il debito, e trovandolo disobbediente negargli l' assoluzione? Così insegna il Schez, *lib. 2, disp. 38, l' Aversa, quest. 1, sect. 3,* il Coninchio, il Layman, ed altri. Ma l' opposta opinione sembra senza dubbio la vera. Può il confessore comandare una fornicazione, ch' è un' opera intrinsecamente cattiva per cui Innocenzo XI, condannò la tesi: « *Clarum videtur fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, et solum esse malam, quia interdicta?* » Non mai.

E per la stessa ragione può comandare un debito, che non è debito, ma è pura fornicazione. Se tale non è in Damaso, che non conosce invincibilmente l'invalidità del suo matrimonio, tale però è nel Confessore, che sa non aver Damaso alcun diritto di chiedere, nè alcun dovere di rendere il Debito. Non deve dunque in tal caso Lorenzo nè consigliare, e molto meno comandare la copula. Così col Soto, in *4^a dist. 18, q. 2, art. 4, ad. 2*, e con moltissimi altri Teologi. Deve bensì rimuovere ogni occasione di risse, e sospendere l'assoluzione fino all'estinzione degli odj, e fino a che sieno placati gli animi, tacendo sempre sul debito conjugale. Questo mi pare sia il miglior consiglio.

SCARPAZZA.

C A S O 10.º

Berta, non per anco certa della morte di suo marito, contrasse un nuovo matrimonio con Cajo. Il Parroco di ciò informato, disse a Berta che durante siffatta incertezza non può nè chiedere, nè rendere il debito. Cercasi se detto abbia il vero?

Ha detto il vero quanto al chiedere, ma non mai quanto al rendere il debito. Non può infatti chiedere, perchè con siffatta incertezza sulla sussistenza del primo matrimonio non ha acquistato col secondo verun diritto sull'altrui corpo, conciossiachè la mala fede non conferisce alcun diritto, ed inoltre chiedendo nel nostro caso la copula si espone al pericolo di fornicare, cioè di conoscere un uomo, che non sia suo marito. Può per altro, e deve rendere il Debito a Cajo, perchè ignaro egli dell'incertezza che ha Berta celebrò con buona fede le nozze con essa, e quindi ha acquistato il diritto sul di lui corpo ed in forza della buona fede, in cui si suppone che viva, può lo stesso diritto lecitamente esercitare chiedendo il debito. Questa decisione è consona al *cap. Dominus De secund. nupt.*, ove si legge: *« Super matrimoniis, quae quidam ex vobis contraxerunt nondum habito obeuntis conjugis certitudine, respondemus: Si aliquis de morte primi conjugis adhuc sibi existimat dubitandum, ei, qui sibi nupsit, debitum non deneget postulanti, quod a se tamen noverit nullatenus exigendum. »* E così pensano comunemente gli autori, fra i quali S. Bonaventura, come si legge verso il fine della sua esposizione letterale del *4 dist. 38.*

« Si mulier, dice, post contractum matrimonium incipiat dubitare de morte prioris viri, aut est dubitatio levis, et haec secundum consilium Praelati poterit a corde removeri, et poterit debitum exigere et reddere. Si vero probabiliter dubitat, debitum debet reddere, sed non exigere. Si vero certificatur de vita primi viri, nec petere debet, nec reddere, sed statim secundum virum deserere. »

SCARPAZZA.

C A S O 11.º

Una moglie accordò al marito la licenza di far voto di castità. Fatto il voto, vede che il marito non si astiene dal chiedere il Debito, e non sapendo come regolarsi, ricerca al Confessore se possa essa pure a fronte dell' accordata licenza domandare e rendere il Debito. Qual deve essere la risposta del confessore ?

E' da sapersi primieramente che i conjugii non possono validamente far voto di castità senza l'assenso della comparte, altrimenti il voto più probabilmente è invalido e nullo. Così S. Tommaso, q. 64, suppl. art. 2, dicendo : « *Vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit. Unde de illis tantum bonis potest esse votum, quae nostrae subjacent voluntati, qualia non sunt ea, in quibus unus alteri tenetur. Et ideo in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus, cur tenetur. Unde quum conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, per quam continentia impeditur, non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere, et si coverit peccat, et non debet servare votum, sed agere poenitentiam de voto male facto.* » Lo stesso insegna Sant'Agostino nell' epistola ad Edicia, che senza il consenso del marito avea fatto voto di continenza, sebbene in seguito il marito si sia unito nel medesimo santo proposito. Questo santo Dottore si fonda su quelle parole dell' Apostolo, 1 ad Cor. cap. 7, che « *Vir proprii corporis potestatem non habet, sed mulier; nec mulier proprii corporis potestatem habet, sed vir,* » e scrive: « *Vovenda non sunt talia a conjugatis, nisi consensu, et voluntate communi: et si praeproperè factum fuerit, magis est corrigenda temeritas, quam persolvenda promissio.* » E nella lettera ad Armentario e Paolina trattando lo stesso punto riferisce le ragioni medesime, che apporta S. Tommaso. E finalmente nel Sal-

mo 149, dice: « *Quod plus est si dicat continere jam voto, nolo jam uxorem. Quid si tu vis, et illa non vult? Numquid per continentiam tuam debet illa fieri fornicaria? Si aliis nupserit te vivo, adultera est. Non vult tali lucro Deus compensare tale damnum. Redde Debitum, et si non exigit redde pro sanctificatione perpetua, Deus tibi computabit, si non quod debes exigis, sed reddis quod debetur uxori.* » Inoltre secondo la dottrina di S. Tommaso, *l. l. ad 3*, nemmeno può far voto il conjuge senza l'assenso dell'altro di non chiedere il Debito, quantunque sembri, che ciò dipenda dal puro suo arbitrio: « *Quidam dicunt, quod unus absque consensu alterius potest covere, quod non petet Debitum, non autem quod non reddet; quia in primo uterque est sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter numquam peteret Debitum ex hoc alteri matrimonium nimis onerosum videretur, dum oporteret unum semper confusionem Debiti petendi subire, ideo alii probabilius dicunt quod neutrum potest unus sine consensu alterius covere.* » Questa questione per altro, cioè sulla validità od invalidità di un tal voto, non ha luogo nel nostro caso, in cui il voto è fatto dal marito col consenso della moglie, e perciò è valido, ed è obbligato il marito ad astenersi dal chiedere il Debito.

In secondo luogo è da sapersi, che un conjuge può in due maniere concedere all'altro conjuge la licenza di far voto di continenza, cioè condizionatamente, vale a dire senza pregiudizio del suo diritto, ed assolutamente e senza veruna limitazione. Nel primo modo egli è chiaro, che il conjuge, il quale accordò la licenza può esigere il debito, e che l'altro è tenuto a renderlo sebbene legato dal voto, perchè col suo assenso al voto non è rimasto spogliato del suo diritto, ed è anzi da presumersi, che tali licenze sieno sempre condizionate, qualora non costi d'un'assoluta ed illimitata concessione. Nell'altro modo il conjuge col suo assenso rinunzia onninamente al suo diritto, nè può esigere il debito per tutto il tempo della vita, o per quel determinato tempo entro cui il voto porta l'obbligo di osservare la continenza.

Dietro pertanto le premesse dottrine rispondo al caso proposto, che se fu assoluta la licenza della moglie, non può ella chiedere nè rendere il Debito, se poi fu condizionata può lecitamente chiederlo,

ma che non convengono gli autori se possa anche renderlo. Sostengono alcuni, che possa anche renderlo, perchè il voto del marito non ha tal forza di spogliarlo del diritto di esigere nato da un matrimonio legittimo, ma fa soltanto, che chieda illecitamente. Quindi soggiungono che pecca la moglie contro il diritto del matrimonio se nega il Debito, nè punto è partecipe dell'altrui peccato se lo rende, perchè dà opera ad un atto lecito, e non al peccato, che il marito commette contro il voto. Confermano questa loro opinione coll'esempio di chi stretto da necessità prende a prestito dall'usurajo, e paga l'usure senza partecipare dell'altrui peccato. Altri però discendono la contraria sentenza, e si appoggiano a questa sola ragione, perchè pecca il marito nell'esigere, e quindi pecca la moglie annuendovi, perchè coopera al di lui peccato. Ma come mai vi coopera? Altra cosa è la domanda, ed altra cosa è l'atto conjugale. Se la domanda è puramente nella volontà del marito, egli è chiaro, che nella domanda non ha parte la moglie, e perciò non coopera al di lui peccato. Finchè il marito non si determina alla domanda, la moglie non è partecipe dei di lui pensieri, e quando domanda il peccato è di già commesso. In conseguenza se la moglie è causa della domanda, ella non pecca perchè usa del suo diritto, e se non è causa, dessa nemmeno coopera al peccato. Quanto poi all'atto conjugale, la moglie non è impedita da alcuna promessa, e può praticarlo quando le piace, ed allora specialmente, che annuendovi impedisce gravi sconcerti e peccati, come sarebbe il pericolo d'incontinenza nel marito.

Che dunque dovrà rispondere il confessore alla moglie, di cui tratta l'ipotesi proposta? Risponda, che per togliersi da ogni scrupolo riprenda il marito quando chiede il Debito Conjugale, correggendolo della sua temerità, e poscia lo inviti e lo richieda dell'opera maritale.

SCARPAZZA.

C A S O 12.º

La stessa moglie ritorna al suo confessore, e gli domanda se per maggior sicurezza di sua coscienza possa ritrattare la conceduta licenza, e sciogliere il voto del marito. Cercasi che cosa il confessore debba risponderle?

Non può farlo. Così S. Tommaso in 4, dist. 32, coll' autorità di Sant'Agostino. Ecco le sue parole: « *Videtur ex hoc, quod vir possit revocare uxorem ad se, etiamsi de licentia sua castitatem vovit. At dicendum, quod verbum Augustini intelligitur, quando vir dissimulavit ante plenam deliberationem, quae quidem dissimulatio quidam consensus videtur. SI AUTEM EXPRESSE CONSENSISSET, NON POSSET VOTUM REVOCARE, unde loquitur quantum ad iudicium Ecclesiae quando permissio non potest probari: unde propter periculum talia vota occulta non sunt approbanda.* » E lo stesso abbiamo dal diritto cap. manifestum 33, q. 5, ove si legge: « *Continentiae vota nec mulier sine consensu viri, nec vir sine consensu mulieris Deo reddere potest. Si autem consensu alterius eorum ab altero permessa fuerint, et postmodum in irritum deducere voluerit, qui permisit, non tamen valet, quia in debito conjugii aequae mulier habet potestatem viri, sicut et vir mulieris, atque ideo si quilibet eorum a suo jure absolverit ad praeteritam servitutem ipsum revocare non potest.* » Dunque il confessore dovrà rispondere alla moglie, che a lui è ricorsa, che non può rievocare la accordata licenza. Che se ella trovasi in angustie l' unica via di avere la pace di coscienza, cui tende la sua domanda, è quella di persuadere il marito a chiedere la dispensa ovvero la commutazione del suo voto da chi ha il potere di darla.

SCARPAZZA.

C A S O 13.°

Amarilli commise dei toccamenti impudici con Mirtillo, e pentita li confessò. Indi per confermare vie più la sua volontà nel suo pentimento fe' voto di castità perpetua, ma ricaduta da li a poco negli stessi peccati, trattò di nozze con Mirtillo, e le celebrò. Agitata quindi da rimorsi della coscienza, chiede al suo confessore aiuto e consiglio. Cercasi come abbiassi a regolare il confessore precipuamente nell' istruirlo intorno al Debito Conjugale ?

Il confessore deve primieramente far riflettere alla sua penitente, che ha peccato gravemente celebrando le nozze mentre era legata dal voto di perpetua castità, che di sua natura esclude non solo gl' illeciti piaceri del senso, ma ben anche quei che pel matrimonio di-

vengono leciti. Diffatti dessa è rea di sacrilegio, perchè si accostò ad un Sacramento coll' animo di violare il voto, e perciò in peccato mortale, e perchè si mise volontariamente in istato di non adempiere lo stesso voto. Soggiugnerà di poi, che per lo spazio di due mesi essa non può nè chiedere, nè rendere il debito, se prima non ottiene la dispensa dal suo voto. La ragione si è, perchè godendo gli sposi il privilegio del bimestre loro concesso, come apparisce dal cap. *Ex publico Extrav. de Conversione conjugatorum*, affinchè possano entro tal tempo deliberare intorno all' ingresso nella religione, Amarilli deve assolutamente approfittare di questo privilegio per l' osservanza del voto, nè fa ingiuria a Mirtillo, poichè se ne vale del suo diritto, ed è tenuta a valersene per l' obbligo, che ha d' astenersi anche dai leciti piaceri della carne. Passato poi il bimestre e non avendo ottenuta la dispensa, nè avendo deliberato di abbracciare lo stato religioso, non deve chiedere il Debito, ma deve renderlo; conciossiachè è tenuta all' osservanza del voto per quanto può senza violare l' altrui diritto.

Ma se la donna non ha vocazione per lo stato religioso può ella entro il bimestre rendere il Debito al marito che lo ricerca? Il Layman risponde affermativamente, ma contro di esso insegna il Ponzio, *lib. 6, cap. 1*, con altri molti, ch' è tenuta a non renderlo. Se non ha vocazione in que' primi giorni, può sentirsi da Dio chiamata entro il bimestre, nè deve impedire col rendere il debito quel solo mezzo che aver può di mantenere a Dio la fatta promessa.

Ma potendo Amarilli determinarsi per lo stato religioso, ne sarà obbligata in forza del suo voto? Almen nel caso che ottener non ne possa la dispensa? Non sono su questo punto d' accordo gli autori. Sostiene l' affermativa sentenza il Silvio sopra la questione 53, del Suppl. di S. Tommaso dicendo, che se il conjuge legato da voto non ottiene la dispensa, nè può indurre l' altro a far voto di continenza, od a cedere al suo diritto di chiedere il debito, è tenuto ad abbracciare lo stato religioso, essendo questa l' unica via per cui può adempiere il voto. E pare, che tale sia l' opinione di S. Tommaso. *Suppl. q. 53, a. 1, ad 3*. Scrive infatti così: *«Ille qui contrahit matrimonium per verba de praesenti post votum simplex, non potest cognoscere uxo-*

rem suam sine peccato mortali, quia ADHUC RESTAT SIBI FACULTAS IMPLENDI VOTUM CONTINENTIÆ ante Matrimonium consummatum. » Se, secondo l'Angelico, rimane allo sposo novello dopo il matrimonio rato un mezzo di adempiere il voto, qual è mai questo mezzo? Non la dispensa, poichè questa, quand' anche ottenuta, non conserva l'adempimento pel voto, ma bensì ne toglie l'obbligazione. Non l'assenso dell' altro conjuge, poichè questo dipende dalla di lui volontà ed arbitrio, e non dalla volontà del conjuge legato dal voto. Dunque il mezzo solo è l'ingresso in religione. Contro il Silvio, molti altri con Natale Alessandro opinano, che non è tenuto ad eleggere un mezzo sì duro, e straordinario, perchè vi sono altri mezzi, cioè la dispensa e l'adesione del conjuge cedente al suo diritto: « *Medium tam durum et extraordinarium eligere non tenetur, quum alia suppetant ad vitandam voti violationem, nimirum voti dispensatio, vel uxoris juri suo cedentis concessio.* » Ma se mancassero questi due mezzi, cioè la dispensa e la concessione del conjuge, che fia mai del conjuge legato con voto? Sia pure puro ed straordinario l'ingresso in religione, e più difficile cosa del voto, che dovrebbe imputare a sè stesso sì grave pena, avendosi egli medesimo posto nella dura necessità di così operare per l'osservanza del voto. Tuttociò a lume del confessore.

Che se in fine il conjuge legato dal voto non è atto allo stato religioso, ed è cosa moralmente certa, che nessuna religione avrà a riceverlo; convengono i Teologi, che in tale ipotesi è tenuto dopo il bimestre a consumare il matrimonio, non già chiedendo, ma rendendo il Debito; e la ragione si è, perchè in tale circostanza non può per nessuna delle maniere accennate osservare la continenza.

SCARPAZZA.

C A S O 14.°

Amarilli ritorna al suo confessore, e gli manifesta, che il marito volle a tutta forza consumare con lei il matrimonio. Cloride all'opposto volendo unirsi collo sposo suo, sofferse da lui ripulsa per godere il privilegio del bimestre spirato, il quale non già il marito, ma Cloride si determina per lo stato celibe. Cercasi: 1. Se lo sposo di

Amarilli abbia peccato ? 2. Se essa possa più deliberare per entrare in Religione ? 3. Se lo sposo di Cloride per unirsi con altre donne debba aspettare, che Cloride abbia fatta la professione ? 4. Che dovrebbe dirsi se Cloride osservar volesse la castità o nella propria casa, ovvero in una religione non approvata ?

Al 1. Il marito di Amarilli ha peccato, perchè violò il diritto di lei di godere del privilegio del bimestre, e le tolse di poter determinarsi per lo stato religioso; conciossiachè il matrimonio rato può sciogliersi, non già il consumato, Del rato così nella *sess. 24, can. 6*, decretò il Tridentino : « *Si quis dixerit matrimonium ratum non consumatum per solemnem religionis professionem alterius conjugum non dirimi, anathema sit.* » Intorno poi al consumato parleremo in appresso. Continuando quindi sul matrimonio rato soggiungiamo, che si scioglie, perchè il vincolo è soltanto spirituale, che si toglie colla morte civile e spirituale, che avviene in chi professa lo stato religioso. Avendo pertanto lo sposo impedito ad Amarilli di entrare in religione, egli ha peccato ed anzi la sua colpa deve giudicarsi tanto più grave, quanto è più perfetto lo stato, che abbracciare voleva Amarilli.

Al 2. il matrimonio consumato è indissolubile per la ragione, che al vincolo spirituale si aggiunge colla copula quello della carne, per isciorre il quale deve intervenire la morte del corpo. Amarilli adunque non può più abbracciare la vita religiosa. Riferiamo ciò che S. Tommaso in *4 dist. 27, q. 2, art. 4, quaestiunc. 2, ad 2*, insegna : « *Ante carnalem copulam non est omnino translatum corpus unius sub potestate alterius, sed sub conditione si interea alter conjugum ad frugem melioris vitae convolet : sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem possessionem traditae sibi potestatis. Unde etiam ante carnalem copulam non statim reddere tenetur Debitum post matrimonium contractum per verba de praesenti, sed datur ei tempus duorum mensium, ut interim possit deliberare de transeundo ad religionem.* »

Al 3. Può Cloride per le ragioni sopra esposte determinarsi per l'ingresso in religione, ma deve il marito per essere sciolto dal vincolo aspettare che professi la vita religiosa prima di unirsi con altra

donna, perchè durante il tempo della probazione potrebbe Cloride ritornare al secolo, usare del suo diritto di chiedere il Debito, ed il marito dovrebbe renderlo. Non già l'ingresso in religione, ma la professione è quella che scioglie il matrimonio rato, avvenendo per questa la morte spirituale, come insegna S. Tommaso nel luogo so-praccitato.

Al 4. Se la morte civile avviene per la professione religiosa, ne segue, ch'è insufficiente a sciogliere il matrimonio rato il mantenere la castità in casa. E nemmeno basta la professione in una religione non approvata, perchè in tali religioni non si giudica morto civilmente chi le abbraccia, poichè può ritornare allo stato primiero non essendovi legge alcuna, che impedisca un tal ritorno.

SCARPAZZA (Ed. Rom.).

C A S O 15.º

La stessa Amarilli viene a rilevare, che Mirtillo ha commesso un adulterio, e perciò ricerca se abbia in seguito ad astenersi dal rendere il debito quando lo chiede. Che le si deve rispondere ?

Si deve rispondere, che Amarilli è tenuta a negargli il debito, perchè il marito coll'adulterio ha perduto il diritto di chiedere, ed essa per conseguenza non ha più il dovere di rendere. Siccome adunque pel voto di castità è obbligata alla continenza pel bimestre successivo alla celebrazione delle nozze, perchè entro tal tempo il marito non ha diritto di forzarla alla copula ; così pel vincolo stesso del voto è tenuta a vivere casta tutte le volte, che il marito perde il diritto di esigere. Anzi a senso del *Constitutus* dell' *Extrav. De Conversione Conjugat.* può, se vuole, entrare in monastero, far la sua professione, senza che il marito abbia diritto di estrarla. SCARPAZZA.

C A S O 16.º

Un ammogliato ebbe commercio carnale colla sorella della moglie, ed un altro lo ebbe colla sua propria cugina. Hanno ambedue perduto il diritto di esigere il debito, sicchè necessario loro sia di essere abilitati *ad petendum* ?

Lo ha perduto il primo, perchè il diritto dispose, che quel marito, il quale durante il matrimonio colla propria moglie conosce carnalmente una consanguinea della medesima in primo o secondo grado rimane privo del diritto di chiedere il debito. Veggasi il *cap. Qui dormierit* 30, *caus. 27, q. 2*, ed il *cap. Si quis 1, De eo qui cognovit*. Difatti con questa copula egli divenne affine di sua moglie, affinità per altro, che non si estende oltre il secondo grado, perchè procede da illegittimo commercio. Quindi essendo affine non può chiedere senza commettere un incesto, e per questa ragione è spogliato del diritto *petendi* fino a che non ha ottenuto l'opportuna dispensa. Deve però renderlo alla moglie, che non ha cooperato all'incesto colla propria sorella. Ciò consta dal *cap. discretionem 6, De eo qui cognovit*, ove si legge: « *Nec affinitas, quae post contractum legitime matrimonium inter virum, et uxorem inique contrahitur, ei debet officere, quae hujusmodi iniquitatis particeps non existit, quum suo jure non debet sine sua culpa privari.* » Quindi scrive il P. Concina, *lib. 2, de matrim. diss. 4, cap. 5*: « *Qui enim est affinis incestum committit, dum cognoscit conjugem affinem. Tum solum excusatur propter debiti redditionem, quando jus petendi in altero adest: quia tunc fortius jus, quod est justitiae praevalet Juri Ecclesiastico praescribenti impedimentum affinitatis, vi cujus prohibetur conjugali concubitu:* » Dissi alla moglie, che non ha cooperato all'incesto, conciossiachè se questa avesse avuto parte avrebbe essa pure perduto il diritto di chiedere. In questo caso sarebbe stata anch'essa rea dell'incesto, ed il diritto salva il diritto di chiedere al conjuge innocente, « *quae hujusmodi iniquitatis particeps non existit.* » E' vero, che nel testo non è detto, che la moglie se ebbe parte perde come il marito il suo diritto, e che nelle cose penali ed odiose l'argomentazione del caso contrario non è sempre soda e concludente; ma non può negarsi, che nel nostro caso renda almeno la cosa dubbiosa. Così pensa anche il Concina nel luogo citato allegando il Sanchez ed altri.

Non ha poi perduto il suo diritto l'altro ammogliato, che conobbe carnalmente la propria cugina. La ragione si è perchè non essendo la cugina consanguinea della moglie, ma soltanto affine, ne segue, che fu un vero incesto e gravissimo il suo peccato, ma che con esso

non ha contratto affinità colla propria moglie, e che perciò non commette un nuovo incesto chiedendo il Debito. Ciò è chiaro da quel detto di troppo comune: « *Affinitas non parit affinitatem.* »

SCARPAZZA.

C A S O 17.°

Una moglie, tentata da suo cognato, cioè dal fratello del marito, si lasciò vincere dalla di lui violenza, e commise l'adulterio. Cercasi se a fronte della violenza sofferta abbia perduto il diritto di esigere, e se lo abbia perduto ancorchè non sapesse che siffatta colpa incontra la pena di non poter chiedere.

Se la coazione è stata così violenta, che, prudentemente parlando, la moglie non ha peccato, ella non si è spogliata menomamente del suo diritto, perchè la perdita del diritto è una pena, che non ha giammai luogo ove non v'ha colpa. Ma se liberamente vi ha acconsentito, sebbene l'abbia fatto per qualunque altro motivo, ella è soggetta alla perdita del suo diritto, non essendovi caso in cui l'adulterio non sia un grave peccato. Quanto all'ignoranza convien distinguere, cioè o questa ignoranza è di fatto, o pure di diritto. Se con ignoranza di fatto un conjugue conosce il consanguineo dell'altro, vale a dire ignorando che sia consanguineo della sua consorte, ritengono comunemente gli Autori, che non perda il diritto *petendi*, perchè tale penalità colpisce chi scientemente commette il peccato. Se poi con ignoranza soltanto di diritto conosce la consanguinea, sapendo cioè ch'è consanguinea, ed ignorando la legge positiva, che proibisce tali unioni, e sapendo unicamente che sono vietate dalla legge di natura, opina il Sanchez, ed altri con lui, che nemmeno in questo caso incorra la pena, e che l'incorra bensì quando sa la legge proibitiva, ed ignora la pena sotto cui il delitto è vietato.

SCARPAZZA (*Ed. Rom.*).

C A S O 18.°

Un ammogliato per incesto commesso colla cognata ha perduto il diritto di esigere il Debito. Trovandosi in pericolo di cadere per la

sua fragilità vorrebbe ricuperare il suo diritto. Cercasi se il confessore possa mandarlo ai piedi di qualche regolare, che in virtù dei suoi privilegi lo dispensi e lo abiliti *ad petendum*?

Lo rimetta al Vescovo, che ha questa facoltà di dispensare con certezza gl'incestuosi *ad petendum*. Così opinano concordemente i Teologi, i quali nondimeno confessano che i Vescovi ciò fanno, non per diritto proprio, ma bensì per una consuetudine ricevuta e praticata nella Chiesa, essendochè quest' impedimento è stato stabilito dai sacri Concilj, dai Sommi Pontefici, e dal Diritto Ecclesiastico universale, e quindi non possono avere i Vescovi diritto proprio su tal potestà, ma il solo Papa. Al Vescovo dunque rimetta il penitente, oppure se il Vescovo ottenne la facoltà di suddelegare i Confessori a concedere siffatte dispense, come d' ordinario vengono i Vescovi così autorizzati dalla sacra Penitenzieria, può egli il confessore impetrarsi la suddelegazione per tranquillizzare il suo penitente.

Ma i Regolari non sono forniti di tal facoltà? Il Rodrigo, l' Ursardo, il Sanchez, il Diana, il Ponzio, l' Aversa, il Reiffenstuel, il Ferrari con altri molti Teologi e Canonisti lo affermano, ed altri lo negano. I primi vantano varii privilegi concessi su tal punto dai sommi Pontefici Giulio II, Martino V, e da S. Pio V per oracolo di viva voce; ma i secondi rispondono, che questi privilegi non si trovano nel Bollarario. Qui non pongono alcun documento sott' occhio a pruova delle loro asserzioni, ed anche il padre Antoine, *append. 1, art. 3*, dove intorno al matrimonio asserisce, che i Mendicanti ed i Gesuiti possono dispensare ed abilitare i conjugj *ad petendum* non cita però veruna Bolla. Il Concina cercò siffatti privilegi nelle Costituzioni di quei Pontefici, dai quali diconsi conceduti, e se ne servì eziandio a tal oggetto dell' opera altrui, ed afferma di non aver nulla ritrovato. Dopo il Concina si applicò a questo studio il padre Gabriello da Vicenza, e nella sua opera dei privilegi dei Regolari, dopo averli con diligenza esaminati dice di averli ritrovati o affatto incerti, o dubbiosi, od onninamente suppositizj. Con una incertezza di questa specie come potrà mai il confessore mandare il suo penitente a qualche Regolare, affinchè sia dispensato dall' affinità contratta coll' incesto, ed insieme abilitato ad esigere il Debito?

SCARPAZZA.

C A S O 19.°

Melitone e Tizia si unirono in matrimonio prima che fatte fossero le tre solite denunzie, e con permissione del Vescovo, ma con questo patto, che non dovessero consumare il matrimonio prima che fosse eseguita l'ultima denunzia. In questo caso l'uno dei conjugi può rendere il Debito all'altro che lo ricerca senza commettere peccato mortale, specialmente avendo tutta la morale certezza che non esista alcun impedimento dirimente?

Alcuni autori pretendono che in questo caso possono consumare il matrimonio. E la ragione si è perchè il Concilio di Trento ordinò la denunzia, onde discoprire gl'impedimenti che possono esistere tra conjugi. *Conc. Trid., Sess. 24, de Reform. Matrim. c. 1.*

Tuttavia questa proibizione del Concilio di non celebrare alcun matrimonio prima delle fatte denunzie essendo giusta, necessaria e fatta *in re gravi*; ed essendo anche da rispettarsi l'ordine del Vescovo che permise il matrimonio colla condizione di non consumarlo prima della terza denunzia; stimiamo che i conjugi i quali non attesero alla condizione, e consumarono il matrimonio, peccarono mortalmente; lo che deve intendersi tanto di quello che chiede, quanto di colui rende il Debito conjugale. *Instruct. Sacerdot., l. 7, c. 23.*

TOLETO.

C A S O 20.°

Apollinare e Giustina, congiunti in matrimonio il lunedì di sera, non possono ricevere la benedizione stabilita nel matrimonio se non il giorno susseguente nella messa; pure Apollinare ricerca da sua moglie il Debito conjugale prima della benedizione. Domandasi se peccò in questa cosa; e se Giustina doveva obbedire al marito?

Agli sposi, secondo un antico canone, è vietato di consumare il matrimonio prima di ricevere la benedizione nuziale. *Can. Aliter., l. 50, q. 5*, tuttavia questa proibizione non sembra che possa obbligare sotto pena di peccato mortale, ove non siavi il disprezzo e lo scandalo. Pertanto non si deve dire che Apollinare e Giustina abbia nel caso nostro mortalmente peccato. *Man., c. 16.*

NAVARRO.

C A S O 21.°

Eraclide, uomo fuor di misura libidinoso, spesso è eccitato a chiedere il Debito Conjugale da sua moglie per il solo fine di fuggire la fornicazione, e qualche altro peccato contro la castità matrimoniale. Commette egli qualche peccato esigendo il Debito per un tal fine?

Lasciando le varie opinioni dei diversi Autori in non cale, i quali tra sè contendono intorno al peccato che viene nel caso nostro commesso dai conjugi, dèffinirà la cosa S. Tommaso, il quale insegna espressamente che nel caso nostro Eraclide commette un peccato veniale. Eccone le sue parole. « *Si aliquis, dice, per actum matrimonialem intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum quia hoc est quaedam redditio Debiti, quod ad bonum finem pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas; et secundum hoc est peccatum veniale, nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentiam, quae est de peccatis venialibus.* » S. Tommaso in 4, dist. 31, qu. 2, art. 2, ad 2. S. TOMMASO.

C A S O 22.°

Eustadio, nel ricercare l'uso del matrimonio, non si propone altro fine che quello del piacere. Pecca egli operando così?

Eccone la risposta dell'Angelico Dottore in 4, dist. 26, quæst. 1, art. 4, in corp.: « *Cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens, actus matrimonialis semper est peccatum, vel meritorius in eo, qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat, vel justitiæ ut Debitum reddat, vel religionis ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido, sistens infra bonam matrimonii, ut scilicet nullo modo ad alium accedere vellet, est peccatum veniale.* » S. TOMMASO.

C A S O 23.°

Adamo pecca forse chiedendo il Debito matrimoniale nei giorni festivi?

Pecca venialmente, dice l'Angelico in 4, dist. 32, q. un., art. 5, quaestiunc. 2, in corp. et in Sup. qu. 64, art. 6, in corp.: « Non peccat mortaliter uxor vel vir si in die festivo debitum petat. Sed tamen gravius est peccatum, si sola delectationis causa petatur, quam si propter timorem, quo quis sibi timeret de lubrico carnis, sibi Debitum petat. » Osserva però che se lo chiede nel tempo sacro per disprezzo, pecca mortalmente.

S. TOMMASO.

C A S O 24.°

Gabriella niega a Paolino, che ricerca con sollecitudine e premura il Debito Conjugale, perchè aveva conosciuto che nel ricercarlo peccava mortalmente. In tal cognizione è giusta la cagione di ripulsa, ovvero era obbligata a rendergli il Debito che ricercava?

Conviene distinguere. Imperciocchè se il peccato mortale che commetteva Paolino proveniva da qualche circostanza che rendesse illecita la domanda del Debito conjugale, come se la faceva in luogo sacro o pubblico, e con effusione del seme fuori del debito vaso, allora Gabriella non era tenuta a rendere il Debito al marito, mentre per tali circostanze quell'atto diveniva illecito. Se poi la circostanza del peccato di Paolino era a lui solo personale, come se lo chiedeva per un fine perverso, allora Gabriella è obbligata a renderlo. In Supl. S. Th. qu. 64, art. 1, quaest. 1.

SILVIO.

C A S O 25.°

Egidio spesse volte esige da sua moglie il Debito conjugale, anche nel tempo in cui è soggetta a menstrui. Pecca egli forse mortalmente esigendolo?

Convien avvertire che nella legge antica, Levit., c. 15, 18, 20, et Ezech. 18, era severamente vietato e proibito, sotto pena di morte, ad un uomo di accostarsi alla moglie nel tempo de' menstrui. « Qui coierit in fluxu menstruo, dice la Scrittura, interficiantur ambo de medio populi. » Ma questo precetto come unicamente cerimoniale andò in obbligo con la legge medesima, siccome pure cessarono tutti gli altri precetti di simil genere. Perchè poi, non solo per evitare la immondezza legale, ma ancora perchè la prole non nasca imperfetta, lo si

può, anzi si deve riguardare come un precetto morale, anche al presente dev'essere osservato. Così insegna l'Angelico Dottore, in 4, dist. 32, qu. un. art. 2, qu. 2, in corp.: «*Accedere ad menstruatam in Lege prohibitum erat duplici ratione; tum propter nocumentum quod in prole ex hujusmodi commixtione frequenter sequebatur; et quoad primum praeceptum erat caerimoniale, sed quantum ad secundum erat morale. Et ideo hoc praeceptum obligat etiam in nova Lege, propter secundam rationem, etsi non propter primam.*»

Devesi però avvertire che S. Tommaso distingue due sorta di menstrui, l'uno che chiamasi naturale, il quale accade in alcuni tempi determinati, e di questo parlano i Santi Padri, durante il quale non possono senza commettere peccati comandate o rendere il Debito conjugale. La seconda specie che S. Tommaso chiama innaturale, è quasi una continua infermità, durante la quale non è proibito dalla Legge nuova di accostarsi alla donna menstruata. La ragione di questa diversità apertamente la dimostra l'Angelico Dottore nel luogo citato. «*Fluxus tamen menstruorum, potest esse naturalis et innaturalis. Naturalis quidem, quando scilicet mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando sunt sanae; innaturalis autem quando inordinate, et quasi continue, ex aliqua infirmitate fluxum sanguinis patiuntur. In fluxu ergo menstruorum innaturali non est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere in Lege nova, tum propter infirmitatem, quia mulier in tali statu concipere non potest; tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus. Unde oporteret quod vir perpetuo abstineret. Sed quando naturaliter mulier patitur fluxum menstruorum, potest concipere; et iterum talis fluxus non durat nisi ad modicum tempus: unde prohibitum est ad talem accedere, et similiter prohibitum est mulieri in tali fluxu Debitum petere.*»

Qual poi sia il peccato che viene commesso S. Tommaso non lo spiega. San Bonaventura giudica che pecchi mortalmente colui che il Debito ricerca; ma di contrario è Sant'Antonino. Per le quali gravi ragioni da amendue le parti, non ardisco di asserire che Egidio si aggravi nel nostro caso di peccato mortale, o qualunque altro che in tali circostanze esigesse il Debito conjugale. Scoto in *exposit.*, *textus.* Scoto.

C A S O 26.°

Bibiana, moglie di Claudio, che soffre ogni mese per dieci e più giorni i menstrui consueti, domanda se possa da suo marito esigere il Debito conjugale anche nel tempo in cui soffre questa infermità; e ciò specialmente sebbene conosca che è sterile: e che perciò non partorirà dalla copula che ha col marito.

L'Angelico Dottore esaminando questa questione dice in 4, dist. 22, qu. 1, art. 2, quaest. 2, ad 5: « *Quando mulier menstrua patitur non potest esse certum eam esse sterilem: quaedam enim in juventute sua steriles, quae processu temporis sunt fecundae; et e converso, ut dicitur in 16 de animalibus.* »

Quindi si può inferire, che, mentre Bibiana suppone una cosa del tutta incerta per certa, la ragione cui si appoggia cade interamente, nè può nel caso proposto essere immune da colpa. Adunque deve astenersi dal ricercare il Debito finchè persevera in questa infermità.

S. TOMMASO.

C A S O 27.°

Eutropio da tre anni divenne seminifluo. Può senza peccare chiedere il Debito alla moglie?

Dice l'Angelico Dottore in 4, dist. 52, qu. 1, art. 2, quaest. 2, ad. 1, essere differenza fra la moglie menstruata e l'uomo seminifluo; e perciò sebbene non sia lecito nel tempo dei menstrui esigere il Debito conjugale, può tuttavia l'uomo seminifluo siccome pure il leproso esigere il detto Debito dalla moglie, senza peccare. « *Fluxus seminis in viro ex infirmitate procedit, nec semen sic fluens est aptum ad generationem; et praeterea talis passio est diuturna, vel perpetua, sicut lepra.* » Donde ne avviene che non essendo uguale la ragione, cioè tra la menstruata ed il seminifluo, può Eutropio, quantunque sia afflitto da tale infermità, esigere il Debito conjugale.

S. TOMMASO.

C A S O 28.°

Argomasto è afflitto da grave scrupolo, se possa cioè esigere il Debito conjugale, come è solito, da sua moglie che trovasi gravida. Forse ricercarlo non può senza offesa di Dio ?

Sant'Antonino ne dà la risposta nella terza parte della *Som. Teolog.*, tit. 1, cap. 20, §. 4 : « *Sciendum secundum Patrum (Paludanum) et Richardum; in 4 quod tempore praegnationis reddere debitum non est peccatum, et reddere debet; si non est periculum abortus potest etiam exigere in dicto casu absque mortali; quia matrimonium non solum est in officium naturae, sed etiam in remedium . . . sed ubi est periculum probabile abortus, nec debet exigi, nec reddi. Alias esset mortale secundum Petrum de Palude; qui etiam dicit quod petere debitum tali tempore est semper veniale, si tamen non sit periculum abortus.* »

SANT'ANTONINO.

C A S O 29.°

Fabia, moglie di Matteo, violentata e costretta dalla forza, cui non potè resistere, di Alessio fratello o nipote di suo marito, commise un incesto. Per tale adulterio è forse privata del diritto di esigere il Debito conjugale per l'affinità che ne derivò.

Dall'affinità di Fabia con Alessio, Fabia non perdette il diritto di esigere il Debito dal marito secondo questa regola di diritto : « *Sine culpa, nisi subsit causa, non est aliquis puniendus.* » *Reg. 23, de reg. juris in 6.* Ma Fabia non commise veruna colpa, poichè per essa l'incesto fu solamente materiale, poichè non vi acconsentì; nè perciò commise peccato, secondo il dire di Sant'Agostino : « *Neque enim fieri potest, ut si ante quis non moechetur in corde, moechari possit in corpore.* » *Lib. de sancta virg., c. 8, in can. De pudicitia, c. 52, quest. 5.*

PONTAS.

C A S O 30.°

Adelaide, moglie di Tommaso, commise un incesto per grave timore con il fratello di suo marito; del qual timore sarebbe stato atterrito anche un forte uomo. Tommaso che di ciò ha cognizione può forse con tranquilla coscienza ricusarle il Debito conjugale ?

Egli è certo che in questo caso Tommaso può negare alla moglie il Debito conjugale senza commettere peccato, imperciocchè per quanto grave sia stato il timore, pure non potè fare a meno di acconsentirvi senza commettere un peccato mortale : come dice Sant'Agostino : « *Cum pudicitia virtus sit animi, comitemque habeat fortitudinem, qua potius quaelibet mala tolerare, quam malo concentire decernat etc.* » *In can. Ita ne* 3, 35, qu. 5.

PONTAS.

C A S O 31.°

Onorio commise un incesto con la consanguinea di Colomba sua moglie. Può egli, ciò non ostante, esigere il Debito conjugale da Colomba, senza aggravarsi di peccato mortale ?

Se la contratta affinità da Onorio per quel delitto sia in primo o secondo grado, non può ricercare il Debito conjugale prima di averne ottenuta la legittima dispensa, sebbene ignori che fosse al suo delitto congiunta questa pena. E la ragione si è perchè l'affinità in entrambi di questi gradi lo fa decadere dal suo diritto, come consta da molti canoni riferiti da Graziano nel suo Decreto. *Can. Qui dormierit* 50, 27, qu. 2, etc. Laonde se a Colomba è manifesto il delitto di suo marito può negargli il Debito, sebbene essa abbia il diritto di chiederlo.

PONTAS.

C A S O 32.°

Se Onorio commise con la consanguinea di Colomba sua sposa in primo o secondo grado l'incesto prima della consumazione del matrimonio, sarebbe forse obbligata a rendergli il Debito conjugale che ricerca per la consumazione del matrimonio ?

Eccone la risposta del grande arcivescovo Sant'Antonino, 3 part. *Sum. Theol., tit. 1, c. 11* : « *Qui autem cognovit consanguineam uxoris, cum qua contraxit per verba de praesenti, sed nondum consummavit matrimonium, cum non posset Debitum negare nisi intrando religionem, videtur quod ad hoc teneatur ne incestum committat, cognoscendo affinem, et cum hoc valeat facere, quia nondum consummavit. Quod si vult reman-*

Fol. VIII.

10

nere in sacculo, necessaria est illi dispensatio, etiam ad reddendum Debitum, si hoc vult sine peccato facere, et potest Episcopus dispensare. »

SANT'ANTONINO.

C A S O 33.°

Paolino forse contrasse affinità con sua moglie per un adulterio che commise con una sua consanguinea, o con una giovinetta affine di lei, per cui venga spogliato del diritto di chiedere dalla moglie il Debito conjugale?

Paolino in questo caso non contrasse veruna affinità, per cui venga privato del diritto di esigere il Debito conjugale. E la ragione si è perchè le leggi stabilite dalla Chiesa intorno a ciò non parlano di questa specie di affinità, ma soltanto di quella che dall'incesto deriva, che uno dei coniugati commise con una persona consanguinea dell'altro in primo o secondo grado. Non essendo adunque le pene da estendersi oltre le leggi, secondo il detto di Bonifacio VIII, *reg. 15, de reg. juris in 6. Odia restringi, et favores ampliari convenit*, egli è certo che il conjuge, nel nostro caso il quale commise l'incesto, non perde per vigore di diritto il jus di richiedere il Debito.

S. TOMMASO.

C A S O 34.°

Valerio commise incesto con la sorella o nipote di Sempronia sua moglie, con la quale dipoi contrasse affinità per questo delitto. Sempronia può forse chiedere il Debito conjugale, senza macchiarsi di mortal colpa, e Valerio è obbligato a renderlo?

Viene risposto, *in 4, dist. 14, qu. un., art. 6 in corp.*: « *Vir non potest petere Debitum sine peccato, quia amisit jus petendi; sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri.* » Lo che devesi intendere, nel caso che la moglie non sia stata partecipe del delitto del marito, consentendo formalmente o tacitamente; poichè ove ella avesse acconsentito, perderebbe il diritto di esigere il Debito.

S. TOMMASO.

C A S O 35.°

Adelaide non osa per verecondia di chiedere apertamente il Debito conjugale a suo marito Oscar, ma con mille vezzi gli dimostra il suo desiderio. Oscar che ciò conosce è forse obbligato in coscienza a renderlo pria che ne lo ricerchi con parole ?

Di certo egli vi è obbligato. Imperciocchè dice l'esimio Dottore, in 4, dist. 52, qu. un., art. 2, quaestiunc. 1 in corp.: « *Alio modo est petitio Debiti interpretata, quando scilicet vir percipit per aliqua signa, quod uxor vellet sibi Debitum reddi, sed propter verecundiam tacet; et ita etiamsi non expresse verbis debitum petat, tamen vir tenetur reddere, quando expressa signa in uxore apparent voluntatis Debiti reddendi Per redditionem Debiti medicamentum praestatur contra uxoris concupiscentiam; sed medicus cui est infirmus aliquis commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etsi ipse non petat: ergo vir uxori non petenti tenetur Debitum reddere.* »

S. TOMMASO.

C A S O 36.°

Giulia, la quale prese a marito un uomo inclinato alle cose veue-ree, sebbene essa si attrovi aggravata da male, pure non cessa di ricercare il Debito conjugale. In questo è Giulia obbligata a renderlo, anche con detrimento della propria salute, onde non esporre il marito a pericolo d'incontinenza ?

Stimiamo che in questa ipotesi Giulia nè per carità nè per giustizia sia obbligata a rendere il Debito a suo marito; mentre le ragioni di conservare la propria salute devono prevalere alle ragioni del marito che il Debito conjugale ricerca.

S. TOMMASO.

C A S O 37.°

Gervasio, marito di Lodovica che ha testè partorito, ricerca il Debito conjugale. E' dessa obbligata a renderlo sotto pena di peccato mortale, specialmente se stini che il suo marito può cadere nella incontinenza ?

E' certo che nello stato in cui si trova Lodovica, non è obbligata sotto pena di peccato a rendere il Debito matrimoniale al suo marito, sebbene lo ricerca; poichè in questo tempo non può far uso del diritto matrimoniale, e ciò per tre ragioni: « *Tempore autem puerperii nec petere licet, nec reddere, ut respondit Gregorius, cap. 10, ad interrogationes Augustini: ideoque partim ob mulieris indispositionem, partim ab nocumentum prolis jam natae, vel ejus quae nasci posset ex tali complexu. Si tamen tali tempore congregiantur, non videtur esse mortale, nisi aliquod damnum inde sit rationabiliter timendum.*

SILVIO.

C A S O 38.°

Eleonora, la quale nell' ultimo suo puerperio fu in pericolo di vita, ed avendo inteso dai medici e chirurghi, che in appresso non partorirebbe senza grave pericolo di vita, è forse obbligata a rendere il Debito conjugale al marito, anche se conobbe che per la sua ripulsa egli cadde nella incontinenza?

Eleonora non è obbligata a rendere il Debito conjugale quando trattasi di grave pericolo; e se anche potesse dare alla luce la prole, in tal caso il marito non possiede il diritto di esigere il Debito conjugale; poichè egli è certo che ei non vorrebbe esporsi a tanto pericolo rendendolo. La ragione si è: 1. perchè non essendovi alcuno che abbia dominio sulla propria vita, niuno può esporsi al pericolo di perderla senza commettere grave peccato, mentre per contrario ognuno è obbligato dalla natura a difendere la salute propria; 2. per carità cristiana l' uomo è obbligato ad astenersi da ciò che può essere alla moglie di grave danno, secondo il dire di S. Paolo, *Ephes. 5, 28*: « *Viri debent diligere uxores suas, ut corpora sua; qui uxorem suam diligit, seipsum diligit.* » E qual danno maggiore può recare alla moglie nel caso nostro, di quello della perdita della vita? Adunque Eleonora non è obbligata in questo caso a rendere il Debito conjugale al marito; lo che deve fare, secondo l'Angelico, *in 4, dist. 52, qu. un. art. 1 in corp.*: « *Salva tamen prius personae incolumitate.* »

S. TOMMASO.

C A S O 39.°

Bernardo essendo ubbriaco chiede a sua moglie Lodovica il Debito conjugale. E' ella obbligata sotto peccato a renderlo durante l' ubbriachezza.

Se Bernardo è ubbriaco così da mancare intieramente dell' uso della ragione, Lodovica non è obbligata a rendergli il Debito conjugale. La ragione si è perchè l' uomo, finchè trovasi in questo stato, non chiede *humano modo*, secondo il qual non chiedendo non è obbligata la donna ad acconsentirvi. SILVIO.

C A S O 40.°

Una moglie può forse, senza commettere peccato, ricusare il Debito conjugale al marito, il quale non vuole osservare il debito modo, e la situazione conveniente?

Rispondiamo : 1. *quod quotiescumque copula in vase debito non fit aut extra illud semen effunditur, vel adest manifestum illud sic effundendi periculum, sive id fiat voluntarie, sive quia eo modo vir concumbit quo non potest semen uxor recipere, receptumve retinere, semper est peccatum lethale*, siccome insegna il Toletto, il Navarro ed altri.

2. *Quando ordinarium ac debitum situm non patitur corporis dispositio, nullum est respectu mulieris peccatum ; modo in vase debito perficiatur copula, nec ex utraque parte pollutionis adsit periculum. In secundo modo, dice S. Tommaso, in 4, dist. 32, qu. 2, art. 3, in expositio textus, id est cum debitus modus a natura institutus non servatur quantum ad situm, non est semper peccatum mortale, ut quidam dicunt ; sed potest esse signum mortalis concupiscentiae, quandoque etiam sine peccato esse potest, quando dispositio corporis alium situm non patitur, alias tanto est gravius, quanto magis a naturali modo receditur.* Così S. Tommaso, cui acconsentono Alberto Magno, Domenico Soto, il Gaetano, il Silvio, ecc.

C A S O 41.°

Nestore è così vecchio, che per la sua debolezza è quasi inetto alla copula conjugale. Se richiede il Debito matrimoniale la moglie è forse obbligata a renderglielo?

Sebbene Nestore sia vecchio, pure una od altra volta può essere atto alla copula, la moglie perciò gli deve rendere il Debito conjugale; non così poi s'è assolutamente impotente. Per questa ragione infatti disse Alessandro III: « *Qui impotentes sunt, minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur.* »

PONTAS.

C A S O 42.°

Giustina moglie di Acario che fu dal Vescovo diocesano nominatamente dichiarato scomunicato, domanda se sia obbligata sotto peccato a rendergli il Debito conjugale?

E' certamente obbligata sotto pena di peccato mortale a rendere il Debito conjugale a suo marito, sebbene scomunicato. Così Gregorio VII sommo pontefice definisce questo dubbio nel Concilio di Roma dell'anno 1078: « *Quoniam multos peccatis nostris exigentibus, pro causa excommunicationis perire quotidie cernimus, partim ignorantia, partim nimia simplicitate, partim timore, partim etiam necessitate, devicti misericordia, anathematis sententiam ad tempus, prout possumus, opportune temperamus. Apostolica itaque auctoritate ab anathematis vinculo hos subtrahimus, videlicet uxores, liberos, servos, ancillas seu mancipia, nec non rusticos servientes, ecc. Can. Quoniam 103, 11, quaest. 3.* »

PONTAS.

C A S O 43.°

Aurelio si macchiò di sodomia o di bestialità. Domandasi se sua moglie gli possa negare il Debito conjugale perpetuamente?

Che la moglie possa negare il Debito conjugale ad un marito così abominevole egli è certo. Imperciocchè come si stimerà degno di una moglie fedele colui, che per questi esecrabili vizii meriterebbe il fuoco? Ed in vero colui che uni la sua carne a quella delle

bestie, è del tutto indegno che in appresso si unisca a quella della moglie. Così Sant'Agostino in *can. Adulteri*, 11, 32, qu. 7.

SANT'AGOSTINO.

C A S O 44.*

Sempronio, qualche tempo dopo aver contratto matrimonio con Berta dinnanzi alla richiesta ecclesiastica podestà, dichiarò con giuramento che mai sinceramente et *ex animo* aveva acconsentito al suo matrimonio, ovvero che eravi un impedimento dirimente per copula carnale avuta con la sorella di Berta prima del matrimonio. Berta dopo questa dichiarazione può rendere il Debito conjugale a Sempronio, ed egli da lei ricercarlo ?

Berta, regolarmente parlando, deve avere suo marito come uno spergiuro e mendace, poichè può ella più prestar fede ai di lui detti in faccia alla Chiesa, di quello che a quanto dice dopo il matrimonio rato e consumato; donde ne segue, che essa a buon diritto può esigere il Debito conjugale dal marito.

Se poi Berta prestasse fede alle parole di Sempronio indotta da alcune gravi ragioni a credere la verità di quanto espone, allora non potrebbe nè chiedere nè rendere il Debito conjugale, poichè peccerebbe contro la propria coscienza, secondo il dire di Innocenzo III, in *cap. Litteras 13, de restit. spoliat. lib. 2, tit. 13*: « *Quoniam omne quod non est ex fide peccatum est; et quicquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam.* »

In quanto poi a Sempronio colla sua dichiarazione si rende incapace di chiedere il debito, che Berta non può concedere, finchè non abbia rinovato il consenso di cui mancava al punto dell'unione matrimoniale, *animo maritali*.

In quanto poi all'impedimento di cui parla Sempronio, Berta non deve prestargli fede, finchè non abbia provato esistere veramente secondo la dichiarazione di Clemente III in una Decretale: « *Quaeris quando matrimonium accusare contingit, an statim sit carnale commercium suspendendum?... ad quod breviter respondemus; quod conjugum alteruter accusatus ante probatam accusationem jure quod habet in altero, privari non possit.* »

PONTAS.

C A S O 45.°

Matilde fatta certa da testimoni degni di fede, che suo marito era morto militando lontano dalla patria, entra in una religione, e dopo essere trascorso l'anno nel noviziato, fa la professione solenne. Dopo alcuni anni reduce il marito ricerca di sua moglie. Matilde è forse obbligata di ritornare al suo marito e rendergli il Debito conjugale, sebbene abbia fatto voto solenne di religione?

Ognuno conosce che ove l'uno dei conjugj non sia contento, la professione religiosa dell'altro è invalida, secondo la dichiarazione di Alessandro II nel canone *Notificasti*. Donde ne segue che Matilde è obbligata a ritornare col suo marito, non di privata sua autorità, ma per comando del Vescovo, ed anche a rendergli il Debito conjugale; non per chiederlo ned espressamente nè interpretativamente; poichè sebbene la professione solenne che fece sia invalida, tuttavia ha forza del voto di semplice continenza, secondo l'insegnamento del Panormitano, del Silvestro, di Domenico Soto, Navarro ed altri, e conferma ancora la decisione di Celestino III in una delle sue Decretali in cap. *Placet 12, de convers. conjug.* PONTAS.

C A S O 46.°

Erasmus che battezzò il proprio figlio, può in appresso chiedere il Debito conjugale? e parimenti sua moglie può forse, anzi è obbligata a renderlo?

Convieni distinguere. Imperciocchè se in caso di necessità Erasmo battezzò il proprio figlio, la di lui moglie non può per questo negargli il Debito, ed è tenuta a renderglielo sotto peccato. Imperciocchè l'azione di Erasmo essendo non solo lecita, ma anzi necessaria, è comandata dal precetto della carità; non deve perciò soggiacere ad alcuna pena, nè esser privato del diritto, che gli si aspetta. • *Quantum ad actum matrimonii, in 4, dist. 42, art. 1, in corp. quodlibet. 6, art. 5 in corp., distinguendum est: quia aut spiritualis cognatio inducitur caussa necessitatis, sicut cum pater baptizat puerum in articulo mortis; et tunc non impedit actum matrimonii ex neutra parte.*

S. TOMMASO.

C A S O 47.°

Donaziano e Barbara, che vicendevolmente si promisero di astenersi dall'uso dal matrimonio per tutta la quadragesima, e l'ottava di Pasqua, possono di unanime consenso prevenire il tempo stabilito per rendersi il Debito conjugale ?

Ciò che di unanime consenso stabilirono, possono di unanime consenso disciogliere, secondo quella regola: « *Omnis res per quascumque causas nascitur, per easdem dissolvitur;* » non però così dir si potrebbe ove l' uno dei conjugj si opponesse, poichè allora l' altro dovrebbe starsene ai patti stabiliti.

NAVARRO.

C A S O 48.°

« *Celinia postquam Debitum conjugale solvit totum viri semen, aut aliquam ejus partem post concubitum solvit. Peccat ne mortaliter ?* »

Certe Celinia peccat mortaliter, si ad evitandam prolis generationem, aut ob alium qualemcumque finem, receptum viri semen de industria rejiciat: secus vero si casu, vel infirmitate, quod saepius accidit, illud expellat: quod enim de semine ad generationem sufficit, matrix ut plurimum attrahit, ac expulso superfluo retinet. »

PONTAS.

C A S O 49.°

Cercasi quali cose debbano evitarsi dai conjugati ?

In più articoli si è fatta parola di taluna delle cose, che devono evitarsi dai conjugati, e qui senza ripetere, il già detto, accenneremo le principali. Se poi l' Apostolo S. Paolo vieta persino di nominare quei peccati che si riferiscono alla carne: « *Nec nominentur in vobis,* » nessuno avrà a vietarmi, ch' io così protesti con S. Cesareo di Arles, *serm. 8.*, prima di entrare in questa materia: « *Rogo vos ut mihi indulgeatis, quia pro salute animae vestrae cum grandi timore et reverentia de talibus rebus vos admonere videor, quia et hoc mihi expedit dicere et vos oportet audire.* »

Vol. VIII.

11

Primieramente l'uso del matrimonio è vietato in luogo pubblico, ed anco alla presenza di altra persona, perchè non v'ha nulla che sia più opposto all'umana decenza ed onestà, e niente v'ha di più scandaloso, perchè atto a provocare al peccato e ad accendere il carnale appetito. Peccano quindi quei conjughi che tengono nella propria camera i loro figliuoli, e che non hanno riguardo di darsi fra di loro segni inverecondi di amore sotto gli occhi di altre persone.

2. L'uso del matrimonio è parimenti vietato in luogo sacro per la irriverenza, che ne deriva. Vi sono dei Teologi, i quali credono che siano scusati da colpa i conjughi, che ciò fanno per necessità, come sarebbe, se dessi fossero costretti o per assedio o per asilo di far lunga dimora in chiesa, e vi fosse pericolo d'incontinenza, ma diversamente insegnano con Sant'Antonino il Soto, il Silvio, il Pontas, perchè dall'un canto la profanazione v'è sempre, e dall'altro non si sa vedere quale necessità possa mai esservi di dar opera ivi alla generazione della prole. Ecco le parole di Sant'Antonino, p. 3, tit. 1, c. 3, §. 23: « *Sive habeatur alius locus, sive non possit haberi alius locus, certum est, quod non licet petere in loco sacro, sed nec reddere illud, quod reddi non potest sine irreverentia sacri loci: nam propter hoc indiget reconciliatione, quantum est ex natura facti; licet per accidens si est occultum non indigeat reconciliatione.* »

3. È illecito in tempo di gravidanza, perchè espone la moglie incinta al pericolo di abortire. Così S. Tommaso, in 4, dist. 31, nonchè S. Girolamo, che nel lib. 1, contro Giovinniano scrisse: « *Certe qui dicunt se causa reipublicae et generis humani uxoribus jungi, et liberos gignere, imitentur saltem pecudes, et postquam uxorum venter intumuerit, non perdant filios, nec amatores uxoribus se praebeant, sed maritos.* » I cristiani dei primi secoli dicevano, che seminata la terra, non si sparge sopra essa una nuova semente. Contro i mariti così indiscreti, nel lib. 1 in Lucam si scaglia S. Ambrogio dicendo: « *Pecudes nuto quodam opere loquuntur generandi sibi studium, non desiderium esse coeundi; siquidem ubi semel gravem alvum sibi senserint, et genitali alvo semen receptum, nec concubitus indulgent, nec lasciviam amantis, sed curam parentis assumunt. At vero homines nec conceptis, nec Deo parcunt: illos contaminant, hunc exasperant.... Ad cohibendam*

petulantiam tuam manus quasdam tui auctoris in utero hominem formantis adverte. Ille operatur, et tu sacri uteri secretum incestas libidine. Vel pecudem imitare, vel Deum verere. » Notiamo però con S. Tommaso, *l. l.* che ciò non è sempre peccato mortale, ma allora soltanto, che si teme probabilmente il pericolo di aborto.

4. E' illecito nel tempo dei menstrui, come si raccoglie da quel testo nel Levitico, *cap. 20.* « *Qui coiverit cum muliere in fluxu menstruo, interficientur ambo in medio populi.* » L'Angelico *in 4, dist. 31, q. 1, art. 2, quaestiunc. 2,* insegna, che l'accennata legge del Levitico era fatta e per la immondezza legale, e pel danno, che di frequente dalla copula in tale circostanza deriva alla prole, e che perciò se ha cessato di obbligare per rapporto all'immondezza, vige quanto alla seconda parte, essendo il matrimonio principalmente ordinato al bene della prole. Osserva poi nella *quaestiunc. 3,* che la petizione del Debito è illecita in ambedue i conjugj, e che va esente da colpa chi lo rende quando v'è pericolo, che l'altro conjugue cada in qualche grave peccato d'incontinenza. « *Si petit (il marito) scienter tunc debet (la moglie) eum avertere precibus et monitis, tamen non ita efficaciter, ut possit ei esse occasio in alias damnabiles corruptelas incidendi, si ad id pronus credatur. . . Tamen non finaliter, si vir desistit a petitione debet Debitum reddere petenti.* » La ragione, si è, perchè il danno della prole non è certo, ma bensì il debito è certo. Quindi non si deve omettere il debito certo per ischivare un danno ch'è incerto se avvenga.

5. E' pure illecito nel tempo del puerperio, cioè prima che sia compiuto il tempo delle purgazioni di una femmina ch'ha partorito, perchè quest'uso in siffatta circostanza sembra che ripugni al diritto naturale. Nel puerperio la donna è meno atta a concepire, e se concepisce, la prole viene a nascere inferma, debole ed imperfetta. S. Gregorio Papa scrisse a Sant'Agostino Vescovo degl'Inglese: « *Mulieres nisi purgationis tempus prius transierit viris suis non debent admisceri.* » In questo testo agginnge la Glossa: « *Illis temporibus prohibentur conjuges commisceri, quia ex tali coitu nascuntur morbosus et leprosi.* »

6. E' illecito ancor nell'allattamento, perchè se la moglie conce-

pisce, il latte si corrompe e l'infante nutrito con questo latte contrae dei mali non piccoli, e talvolta perisce. S. Gregorio nel luogo citato : « *Ad ejus vero concubitum vir suus accedere non debet, quousque qui gignitur, ablactetur.* » E' vero che i ricchi possono provvedere ad un tal disordine col dare ad allattare i propri figli ad altre donne, ma questo non può farsi senza peccato. Soggiugne S. Gregorio : « *Prava autem in conjugatorum moribus consuetudo surrexit, ut mulieres filios suos, quos gignunt, nutrire contemnant, eosque aliis mulieribus ad nutriendam tradant; quod videlicet ex sola causa incontinentiae videtur inventum, quia dum se continere nolunt despiciunt lactare, quos gignunt.* »

7. E' illecito, almen dal canto del postulante, nei giorni sacri e festivi, e quando hanno a riceversi i Sacramenti. Così S. Tommaso, *suppl. q. 64, art. 5*, dicendo : « *Actus matrimonialis, quamvis culpa careat, tamen quia rationem deprimit propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia. Et ideo in diebus, in quibus spiritualibus praecipue est vacandum non licet petere debitum.* » E rispondendo alla prima obbiezione afferma, che tal uso non viene giustificato nemmeno dal fine di sedare gli stimoli della concupiscenza, perchè in questo caso si devono adoprare a quest'oggetto degli altri rimedi, p. e., l'orazione. Nell'art. 5, finalmente insegna, che non è poi peccato mortale se ne' giorni festivi si usa del matrimonio : « *Non peccat mortaliter uxor vel vir si in die festo petat Debitum.* »

Nè solamente i conjugati devono evitare quanto fin qui abbiamo descritto, ma vi sono degli altri peccati ne' quali possono cadere, e Dio volesse che non fossero anche frequenti. Questi peccati si riferiscono all'intemperanza, al modo con cui si uniscono, ed a certe licenze, che si prendono, e che sono direttamente opposte alla santità del Sacramento.

Quindi peccano primieramente quando coll'uso troppo frequente si danno a contentarsi la loro passione, ed a cercare in esso anzichè il fine del loro santo nodo, la turpe voluttà. I sette mariti di Sara furono uccisi, perchè, secondo il sacro testo « *conjugium ita susceperant, ut Deum a se, et a sua mente excluderent, et suae libidini ita vacarent sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.* » Non v'ha dubbio,

che l' uso intemperante del matrimonio non è senza colpa, la quale è più o meno grave secondo la qualità dell' abuso. S. Girolamo, *lib. 1 contra Jovinian.*, scrisse : « *In aliena uxore omnis amor turpis est, in sua nimius. Sapiens vir iudicio debet amare conjugem non affectu. Regat impetus voluptatis, ne praeceps feratur in coitum. Nihil est foedius quam uxorem amare quasi adulteram.* » Questa intemperanza sarà peccato mortale, o per esorbitanza eccessiva, o per fine della voluttà e del piacere, o pel nocumento, che ne deriva all' uno od all' altro dei conjugi, oppure alla prole. Valga qui quel detto, che non ubbriaca e nuoce il vino della propria casa meno che quello delle taverne.

2. Peccano mortalmente quanti dei conjugi imitano Onan, che, come abbiamo nella Genesi, cap, 38, v. 9 : « *Introiens ad uxorem fratris sui, semen fundebat in terram, ne liberi nascerentur.* » In conseguenza sono rei di gravissima colpa que' mariti, i quali *extra debitum vas semen effundunt*, oppure *copulam inceptam abruptunt*, e quelle mogli non meno, che *ne concipiant susceptum semen ejicere conantur*, ovvero *semen proprium privatim effundunt*. Io chiamo poi falsa non solo, ma anzi falsissima l' opinione di alcuni Casisti, i quali insegnano, che « *postquam vir seminavit, et se retraxit ab uxore, quae nondum seminavit, manente valde irritata libidine, potest ipsa absque mortali tactibus se excitando seminare.* » Per allontanare siffatto disordine, che avviene in alcune femmine di natura più frigida, « *consulatur confessarius, ut ante copulam faciant, quae sunt necessaria ad commovendam libidinem secluso tamen pollutionis periculo. Tactus enim, et alia quae praemittuntur relate ad copulam, sunt prorsus innoxia, sicut et copula, usque uti possunt et debent mulieres naturae frigidioris, ne post concubitum acrioribus urantur ignibus, et subeant incontinentiae periculum.* » Ascoltiamo su questo punto Sant' Agostino, il quale nel *lib. 1 de concupiscentia et nuptiis, cap. 24* così scrisse : « *Ipse ille licitus honestusque concubitus non potest esse sine ardore libidinis, ut peragi possit, quod rationis est, non libidinis: qui certe ardor sive sequatur sive praeveniat voluntatem, non tamen nisi ipse quodam quasi suo imperio movet membra, quae moveri voluntate non possunt; atque ita se indicat non imperantis famulum sed inobedientis supplicium voluntatis, nec libero arbitrio, sed illecebroso aliquo stimulo commovendum.* »

Egli è certo, che eccitare il senso immediatamente avanti l'atto conjugale può essere senza peccato e dicono i Teologi, che ciò è quasi necessario nelle donne *naturae frigidioris*. E concorre a pruova una ragione fisica, cioè perchè sembra che non possa concepirsi da tali donne la prole, se niente sia avvenuto nella donna, quando il marito ha di già compiuto il suo atto, la qual ragione vale nella donna per prevenire, e non già per susseguire la polluzione dello stesso marito. Fu perciò condannata dalla Santa Sede la proposizione: *Postquam vir seminaverit, et se retraxerit ab uxore, quae nondum seminavit, manente valde irritata libidine, potest ipsa absque mortali tactibus se excitando seminare.*

3. Peccano mortalmente quelle mogli le quali a bella posta *dum vir copulatur ad alia mentem distrahunt ad impediendam conceptionem*, benchè siano mosse a tali cose da motivo di sanità o di povertà; perchè l'atto conjugale è lecito soltanto in ordine al fine del matrimonio, ch'è la generazione della prole. Dice perciò Sant' Agostino *de adulterin. conjug.*, lib. 2, cap. 11: « *Illicite, et turpiter etiam cum legitima uxore concubitur, ubi prolis conceptio devitatur.* » E Sant' Antonino, 3. p., tit. 1. cap. 10, §, 3, insegna, che « *nullo modo uxor debet viro in hujusmodi assentiri: non enim excusatur a peccato mortali quantumcumque cum animi displicentia hoc faceret, nec timor, nec sufferentia verborum, vel futura inconstantia viri excusaret; nisi ei absoluta violentia inferretur, a qua non posset se defendere, sed ex hoc in futurum licite et posset debitum denegare.* »

4. Mortalmente peccano i conjugii, « *quando uxor in marito sodomitam experitur, aut coire volentem (abbominevole cosa a dirsi) in ore quamvis animo et mente consummandi in vase ad hoc a natura instituto, et quamvis extrema minatur nisi obtemperet, tamen non potest abque gravissimo lethali peccato tam nefandam libidinem permittere*, perchè l'atto è di sua natura perverso, *nec uxorem in eo se marito, sed meretricem adultero praeberet.* »

5. Mortalmente ancor peccano invertendo l'ordine naturale nell'uso del matrimonio qual è, che « *mulier sit succuba, et supina, vir vero incubus*, e quando *coeunt extra situm et ordinem, seseque exponunt effusionis extra (as pollutionis periculo,* » essendo in tal caso im-

pedito il fine del matrimonio. Che se non v' ha tal pericolo, ma « *majoris captandae voluptatis causa alii diligentur modi, ut mulier sit incuba, vir succubus, aut praepostere more belluino, vel sedendo vel stando officium matrimonii impleatur,* » allora per l' eccesso della concupiscenza può talvolta esser peccato mortale, sempre però è veniale gravissimo, e può essere ancora senza peccato, cioè quando non v' ha pericolo *effusionis seminis extra vas, et habitudo corporum alium modum non patitur vel ratione pinquedinis, vel alicujus infirmitatis, vel ne damnum foetui jam concepto croetur.* Si guardino principalmente i conjugati specialmente da quell' inversione, che nasce dall' essere *vir succubus, et mulier incuba*, perchè è un modo pericolosissimo, e chi lo pratica viene riconosciuto da molti Teologi e Canonisti reo di colpa mortale.

6. Sono pure peccati mortali nell' ufficio stesso maritale per concorde sentimento degli Autori « *quosdam tactus adeo infames, et tantam foeditatem praeseferentes. ex defectu proportionis inter membrum tangens, et tactum, ut nequidem ex copulae intuitu excusentur a gravi peccato.* »

7. Infine sono peccati *actus impudici, tactus immodesti, oscula libidinosa* esercitati fuori dell' ufficio maritale, e sono peccati mortali se sono congiunti col pericolo della polluzione, e quando non v' ha questo pericolo sono almeno veniali assai gravi, sebbene vi siano degli Autori, che fondatamente sostengono essere sempre questi atti mortalmente peccaminosi, all' opinione de' quali io aderisco, perchè tali cose non sono lecite, se non in ordine al matrimonio, e praticate senza il fine dell' atto matrimoniale, ed in ordine ad esso sono vere impudicizie, e peccati di lussuria, che non ammettono parvità di materia.

Avvertano i confessori per ultimo, che le donne sogliono d'ordinario scusarsi, e dicono che così han permesso ai loro mariti per non inimicarsi con essi. Ma non menino loro buona questa discolpa, conciossiachè secondo il parere de' migliori Teologi non iscusa da grave peccato, essendo siffatte cose per se medesime cattive, e sempre proibite. Sant'Agostino, *lib. de bono conjugali, cap. 10*, lasciò questa sentenza : « *Usus qui est contra naturam execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius in uxore.* » Ed il clero Gallicano condannò come te-

meraria, scandalosa, offensiva le caste orecchie, erronea, e contraria alla legge santa di Dio la proposizione: « *Potuisset Susanna in tanto periculo infamiae et mortis negative se habere, et permittere in se eorum libidinem modo eam detestata et execrata fuisset.* » Obbediscano adunque a Dio e poi ai loro mariti, nè temano di averli nemici, ove per contentarli perdoano l'amicizia di Dio peccando mortalmente.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 50.º

Stanislao, giovane Boemo, avendo data promessa di matrimonio a Childeberta nobile donzella, prima di stringersi in nodo matrimoniale, domanda al suo confessore Giuseppe una istruzione intorno alla essenza ed alla divisione del Debito conjugale. Giuseppe in qual modo gli risponderà?

Debitum conjugale est petitio aut redditio copulae a conjugatis existens; nam ab aliis si fiat haec petitio aut redditio, cum non sit conjugalis, sed fornicaria nullum jus arguit.

Est autem activum, et passivum.

Activum vel ad prolem, vel ad libidinem refertur.

Si primum, actus religionis est quia per illam propagatur genus humanum.

Si secundum, actus incontinentiae est, et semper malus.

Passivum ad redditionem debiti spectat, et est actus justitiae, et ideo copula potest esse illicita.

Primo ratione finis, ut dixi.

Secundo ratione temporis sacri, fluxus menstrui.

Ratio quia tempore sacro abstinendum est ad certum tempus, ut vacetur orationi, tum etiam quia ad prolem procreandam non multum tempus concessum videtur ad ipsum usum.

Ratione fluxus menstrui redditur illicita copula duabus de causis.

Prima quia antiquitus, teste Sacra Scriptura, qui coibat cum muliere in fluxu menstruo, interficiantur ambo. Poena haec quatenus gravis non potest infligi propter culpam levem.

Secunda quia ex hac conceptione nascuntur leprosi, elephantiaci.

Tertio ratione loci dupliciter redditur copula illicita, quando actus hic exercetur in loco publico, et quando fit in loco Sacro.

Ideo primum quia scandalosa est, quatenus movet aspicientes ad carnalem appetitum et pollutionem.

Ideo secundum quia haberi non potest sine irreverentia loci sacri.

Quarto. Ratione damni imminetis, vel propriae salutis, vel conjugis.

Ratio, quia vir non habet potestatem in uxorem, nec uxor in virum, nisi quoad actus conjugales, nempe ad generationem prolis, non autem quantum ad ea, quae sunt ordinata ad conservationem individui, tum etiam quia justitia et charitas prius servanda est in corpore proprio quam in alieno.

Conjugium sive consideretur unum duorum corpus, sive unum solius corpus; semper verum erit, non posse obligari virum ad reddendum Debitum uxori, et e converso; si in redditione Debiti grave damnum immineat alterutri ex conjugibus.

Quinto. Ratione modi, vel quando praetermittitur vas debitum, vel quando praetermittitur debitus modus a natura institutus quantum ad situm.

Primo casu, peccatum est semper mortale, quia haec luxuria esset innaturalis, idest contra naturam.

Secundo casu, vel voluptatis causa fit, vel ex necessitate.

Si prius ad minus culpa veniali non vacat.

Si posterius, in petitione adhuc venialis culpa, in redditione autem nulla culpa, quia actus justitiae.

Sexto ratione impedimenti, aut supervenientis aut post matrimonium cogniti.

Supervenientis, ut si maritus rem haberet cum consanguineis uxoris suae intra secundum gradum constitutis, et e contra.

Ratio, quia ex copula illicita oritur impedimentum affinitatis, dirimens matrimonium usque ad secundum gradum inclusive, si sit ineundum, impediens usum ejusdem, si sit ininitum.

Item si superveniens impedimentum esset ex alia causa, nempe voti castitatis; tunc vocens privaretur jure petendi, et si de licentia alterius conjugis ovissset, nemo petere posset, nemo reddere teneretur.

Ratio, quia ille qui vocit, petendo faceret contra votum; illa quae promisit, reddendo cooperaretur scienter alterius peccato.

Item si esset ex baptisate superveniens impedimentum. Qui suscipit filium absque necessitate, illumque baptizavit, privatur jure petendi; pars tamen innocens suo non privatur jure.

Aut post matrimonium cogniti. Vel haec cognitio est certa, vel dubia.

Si certa cognitio de impedimento, quo stante contractum est matrimonium; in hoc casu ille qui sic contraxit, nec petere potest, nec reddere tenetur, etiamsi sub poena excommunicationis obligaretur.

Ratio quia tunc constaret matrimonium nulliter fuisse contractum, quare potius subeunda esset humiliter sententia excommunicationis, quam per carnale commercium peccatum operari mortale.

Si dubia sit cognitio de impedimento, quo contractum est matrimonium, vel haec dubia cognitio est levis, vel gravis, probabilis, et discreta.

Si prius, conscientiae levis credulitate explosa, licite potest et petere, et reddere Debitum.

Si posterius, qui sic dubitat, reddere quidem potest, et tenetur, sed postulare non debet.

Ratione in alterutro, vel contra legem conjugii, vel contra iudicium conscientiae committat offensam.

Ratione amentiae tandem redditur illicita copula, si haec amentia sit perfecta, nec habeat intervalla.

Si vero non sit perpetua, sed potius fatuitas quaedam, hoc in casu licita est copula.

Ratio quia non tollit usum totalem rationis, et libertatis.

Furioso petenti non est dandum Debitum, quamvis habeat intervalla.

Ratio quia non petit humano et rationabili modo; tum etiam quia ex hoc inhumano et irrationabili concubito probabile potest adesse periculum foetus et prolis nasciturae.

In caeteris autem casibus, puta excommunicationis, qua alteruter est innodatus, aut copulae habitae cum affine uxoris, jus petendi non aufertur.

FRISO FRANCESCO.

D E C A L O G O

La vera nozione del Decalogo, secondo l'Angelico Dottore, 1, 2, *quaest.* 100, *art.* 3, è la seguente. « *Decalogus lex naturalis est, et divina, in decem praecepta tributa, digitoque Dei in tabulis inscripta et per manus Moysi Judaeorum populo data.* » Chiamasi Legge naturale, perchè tutti i precetti del diritto naturale si riferiscono a quello o come principio o come conseguenza; secondo l'insegnamento di Sant'Agostino, *quaest.* 140 in *Exod.* « *Cum tam multa locutus sit Deus, duae tantum tabulae dantur Moysi lapideae, quae dicuntur tabulae Testamentii, futurae in arca. Nimirum omnia cetera quae praecepit Deus, ex illis decem praeceptis quae duabus tabulis conscripta sunt, pendere intelligantur: quomodo haec rursus decem praecepta in duobus illis, dilectione scilicet Dei, et proximi, in quibus tota lex pendet et Prophetiae.* »

Chiamasi Legge Divina, « *quod, soggiunge l'Angelico, praecepta Decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero praecepta proposuit populo per Moysen.* »

Il primo che chiamò Decalogo questi dieci precetti fu Clemente Alessandrino, *lib.* 6, *Stromat.*, cui seguirono dappoi i greci ed i latini padri.

Adunque questo Decalogo si divide in dieci precetti, dei quali alcuni riguardano Iddio, altri il prossimo. Sebbene poi tutti ammettano il Decalogo, pure non tutti ne fanno una stessa divisione. I giudei, e specialmente Giuseppe e Filone, cui si uniformano Origene, *lib. de Decal.*, Atanasio in *Synop.*, ed altri molti, i precetti che alle prime tavole appartengono, a quattro li estendono. Imperciocchè dividono il primo in due parti; di cui l'una è « *Non habebis deos alienos in conspectu meo,* » la seconda « *Non facies tibi sculptile.* » Ed affinchè non si accresca il numero dei precetti, uniscono in un solo gli ultimi due. « *Non concupisces uxorem proximi tui,* » e « *Non desiderabis rem proximi tui.* » La più comune opinione però è quella che tre appartengano alla prima tavola, e sette alla seconda. Così Sant'Agostino, *quaest.* 71, in *Exod.*, cui concorda l'Angelico, 1, 2, *quaest.* 100, *art.* 4 e 5.

C A S O 1.º

Protogene, convinto da una erronea coscienza non esservi una reale obbligazione di ascoltar messa nei giorni festivi, spesso manca a questo dovere, benchè abbia il tempo di adempierlo. Per questa erroneità può essere forse scusato da colpa mortale?

E' indubitato che Protogene nel caso proposto non può essere scusato da colpa grave, se l' errore di sua coscienza sia in qualunque modo volontario, cioè tanto se direttamente, quanto se indirettamente; che l' ignoranza allora soltanto scusa dal peccato, quando è del tutto involontaria; locchè avviene: 1. quando taluno non può sapere che un' azione è ripugnante alla legge. 2. Quando taluno non è obbligato a saperlo. Per distinguere poi quando l' ignoranza sia vincibile, e quando invincibile conviene distinguere fra ignoranza di diritto, ed ignoranza di fatto. Ignoranza di diritto si è quella, quando per essa s' ignora la legge, come, p. e., quando taluno ignora di essere obbligato ad ascoltar la messa nei giorni festivi, della quale sorta d' ignoranza si tratta nel caso nostro. Ignoranza di fatto è quella, per cui, conosciuto il precetto, s' ignora se la tale o tal altra azione al precetto ripugni, come, p. e., quando alcuno ommette di ascoltare la messa nel giorno festivo, ignorando che quel giorno fosse di festa. La prima ignoranza non iscusava da peccato, poichè siamo obbligati a sapere la legge; la seconda può spesse volte essere invincibile; per cui quando s' ignora il fatto senza nostra colpa, questa ignoranza scusa dal peccato, ed in questo caso, dice Bonifazio VIII: « *Ignorantia facti, non juris excusat.* » *In reg. 13, de reg. juris in 6.*

Per chiarire poi il presente argomento conviene sapersi che vi ha due generi di diritto. Il primo è naturale, l' altro positivo, che è o divino, od umano.

L' ignoranza del diritto naturale può sì diminuire il peccato, come insegna Sant'Agostino, ma essendo vincibile non iscusava alcuno, ehe di ragion faccia uso. Tale è l' ignoranza dei precetti del Decalogo, mentre si possono riferire al diritto naturale. Donde convien dire che quella sorta d' ignoranza non si può chiamare invincibile, ma

bensi colpevole. « *Ignorantia juris naturalis omnibus adultis damnabilis est.* » *Grat. Notandum ad Can. Turbatur, fin. 1, q. 4,* cioè, pernicioso ed apportatrice di danno; poichè l'uomo ha sempre in sè stesso tanta abbondanza di lume, per cui conoscere i generali precetti della legge naturale, i precetti del Decalogo, e la conchiusionone che almeno immediatamente da essi derivano; e se per avventura non li conosce, ciò avviene, perchè non pose la cura necessaria per conoscerli come insegna l'Angelico Dottore, *p. 2, q. 94, art. 6, in corp.*

Il nostro Protogene pertanto non ascoltando il Sacrificio della Messa tratto in errore da una coscienza erronea che poteva e doveva vincere, gravemente peccò contro il precetto del Decalogo,

PONTAS.

C A S O 2.°

Il Superiore può forse sempre dare dispensa a quelli che la domandano, mentre sono ricercate per cagioni, che gli appariscono giuste?

1. Egli è certo che un legittimo Superiore può dispensare in quelle cose che sono meramente di umano diritto interpretando la legge secondo i varii casi che occorrono, e dichiarando che un precetto che fu dato a bene della comunità, può essere abbandonato da una tale persona privata, avuto riguardo ad una circostanza. Così insegna S. Tommaso *1, 2, q. 97, art. 4, in cor. 2. Idem in 1 Cor. 14. Lect. 1.*

2. Non devesi egualmente dire di quelle cose che appartengono al diritto naturale; imperciocchè queste non possono ammettere dispensa. La ragione si è perchè i precetti comuni della Legge naturale non possono essere soggetti ad alcun errore o difetto; sebbene alcuni particolari che nulla altro sono se non conchiusioni dedotte dai precetti comuni sieno soggetti ad una dispensa dal Superiore.

« *Lex naturalis, dice S. Tommaso, 1, 2, q. 97, ad 3; 2, 2, q. 147, art. 4, ad 1; 3 Sen. dist. 74, art. 4, et in 4, dist. 53, q. 2, art. 2; quodlib. 9, art. 15, in quantum continet praecepta communia, quae numquam fallunt, dispensationem recipere non potest; in aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur; puta quod mutuum non reddatur proditori patriae, vel aliquod hujusmodi.* »

3. Finalmente in quanto a quelli che sono di Diritto Divino il solo Dio può dispensare, o quegli cui avesse data una special potestà, perchè egli solo è l'Autore delle leggi, con le quali quelle cose sono comandate o proibite. « *Ad Legem autem divinam, dice l'Angelico, loc. cit., ita se habet quilibet homo sicut persona privata ad Legem publicam, cui subijcitur. Unde sicut in Lege humana publica non potest dispensare, nisi ille a quo lex auctoritatem habet vel is cui ipse commiserit, ita in praeceptis juris divini quae sunt a Deo nullus potest dispensare nisi Deus, vel cui ipse specialiter committeret.* »

Per questa ragione poi niun uomo può dispensare dai precetti del Decalogo; poichè Dio è il loro autore, ed in essi precisamente, e manifestamente dichiara la sua volontà. « *Et ideo praecepta Decalogi sunt omnino indispensabilia,* » dice ancora il dottore Angelico, 1, 2, q. 100, art. 8, in corp. Item 2, 2, q. 104, art. 4. Et in 1, Sent. dist. 47, art. 4, q. 8, ad 1, etc. Donde segue: « *Papa habet quidem plenitudinem potestatis in Ecclesia, ita scilicet quod quaecumque sunt instituta per Ecclesiam, vel Ecclesiae Praelatos, sunt dispensabilia a Papa. Haec enim sunt quae dicuntur esse juris humanis vel divini; circa vero ea, quae sunt juris divini, vel juris civilis naturalis dispensare non potest; quia ista habent efficaciam ex institutione divina.* »

PONTAS.

DECANO

Dalle religiose adunanze ebbero i Decani l'origine. Essendo gli Abbati ed i Proposti insufficienti, per il regime dei numerosissimi monaci, da cui eran formate, si elessero i Decani, ciascun dei quali presiedeva a dieci individui. *Regul. Sancti Benedicti, cap. 21.* I Canonici che in congregazione riuniti, e col vincolo stretti di pace e di santità, gareggiavano con i monaci i più rigorosi ed austeri, anche essi crearono i loro Decani: quindi in molte chiese Cattedrali di Spagna sotto Innocenzo III, col nome di Priori appellar si solevano; *lib. 1, Epist. 77, cap. Quia,* e siccome col trascorrer del tempo i Proposti atteso il temporale governo, neglimentavano quello spirituale, ai

Decani si affidò totalmente, il che in alcune chiese anche di presente costumasi. Van Espen, *tom. 1, c. 2, pag. 121*. Ed ecco il motivo per cui da alcuni Canonisti si antepone il Decano al Proposto, sebbene ai tempi nostri, quasi comunemente, il secondo soltanto all' uno e all' altro governo presieda.

Dal Sinodo Coloniese dell' anno 1260 ben si rileva, che le attribuzioni del Decano raggrivansi sulla disciplina e condotta dei subalterni, imperciocchè attender dovea con ogni sollecitudine ed attenzione a tenere in pieno vigore le leggi del buon costume, dell' onestà ed obbedienza, e scorgendole indebolite e snervate, riformarle con ogni studio, come a saggio dispensatore conviensi della casa del Signore. La rigida disciplina verso sè stesso, e lo splendore dell' esempio, eccitare ed incoraggiare doveva i suoi confratelli alla più salda pietà. In simil guisa nell' altro Sinodo di Colonia del 1536 veniva ai Decani inculcato, che provocassero e riducessero all' osservanza dei sacri Riti i loro Cherici, che gli esortassero a perfezionare la vita, come richiedeva la dignità del loro carattere, che finalmente richiamassero i medesimi dagli affari del secolo, « *ne magis saeculi, quam Christi milites viderentur.* » *Synod. Colon. 1260 et Syn. Lateran. in c. 7.*

La giurisdizione dei Decani, che estendevasi sopra i Canonici ed altri Cherici della Chiesa, godevasi dai medesimi più per consuetudine e privilegio, che per diritto ecclesiastico. « *Glossographus ad sanctionem Pragm. lit. Quomodo divinum officium.* » Quindi è che questa giurisdizione riguardarsi dovea, secondo che notano i Canonisti, non come costumanza, ma soltanto come correzionale, *cap. de sent. excom. in 6*; che è quanto dire che se qualcuno dei Canonici gravemente mancavano nella recita dell' uffizio, nella compostezza in Coro, ed in qualunque altro dovere era diritto loro il correggerli, e secondo la consuetudine delle Chiesa, punirli ancora, facendo di mestieri, col privarli delle quotidiane distribuzioni, e con altri castighi dalla paterna correzione richiesti. In alcune Chiese cattedrali godono ancora di presente i Decani molti di questi privilegi, ma nella maggior parte di esse però la principal dignità dopo il Vescovo è il Proposto.

C A S O 1.°

Giuliano, provveduto dal re di una Decania, senza averne prima ottenuta la facoltà del Vescovo diocesano, anzi senza averla ancor domandata, incominciò ad esercitare le funzioni del suo grado. Per la sola provvisione che ottenne dal re, poteva egli ascoltare le confessioni ed esercitare le altre funzioni del suo ministero ?

Mai no. Ella infatti è cosa fuor di dubbio che non poteva imprendere la cura delle anime, senza averne ottenuta facoltà dal Pontefice o dal Vescovo ; e perciò Giuliano precisamente in forza del regio provvedimento non può esercitare le funzioni curiali ; ma soltanto in forza delle provvisioni conferite dalla ecclesiastica potestà : lo che in due modi può avvenire : 1. col ricevere questo potere od a voce, od in iscritto dal Vescovo diocesano ; 2. per concessione del Vescovo o del Papa, fatta a quelli, che successivamente fossero provveduti di un tal Decanato. A Giuliano adunque appartiene l' esaminare se negli archivi del Capitolo esista una tale concessione, mancando la quale, deve ricorrere al Vescovo, per ricevere da lui la facoltà di esercitare la cura delle anime e le altre funzioni curiali ; altrimenti nè solidamente, nè lecitamente può farnele.

DE S.^{tz} BEUVE.

C A S O 2.°

Clemente, Decano di una chiesa collegiata o cattedrale, vuole trasmettere il suo beneficio a suo nipote Giuseppe dell'età di ventun anni. Può farlo validamente ?

Convieni fare distinzione fra la prima dignità della chiesa, e le altre inferiori. In quanto alla prima conviene ancora distinguere ; poichè od ha congiunta la cura delle anime, o non la ha. Quando la prima dignità della chiesa cattedrale ha annessa questa cura, allora è necessario che quegli che ne vien provveduto abbia l'età degli anni ventiquattro, perchè deve essere sacerdote per fungere le funzioni del suo ministero : ma se quella dignità non ha congiunta la cura delle anime, è sufficiente anche l'età di ventidue anni. Donde si rac-

coglie che se Clemente ha una dignità, cui sia unita la cura delle anime, non può trasmetterla a Giuseppe che non ha l'età stabilita degli anni ventiquattro, poichè quella età sola è valida per un tale beneficio curato.

PONTAS.

CASO 3.º

Antonio a Giuseppe suo nipote dell'età di venti anni e dieci mesi trasmise una terza dignità che possiede nella cattedrale di Reims. Il vescovo non può forse negare a Giuseppe il suo *placet*, poichè non compì ancora i ventidue anni, ovvero può forse dispensarlo dal difetto dell'età?

È certo che il Vescovo può negare il suo *placet* a Giuseppe, che ricerca per ottenere la terza dignità che gli trasmise il suo zio. La ragione si è perchè si ricerca l'età, dei ventidue anni compiuti per ricevere la dignità, che gli viene trasmessa. Con lui però può dispensare il Vescovo il difetto di età, come dichiara Bonifazio VIII in cap. *Permittimus unico de aetate et qualitate et ordine praeficiendorum, lib. 1, tit. 10*: « *Permittimus ut Episcopi, cum his qui vigesimum annum compleverint, quod dignitates vel personatus, quibus animarum cura non imminet, valeant obtinere, possint, si aliud non obsta canonicum, libere dispensare.* »

PONTAS.

DECIME



Che nella legge Mosaica, le Decime dei frutti e delle biade della terra fossero dovute ai leviti ed ai sacerdoti del divin Tabernacolo, non può revocarsi in questione, mentre dall'indicata legge ebbero appunto la sua origine: « *Decimas tuas et primitias tuas non tardabis reddere,* » sta registrato nell' *Esodo 22*. « *Omnes decimae terrae sive de fructibus, sive de pomis arborum Domini sunt, et illi sanctificantur,* » leggesi nel *Levitico 27, 28*, senza risalire all'epoche anteriori di Abramo e di Giacobbe.

Vol. VIII.

13

Tornando Abramo dalla strage di Chordorlahomor e dei suoi confederati, ricevuta da Melchisedech re di Salem e sacerdote del vero Dio la benedizione, diè al medesimo la decima parte di tutto ciò che aveva acquistato . . . « *et ipse dedit decimas ex omnibus.* » *Genesi, capitolo 14, 20.* Giacobbe egualmente, ricevute le divine promesse dopo il sogno misterioso, eresse l'altare dicendo: « *Lapis iste quem erexi in titulum vocabitur domus Dei: cunctorumque quae dederis mihi, Decimas offeram tibi.* » *Gen. 28, 22*; onde è che le Decime si definiscono: « *Decima pars omnium fructuum et proventuum juste acquisitorum, Deo in recognitionem universalis supremique dominii debita, atque Ecclesiae ministris solvenda.* » E *cap. Non est 22, e cap. Trasmessa 28; cap. Tua nobis 26* ed il Tridentino *sess. 23 de Reformat. c. 12.*

Questo precetto rigorosissimo fra gli Ebrei non ritrovasi nel Codice evangelico rinnovato con singolarità, sebbene per altro vi esista senza meno nella sostanza. A ben comprendere questa verità da alcuni Canonisti richiamata in questione, fa di mestieri riguardare le Decime in due aspetti diversi *materialmente e formalmente*. Sono considerati nel primo quegli alimenti, presi in lato senso, che sono necessari all'onesto e decente sostentamento dei ministri della Chiesa; nel secondo quella certa e determinata porzione di frutti, cioè la Decima parte precisamente.

Considerate le Decime nel primo aspetto dovute sono ai sacri ministri per legge di natura, per legge divina e per legge umana. *S. Tomm. 2, 2, quest. 87, art. 1; Pirhing. lib. 3 Decretal., tit. 50, n. 6; Reinfestuel ibid., num. 6.* Che lo sieno per legge di natura egli è manifesto per sè stesso. Il servizio altrui prestato merita una mercede, ma essendo i sacri ministri impiegati allo spirituale vantaggio dei laici, dunque anche i laici per natural dettame debbono contribuire al loro mantenimento: per legge divina lo abbiamo dalle parole stesse di Cristo, *Matt. 10.* « *Dignus est operarius cibo suo.* — *Lucae, Dignus est enim operarius mercede sua,* » e più estesamente l'Apostolo nella *1 ad Corint. 9, 7, 11, 17.* Anche per legge umana rilevasi dai molti testi canonici, i quali ne porgono una prova convincentissima. *Cap. Concessum est 4; cap. Percenit 5; cap. Nuncios 6; cap. Cum homines 7; cap. Dilecti filii.* Finalmente rilevasi da tutto il titolo

de *Decimis*, dalla Clementina in 6, ove viene ingiunto un tale obbligo; dal cap. *Admonemus* 2, dall' altro *Majores* 8, *caus.* 6, *quaest.* 7. In questo senso considerate, dovute sono le Decime ai ministri della Chiesa, ancorchè fossero altronde provvisti, o per mezzo di patrimonio, o d' industria, perciocchè non si convengono ad essi per mero titolo di misericordia o di elemosina, siccome ai poveri, ma per giustizia, come stipendio dovuto ai lavoratori. Suarez, *tom.* 1, *de Regul. tract.* 2, *lib.* 1, *cap.* 11.

Riguardate però nel secondo aspetto, diverso giudizio deve formarsene; imperciocchè la legge mosaica in ordine ai precetti giudiciali e ceremoniali, restò nella nuova onninamente abolita; anzichè riguardo ai precetti morali, mentre non obbligarono essi in progresso in vigore di legge antica, ma in quanto che sanzionati furono dalla legge evangelica. In questo aspetto *formale* l' obbligo di pagar le Decime è di un mero diritto positivo canonico od ecclesiastico, essendo che non è reperibile nel nuovo Testamento verun precetto, che obblighi alla forma determinata, come pure per essere stata molte fiate variata, ed anche del tutto tolta per privilegio speciale accordato dai sommi Pontefici, il che seguir non potea, quando un tal precetto fosse derivante da Dio. *Cap. ex parte* 10; *cap. Licet* 11; *cap. In aliquibus* 32 *de Decimis*. Così restano conciliate le opinioni di alcuni Canonisti, i quali al giudizio loro non premettono una distinzione così necessaria.

Altri fra Canonisti hanno intieramente negata l' obbligazione nel nuovo Testamento di pagare le Decime, altri la sostengono anche in questo in vigore di legge divina. Adducono questi ultimi a tal uopo diversi testi dai quali credono rilevare essere stato ciò dichiarato dai Sommi Pontefici. Il primo del cap. *Decimas* 47, *caus.* 16, *quaest.* 1, in cui dice Pasquale II: « *Decimas a populo sacerdotibus et levitis esse reddendas, divinae legis sanxit auctoritas.* » Il secondo del cap. *Admonemus* 2, *caus.* 16, *quaest.* 2, ove pronunzia Urbano II: « *Decimas . . . quas ipse Deus dare constituit.* » Il terzo cap. *Decimas* 1, *caus.* 16, *quaest.* 7, in cui Gregorio VII così si esprime: « *Decimas, quas fideles, praecipiente Domino, offerunt.* » Il quarto dal cap. *Parochianos* 4 *de Decimis*, nel quale Alessandro III dice: « *Decimae non ab homine,*

sed ab ipso Domino sunt institutae. Il quinto dal cap. Tua 25 sotto il medesimo titolo, ove Innocenzo III asserisce che le Decime « *divina institutione debentur* » e nel cap. Tua nobis 26 : « *Decimae quas Deus in signum universalis domini sibi reddi praecepit* : » finalmente citano S. Gregorio Papa in cap. Quadragesima 16, dist. 5, de Consecrat. « *Jubemus etiam ab omnipotente Deo omnium bonorum nostrorum Decimas dare.* »

A tutti i citati Canoni rispondesi colla nostra distinzione. Gli enunciati Pontefici, parlano delle Decime *materialmente* considerate, o sia delle loro qualità sostanziale, in quanto che sono lo stipendio dovuto ai ministri della Chiesa, sotto il quale aspetto sono senza meno dovute *jure divino*, come superiormente si è dimostrato ; dunque *formalmente* prese non sono dalla nuova legge prescritte. Di fatti nei primi secoli vivevano i sacri ministri colle larghissime obblazioni spontanee dei fedeli, mercechè il loro fervore di mestieri non aveva di stimolo. In progresso diminuita la liberalità di essi, per esortazione dei padri istituite furono le Decime. Una tal legge al tempo di Sant'Agostino sembra che non fosse per anche emanata. Egli però con ogni energia esorta i cristiani a pagar tali Decime così reali come personali. « *Praecidite aliquid, et aliquid deputate fixum, vel ex annuis fructibus, vel ex quotidianis quaestibus,* » in Psal. 146. Sono queste nominate anche nel seguente secolo da S. Cesario di Arles, nel suo Sermone 277 ; falsa dunque è l'opinione del Van-Espen, che le Decime personali avessero l'origine da Celestino III, mentre il primo viveva nel secolo IV, e questi nel secolo XII.

Le Decime *formalmente* prese in varie specie sono dai Dottori divise. Altre le appellano *prediali*, altre *personali*, alle quali aggiungono le *miste* ; altre *profane* ed altre *ecclesiastiche* Layman, lib. 4, tract. 6, cap. 1, num. 1. Derivano le prediali dai prodotti dei campi, e di predii tanto urbani, che rusticali. Queste pure sono suddivise, poichè talvolta diconsi prediali maggiori, tali altre minori, e quindi novali. Consistono le prime in frumento, in vino ed altri frutti pingui ; le seconde in legumi, erbaggi e simili : sotto il nome finalmente delle terze intendesi il prodotto di quelle terre ridotte a cultura, che erano per l'avanti sterili ed infeconde. Così dichiarò doversi inten-

dere per decime novali Innocenzio III, nel *cap. 21. de Verbor. signific. ib.* : « *Agrum de novo ad cultum redactum, de quo non extat memoria, quod aliquando cultus fuisset.* Le Decime personali sono quelle che si pagano di quegli acquisti fatti per mezzo dell' opera propria, e della propria industria, come sarebbe dell' onesta negoziazione, della milizia, di un impiego o professione, *cap. Ad Apostolicæ 20, de Decimis : cap. Non est 22, cap. Pastoralis 28, de Decimis, cap. Decimæ 66, caus. 16, quaest. 1, ivi : De militia de negotio, de artificio redde decimas.* Le miste partecipano delle une e delle altre, perciocchè sebbene provenienti sieno dai beni prediali, abbisognano al tempo istesso dell' industria ; e di tal genere sono gli agnelli, il latte, la lana ed i feti di qualunque altro bestiame. Appoggiati alla risposta di Alessandro Papa, i Prelati del Sinodo di Londra dell' anno 1173, pongono le *miste* sotto il titolo delle prediali, individuando i frutti tutti che produce la campagna ed i bestiami. Si consulti Van-Espen *Ins. Eccl. univ. tom. 3, par. 2, sect. 4, tit. 2, De Decimis, num. 31, pag. 478, ediz. di Nap.*

Dicevansi un tempo Decime *profane* certe prelevazioni di prodotti che dai padroni secolari di beni prediali facevansi pria di concederne la porzione ai loro lavoratori e sottoposti. L' *ecclesiastiche* infine dividonsi in *strettamente tali*, ed in *laicali* o *meno ecclesiastiche*. Le prime sono quelle che fino dalla primordiale loro istituzione in testimonianza del supremo ed universale dominio di Dio, rendonsi alla Chiesa e ai di lei sacri ministri per il loro necessario mantenimento: le seconde quelle che separate dal titolo di uffizio spirituale, per concessione della Chiesa, concorrendo una legittima causa, si pagano ai laici. Reiffenstuel in *Decretal, tit. 30, n. 6, Concil. Trident. Sess. 25, cap. 12*, in cui sono stabilite le pene per i defraudatori delle Decime.

Negli antichi secoli, come diverse volte si è detto, in mano dei Vescovi facevansi le obblazioni dai fedeli, onde essi giusta il servizio ed i meriti le distribuissero ai ministri delle proprie Diocesi; *Caus. 16, quaest. 7, can. 1 ivi : « Decimæ sub manu Episcopi esse censemus, ut ille qui ceteris præstat omnibus juste distribuat. »* Seguita in progresso di tempo la divisione delle parrocchie e dei beni ecclesiastici, le decime *de jure communi* furono ai soli Parrochi dovute. Dal

cap. Cum contingat: rilevasi che le decime strettamente parlando, non ai parrochi, ma appartengono alle Chiese parrocchiali ivi: « *Perceptio decimarum ad parochiales ecclesias de jure communi spectat*. Così i Canonisti, fra i quali Barbosa *de Off. et potest. Parochi*, p. 3, cap. 27, §. 2, num. 7 e seg.

Al parroco dunque si debbono le decime prediali, personali e miste, ove dalla suprema autorità state non sieno in altra maniera modificate. Si convengono perciò ad esso le Decime prediali dai prodotti di tutte le possessioni che esistono entro i confini del beneficio, avvegnachè in altra parrocchia dimorino i padroni di essa. Ciò ha luogo soltanto quando non vige una legittima contraria consuetudine, mentre allora dovrebbe starsi alla medesima, giusta il *cap. Cum sint* 18, *de Decimis*, e l'altro *Ad Apostolicae* 20, *eod. tit.* Così ancora la Sacra Rota, *recent. p. 5, t. 1, decis. 124, n. 15*. Le personali quando gli individui gravati di tale obbligazione ricevono dal medesimo i Sacramenti ed assistono ai divini misteri in quella parrocchia, *cap. Quae sunt* 46, *caus. 16, quest. 1*, concorda il *cap. Significavit* 5, *de Parochiis*, sebbene da altro luogo riportino il profitto del loro impiego e negoziazione, *cap. Ad Apostolicae eo de Decimis*. Le miste finalmente con limitazione; perciocchè se i bestiami ivi esistenti andassero a pascolare per il corso di un intiero semestre fuori del distretto della parrocchia, in tal caso a lui dovrebbero per metà, Glossa in detto *cap. Ad Apostolicae* alla parola *Personales* S. Thomas, 2, 2, *quaest. 87, art. 3, ad 2*, Suarez *de Religione tom. 1, trat. 2, lib. 1, cap. 5, n. 8*, come pure sarebbero divisibili, quando la notte condotti fossero a dormire entro la cura, il giorno a nutrirsi in un' altra. Fagundez *de Eccl. praeceptis, praec. 5, lib. 1, p. 5*; Barbosa *de Offic. et potest. Parochianum. 39*.

Allorchè il Vescovo mosso da giuste cause smembrando una parrocchia, venisse ad erigerne un' altra, le Decime prediali non si dovrebbero a questa, ma bensì alla matrice, quando però lo stesso Ordinario non le avesse assegnate al nuovo rettore, giusta il disposto del Tridentino, il quale dopo avere accordato ai Vescovi l' autorità di erigere nuove chiese a forma della costituzione di Alessandro III, che comincia *Ad audientiam* e conchiude: *Illis autem sacerdo-*

tibus qui de novo erunt ecclesiis noviter erectis praeficiendi, competens assignetur portio arbitrio Episcopi, ex fructibus ad ecclesiam matricem quomodocumque pertinentibus. Trid. Ses. 21, cap. 4, de Reformat.

Sebbene in vigore del Diritto odierno nessuna parte dei diritti parrocchiali appartenga al Vescovo, noverano nullameno i Canonisti alcuni casi, nei quali le decime al Vescovo istesso si devolvono. Il primo si è allorchè egli è parroco della chiesa cattedrale, *cap. Dudum 31, de Decimis*: il secondo quando i fondi non sono stati applicati a veruna parrocchia; nella qual circostanza restano sotto la di lui giurisdizione per farne quindi parte come giusto e fedele distributore ai sacri ministri suoi cooperatori, *cap. Decimas 1, caus. 16, quaest. 7*: il terzo quando le chiese della diocesi non sono state fra loro distinte: quarto finalmente, quando le decime sono alla Sede Episcopale dovute, o per donazione, o per consuetudine, o per qualunque altro legittimo titolo.

Eccettuati dunque i casi enunciati al parroco sempre dovute sono le Decime. Ma qui i Canonisti a sè stessi propongono il dubbio, se debbansi queste eziandio ai parrochi altronde di proprio dovizioso patrimonio provvisti, come pure a quelli di biasimevoli e depravati costumi. Alla parte prima essi rispondono: Siccome gli operai della vigna degni sono sempre della meritata mercede, ancorchè di questa non indigenti, così i parrochi hanno sempre il diritto di ricever le Decime, quantunque ridondino di ricchezze, nella guisa istessa che al principe, avvegnachè doviziosoissimo, si debbono gl' imposti tribuiti, ed all' opulento la soddisfazione del suo credito. Alla seconda le Decime dovute sono al ministero parrocchiale, quantunque scostumato sia l' individuo che lo sostiene, *cap. Tua nobis 26 de Decimis*. La contraria opinione di Vicleffo fu condannata nella *sess. 48* del Concilio di Costanza, e giustamente: imperciocchè le Decime accordate non sono al merito della virtù, ma per l' onesto mantenimento di chi eseguisce l' incarico pastorale. Dal singolar esposto motivo per cui concesse sono le Decime, rilevasi che nei regolari eziandio ritrovasi un tale diritto, subitochè il carattere sostengono di parrochi. I chericci poi ed i canonici giustamente godono il titolo di esigere quelle che sono affisse ai loro benefizii. Ai medesimi però non si conven-

gono in ragione degli ordini sacri, di cui sono insigniti, ma semplicemente per il ministero spirituale, che esercitano sulla Chiesa. *Cap. Ex parte 21 de Decimis*. Erronea è dunque in ogni sua parte la proposizione del famoso eretico inglese Giovanni Vicleffo del secolo XIV: « *Decimae sunt puras eleemosynaa, et possunt parochiani propter peccata suorum praelatorum ad libitum suum auferre,* » già condannata come si è detto dal Sinodo costituzionale, *art. 16*.

Qualunque creatura rigenerata con l'acqua battesimale, in forza di diritto comune, quando dispensata non sia da qualche legittimo e singolar privilegio, è nella strettissima obbligazione di pagare le Decime. L'Abate, in *cap. de Terris 16, de Decimis, num. 6*; Suarez, *t. 1. de Relig., tract. 2, tit. 1, cap. 16, n. 3*; Reiffenstuel, *lib. 3 Decretal., num. 41*. Su di ciò questione alcuna non vige presso i Teologi e Canonisti dietro la scorta dell'Angiolo delle scuole, *2, 2, quaest. 87 art. 1 e 4*; imperciocchè siccome ogni cristiano riceve ed ha diritto di ricevere dai ministri della Chiesa gli ajuti spirituali, così per legge ecclesiastica e naturale è astretto a prestar loro, per mezzo delle Decime, il necessario alimento. Barbosa *de offic. et potest. Prov. cap. 28, §. 3*, con tutti gli altri Dottori, i quali non escludono i Principi, i Re, gl'Imperatori, e chiunque costituito in dignità, perciocchè la legge di tutti parla indistintamente. Concorda il *cap. Omnes principes 4, de Majoritat. et obedientia*. Anche agli eretici adunque corre l'obbligazione medesima, mentre non cessano di essere in ragion del battesimo figli della Chiesa, quantunque ribelli e alieni dal ricevere quegli ajuti che i sacri ministri pronti sarebbero a loro comunicare. Panormitano sul *cit. cap. Terris 16* con la comune dei Canonisti.

Dalla sopra indicata ragione manifestamente apparisce essere gli infedeli o giudei o turchi che sieno dalle Decime personali del tutto esenti, mercechè muniti non sono di verun Sacramento della legge di grazia. In ragione però delle tenute o possessioni dagli stessi acquistate nelle provincie cristiane, obbligati sono sempre a quelle Decime che in esse erano per l'avanti fondate, poichè l'onere segue il fondo in cui trovasi affisso, a qualunque persona sia devoluto. Oltre al testo canonico, la dottrina del grande Arcivescovo su di ciò dilegua affatto ogni dubbio. « *Decima praedialis . . . , dic' egli, debet dari*

indistincte a possidente praedicto sive juste, sive injuste possideat, et non solum si possideantur praedia a Catholico, sed etiam ab haeretico, judaeo, vel pagano. • *Part. 2, tit. 4, cap. 3, §. 3.* Nè può questa legge sembrar gravosa agl' infedeli medesimi, mentre le Decime erano costumate anche fra gli antichi gentili. Senofonte, di fatti, nel *lib. 5* della Spedizione di Ciro, presenta una iscrizione che trovavasi sopra una colonna vicina al tempio di Diana, colla quale avvertivasi il popolo di offrire fedelmente la Decima parte delle sue rendite a quella dea. I Babilonesi e gli Egizii stessi davano ai loro re la Decima parte di loro entrate. Vedasi Aristotile nelle sue Economiche, *lib. 2*, *Diod. Sic. lib. 5*, Strabone, *lib. 15*. In progresso i Romani vollero esigere dai Siciliani un decimo del grano che raccoglievano. Quelli, al riferire di Appiano, che riducevano a cultura un terreno infecondo, avevano l'obbligo strettissimo di portare il Decimo del prodotto ai pubblici erarii. I Romani offerivano la decima parte di tutto quello che rapivano ai loro nemici al dio Giove, dal quale costume dato gli fu il nome *Jupiter praedator*. I Galli in egual maniera dierono al dio Marte una Decima porzione dei loro averi, come apparisce dai Commentari di Giulio Cesare, assicurando *Festo. de Verbor. significat.*, essere stato comunissimo uso fra gli antichi idolatri il dar la Decima ai loro Dei: • *Decima quaeque veteres Diis suis offerebant.* • Non parlo degli Ebrei, ai quali prescritte furono dal medesimo Iddio, sotto i diversi titoli, come di *Oblazione della Decima*, di *Decima delle Decime*, finalmente, di *Decima delle cose santificate*. Due interi libri su questa materia formano una parte del *Talmud*.

I Chericì, i Parrochi, i Vescovi, il Pontefice saranno per essi tenuti a pagare le Decime? Rispondono i sacri dottori: Alle Decime personali tenuto non è il Sommo Pontefice, attesochè niuno è superiore ad esso, nè meno il Vescovo rispetto ai Parrochi della propria diocesi, per essere al medesimo subordinati. Non così si deve dire in ordine alle prediali, per altro con distinzioni: o le tenute ed i poteri sono da loro posseduti in ragione della dignità di cui sono rivestiti, ovvero tali possessioni sono profane, in quanto che acquistate *jure proprio* o per prezzo sborsato od in vigore di eredità o di donazione. Nel primo caso esenti sono dalla soluzione delle Decime, nel secondo

non sono dalle medesime immuni. La ragione è manifesta. Nella divisione delle Parrocchie a ciascuna chiesa naturalmente assegnata fu una estensione di suolo formato di varie case e poderi, onerati dalle Decime opportune per il mantenimento dei rispettivi Rettori. Tal peso essendo reale, sempre resta annesso ai medesimi; *cap. Cum non 33 de Decimis*; dunque nelle mani di chiunque essi passino, sempre restano vincolati riguardo alle Decime a favore dei rispettivi Parrochi. San Tommaso, *loc. cit.*, Barbosa. *de officio et potest. Parochi*, *cap. 28, §. 3, n. 10.*

Ragionando poi dei semplici Cherici, insegnano i sacri dottori potere i medesimi lucrare in due diverse maniere: o per azione spirituale, come, per cantar la messa, predicare, tumular cadaveri e simili. Il lucro da ciò derivante non è soggetto alle Decime: o per guadagno proveniente da corporale fatica ed industria; e questo esente non è dal personale tributo, il quale deesi dai Cherici prestare ai proprii Parrochi in ragione dei Sacramenti, che da essi ricevono, *cap. Novum 2, de Decimis*. Glossa alla parola *A Clericis*. S. Tommaso 2, 2, *quaest. 87, art. 4, cap. Si quis Laicus vel Clericus 42.*

Rapporto alle Decime reali deesi distinguere. Immuni ne sono i frutti decimali ai loro benefizii dovuti; *cap. Novum genus 2, de Decimis*; all'opposto quelli provenienti dai beni proprii o ereditati o comprati, o ad essi per qualunque altro profano titolo pervenuti, *cap. cit.* Glossa *a Clericis*: di più ancor quei campi e poderi, che formano i benefizii medesimi, se avanti l'assegnazione di una tal dote erano gravati di questo peso, *cap. Ecclesiae 45, caus. 16, quaest. 1, cap. Quicumque 44, cap. Nuper 34 de Decimis.*

Anche i Regolari *jure communi* obbligati sono alle Decime prediali, se pure da una legittima consuetudine o particolar privilegio non ne fossero dispensati. Suarez, *tom. 1 de Relig. tract. 2, lib. 1, cap. 17, n. 25.* Anzi riguardato l'antico diritto, essendo essi egualmente che gli altri soggetti al Pastore locale, dal quale dovevano ricevere i Sacramenti, alle personali eziandio venivano astretti. *Cap. Alia 6, cap. Ecclesia 7, cap. Interdicimus 10.* Oggi però i Regolari tutti ne sono esenti in vigore dei privilegi ottenuti dai Sommi Pontefici, arte dei quali inseriti sono nel diritto comune, e parte in modo

speciale loro accordati. Pei primi sono esenti dalle Decime personali, novali, dei pascoli, degli orti, e di tutti gli effetti coltivati a proprie spese. *Cap. ad Audientiam.* Pei secondi, dalle Decime non solo personali, ma ancora prediali dei terreni tutti acquistati avanti o dopo il Concilio Lateranese IV del 1215. Avvertendo però che non avrebbero tali privilegi il loro vigore; quando in essi non vi fosse la clausola derogatoria al disposto dell'indicato Concilio. Così definì la Sacra Rota presso Barbosa e Fagnano.

Tutti i cristiani adunque, tranne i privilegiati, tenuti sono in coscienza al sovvenimento dei ministri della Chiesa per mezzo delle Decime. Quanto stretta sia una tale obbligazione rilevasi particolarmente dalla pena stabilita per i contumaci dal Tridentino, *sess. 25, cap. 12, de Reform.* « *Qui Decimas aut subtrahunt aut impediunt, excommunicentur; nec de hoc crimine, nisi plena restitutione secuta, absolvantur.* » Questa scomunica però non è *latae, sed ferendae sententiae*. Morendo il delinquente in contumacia, resta privo della ecclesiastica sepoltura, siccome viene stabilito nel capo *Prohibemus de Decimis*. Quindi è che l'adempimento esatto di un tal precetto trae sopra gli osservatori le più copiose benedizioni dal Cielo, ed al contrario la trasgressione chiama i tremendi giudizi di Dio sopra dei refrattari. Le scritture ed i Padri ce ne porgono le prove più convincenti. Noi riporteremo soltanto la risposta che fece il sacerdote Azaria al re Ezechia, allora che veggendo la moltitudine delle offerte fatte dal popolo d'Israello al Signore, lo interrogò perchè ivi giacessero quei cumuli smisurati di ogni sorta di prodotti. « *Ex quo offerri coeperunt primitiae in domo Domini, comedimus et saturati sumus, et remanserunt plurima, eo quod benedixerat Dominus populo suo. Reliquiarum autem copia est ista, quam cernis.* »

Che se copiose sono le benedizioni per chi religiosamente ubbidisce, severa ne è la punizione contro coloro che audacemente ricusano di soddisfare a questo rigoroso dovere. Maraviglia adunque non fia se l'adempimento di questo dovere, tanto sia commendato dai Santi Padri. S. Girolamo al *cap. 3 di Malach.* S. Giovanni Grisostomo *Hom. 5 in Epist. ad Ephes.* S. Agostino in *Psal. 146* ed altri. Veniamo ai pratici casi.

CASO 1.º

Questionano due Chierici intorno al pagamento delle Decime, e per aver chiaro lo scioglimento dei loro dubbi ricorrono ad un Canonista e ricercano: 1. Cosa siano le Decime, e di quante sorta? 2. A chi si debba in presente pagare la Decima? 3. Se il pagamento della Decima sia di diritto divino, ovvero ecclesiastico?

Al 1. Col nome di Decima s'intende la decima parte di qualunque cosa. Se poi dal nome passiamo a dire cosa è la Decima, ella si definisce la decima parte dei frutti, o di lucri, che deve pagarsi ogni anno a chi ha diritto di averla. Vi sono delle Decime che si dicono *profane* o *dominicali*, ed altre che si appellano *sacre*, *spirituali* o *meramente ecclesiastiche*. Le *profane* o *dominicali* sono quelle che vengono imposte a modo di tributo dai padroni ai campi. A queste Decime sono affini quelle che si denominano *temporali*, ovvero *laicali*, le quali erano una volta dovute ai ministri della Chiesa, ma poscia dalla legittima autorità furono separate dal titolo spirituale, ed accordate o cesse ai secolari o per donazione, o per vendita, od in feudo, od in altra maniera. Fatta questa separazione di titolo divennero simili alle Decime profane o dominicali, e si appellano *temporali* o *laicali* per distinguerle dalle prime, in quanto che queste non trassero come quelle la loro origine dai padroni laici, ma bensì dall' ecclesiastica concessione. Le Decime poi *sacre spirituali*, e *puramente ecclesiastiche*, sono quelle che si contribuiscono ai ministri della Chiesa per onore culto e di Dio supremo padrone del tutto.

Premessa questa distinzione, veniamo a parlare delle Decime ecclesiastiche. Si dividono queste in *prediali*, *personali* e *miste*. Le *prediali* sono quelle che si pagano dai frutti dei campi, delle vigne, dei prati, degli orti, degli alberi, delle case, delle selve, ec. Le *personali* sono quelle che si pagano dai lucri acquistati colla propria fatica, arte, industria, negoziazione, mercatura, uffizio, ec. Le *miste* finalmente son quelle che si pagano dei frutti provenienti parte dalla natura, e parte dall' industria dell' uomo, come sono il latte, il cacio, il mele ec. E' qui da avvertirsi, che le Decime personali in molti regni

non sono in uso ; che le reali si pagano senza detrazione di spese, laddove le personali si pagano detratte prima le spese : che le reali si devono pagare eziandio dagli infedeli possessori di campi soggetti a Decime, come inerenti ai campi stessi, laddove le personali si pagano dai soli cristiani, che sono tenuti a ricevere e ricevono Sacramenti ; che finalmente tanto nelle reali, come nelle miste non si deduce giammai ciò che necessariamente si spende per la conservazione della cosa. Vedi il Devoti *Instit. Jur. Can. lib. 2, tit. 16, §. 5.*

Parlando poi delle Decime reali o prediali si dividono queste in maggiori o minori, antiche e novali. Le maggiori sono quelle di frumento e vino : le minori quelle degli altri frutti, come erbaggi, lino e simili. Sono decime antiche quelle che si percepiscono sui campi già da lungo tempo continuamente coltivati ; e le novali quelle che si riscuotono dai campi che da poco tempo hanno cominciato ad essere posti in coltivazione.

Al 2. Prima che si facesse la divisione delle Parrocchie e dei beni ecclesiastici, le Decime si pagavano al Vescovo del luogo il quale le distribuiva ai ministri della Chiesa, secondo il grado e secondo il bisogno. Ciò consta dal *cap. Decimas 1, caus. 16, quaest. 7, ove si legge : « Decimas sub manu Episcopi fore censemus, ut ille qui caeteris praeest, omnibus juste distribuat. . . quia inhonestum videtur, ut alii Sacerdotes habeant, et alii detrimentum patiantur. »* Fattasi poscia la divisione delle Parrocchie e dei beni ecclesiastici, pel diritto comune le Decime devono pagarsi ai Parrochi. Diffatti per antica origine devono pagarsi a quello tra gli Ecclesiastici, che al popolo amministra i Sacramenti ; ma così è che il proprio Parroco è il ministro de' Sacramenti nella sua Parrocchia, dunque ad esso sono dovute le Decime. Questo argomento, ch' è preso dal Maschat *Inst. Canon. lib. 3, tit. 30, num. 4,* vien confermato dal *cap. Quum in tua 30, de Decimis,* ove sta scritto : « *Parochialibus Ecclesiis exsolvantur ad quas de jure communi spectat perceptio Decimarum.* »

Per altro è da dirsi, che le Decime prediali sono dovute al Parroco del luogo ove i campi si trovano, quand' anche i padroni dei campi sieno esteri, ossia di diversa Parrocchia ; laddove le personali si devono pagare al solo proprio parroco. La ragione della pri-

ma parte si è, perchè le Decime prediali sono un peso reale inerente ai campi, ai prati, ec., nè si guarda in esse la persona, ma il luogo. Potrebbe però darsi una contraria legittima consuetudine, in virtù della quale fossero tenuti i parrocchiani a pagare al proprio Parroco, e non ad un altro le Decime anche dei campi e poderi situati in altra Parrocchia, nel qual caso deve seguirsi la consuetudine, come fu espressamente definito nel *cap. Ad Apostolicae 20, tit. de Decimis*, in questi termini: « *Super Decimis vero messium et fructuum arborum, si coluerint in alia Parochia, quam in ea, in qua habitant (quoniam a diversis diversa consuetudo tenetur) tu eligas in hoc casu, quod per consuetudinem diu obtentam ibidem noveris observatum.* » Nè diversamente insegna S. Tommaso 2, 2, q. 87, a. 3, ad 2, dicendo: « *Decimae praediales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam, in cujus terminis praedia sita sunt. Tamen jura determinant, quod in hoc servetur consuetudo diu obtenta.* » E parlando delle Decime miste soggiunge: « *Pastor autem qui diversis temporibus in duabus Parochiis gregem pascit, debet proportionabiliter utrique Ecclesiae Decimas solvere.* » La ragione poi della seconda parte, cioè, che le Decime personali siano dovute al proprio Parroco, sebbene la negoziazione facciasi altrove, ella è perchè tali Decime non riguardano le cose, ma le persone, e sono dai canoni della Chiesa assegnate al Parroco per suo sostentamento, e per mercede dell'opera spirituale che presta al parrocchiano. Abbiamo perciò nel *cap. Ad Apostolicae 20, de Decimis*: « *Noveris itaque quod aequum est, ut illi Ecclesiae Decimae personales reddantur ab eis, in qua ecclesiastica recipiunt Sacramenta.* »

Da tuttociò per altro non ne segue, che agli altri Chierici, che non hanno cura di anime, non si debba pagare la Decima. Possono essere le Decime ad essi pure dovute o per privilegio del Sommo Pontefice, o per una prescrizione di tempo non interrotta, che avendo titolo deve contare quaranta anni, e senza titolo non ha limite alcuno. Di questi privilegi abbiamo degli esempi di Decime concesse ai Regolari, ed ai Capitoli di Canonici fino da remotissimo tempo. Ne ricorda S. Pietro Damiani, *tom. 3, opusc. 33, cap. 3*. Ivone Carnotese, *epist. 192*, e S. Tommaso 2, 2, q. 87, art. 3. Sono però queste Decime maggiori, e non delle minori, e molto meno dei novali

ossiano dei campi nuovamente ridotti a cultura, le quali sono sempre riservate al Parroco, come afferma il Devoti, *lib. 2, tit. 16, §. 7.*

Che se infine i Laici hanno il diritto di esigere le Decime, questo diritto non compete loro alle Decime, ma bensì per privilegio Apostolico è un diritto che hanno alle cose che si pagano per Decime. Anche qui S. Tommaso ne dà la ragione nell' *art. 3*, della citata questione, dicendo, che nelle Decime si devono distinguere due cose, cioè il diritto di percepirle, e le cose stesse che si percepiscono. Il diritto è cosa spirituale, che nasce da quel debito che hanno i fedeli di dare la mercede dovuta ai sacri Ministri, e quindi questo diritto compete ai soli Chierici; ma le cose che si danno, sono temporali, e perciò possono servire anche ad uso dei laici. Egli è pertanto che raccogliamo dalla Clementina *2, de Decimis*, e dalla Estravagante *unit. commun. parimenti de Decimis*, che il Sommo Pontefice talvolta ingiunse che al Principe che difende la Chiesa si paghi la decima dei Benefizii, e ricorda il Gonzales in *cap. 19, de Decim. num. 4.* che un tal privilegio fu concesso ai Re di Spagna.

Al *3.* Per due titoli si devono pagare le Decime, cioè per titolo di religione e di giustizia. Di religione, perchè sono ordinate al divino ossequio ed onore, ond' è che S. Tommaso annovera il pagamento delle Decime fra gli esterni atti di religione. Per giustizia, perchè sono gli stipendj degli operai dell' Evangelo, nè possono, per conseguenza, assolversi quelli che non le pagano, se non restituiscono ciò che ritengono. Quindi il Concilio di Costanza condannò alla *sess. 8, art. 16*, la seguente proposizione: « *Decimae sunt purae eleemosynae, et possunt Parochiani propter peccata suorum Praelatorum ad libitum suum eas auferre.* »

Da qui è, che alcuni opinano, che il pagamento delle Decime sia di diritto Divino, ma non così è la cosa se ben si rifletta. Nell' antico Testamento avea Dio comandato agli Ebrei di pagare le Decime ai Sacerdoti ed ai Leviti, come abbiamo dal Levitico, *cap. 26, 50*, ed allora erano di diritto divino; ma nella legge Evangelica non abbiamo questo precetto, ed abbiamo soltanto che i Ministri della Chiesa devono avere dai Cristiani tuttociò ch' è loro necessario per onestamente e decentemente condurre la vita, come si raccoglie dal *cap. 10,*

v. 10 di S. Matteo, dal *cap. 8, v. 3*; *cap. 10, 7*, di S. Luca, e dal *cap. 9* della Lettera prima di S. Paolo a quei di Corinto. Non essendovi pertanto verun precetto di pagar le Decime, nemmen dai titoli per cui si devono pagare, è lecito inferire, che non appartengono al diritto divino. Siccome poi è di diritto naturale e divino che i Ministri della Chiesa debbano essere provveduti dai Fedeli, così rettamente insegna S. Tommaso 2, 2, q. 87, a. 1, che sono le Decime di diritto divino, allorchè per Decime intendiamo gli alimenti dovuti ai Chierici, e di diritto ecclesiastico intendendo per esse la decima parte dei frutti della terra. Quindi conchiude: « *Sic ex se patet, quod ad solutionem Decimarum homines tenentur partim quidem ex jure naturali, partim etiam ex institutione ecclesiastica.* » Quindi è, che nei primi secoli, della Chiesa non vi erano Decime, nè alcuna legge che le prescrivesse, e vivevano i Chierici colle elemosine dei Fedeli, le quali come alimenti necessarj al sostentamento degli stessi Chierici erano di diritto divino. Così attesta S. Cipriano nell' aureo suo *lib. de Unitate Ecclesiae*, e nell' Epistola prima de *Hebraeorum Decimis*, ove scrive: « *Quae nunc ratio, et forma in clero tenentur, ut qui in Ecclesia Domini ordinatione clericali promoventur, in nullo ab administratione Divina avocentur, nec molestiis, et negotiis saecularibus alligentur, sed in honore sportulantium fratrum, tamquam decimas ex fructibus accipientes, ab altari, et sacrificiis non recedant.* Lo stesso afferma Origene, *Hom. 11 in Numer.* Avvenne in seguito, ch' essendosi diminuite le offerte dei fedeli, nè avendo i sacri Ministri modo di vivere, furono istituite le Decime prima per esortazione de' Padri, e poscia dalle leggi della Chiesa vennero comaudate. Vedi il Devoti nel luogo sopraccitato, *num. 3.*

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.º

Un Chierico divenuto proprietario di Beni soggetti a Decima, pretende di non aver questo debito verso il Parroco di quella cura, nella quale non sono situati i suoi campi. Cercasi 1. Chi sia tenuto a pagar la Decima dei Campi? 2. Se siano obbligati anche i Chierici?

Al 1. Tutti i fedeli indistintamente sono tenuti a pagare la Decima

tanto reale quanto personale, qualora non ne sieno esenti per qualche titolo speciale, o per diritto, ovvero per privilegio. Ciò consta dal *cap. ex transmissa 23, de Decimis*, in cui si legge: « *Quivis fidelis homo Decimas erogare tenetur,* » e così dal *cap. A nobis 24*, dello stesso titolo, nel quale fu stabilito: « *Quilibet Decimas solvere tenetur, nisi a praestatione ipsarum specialiter sit exemptus.* » E diffatti se il debito delle Decime è fondato su quel principio che sono dovute le cose temporali a quelli che seminano le spirituali, secondo quel detto dell'Apostolo, *1 Cor. 9*: « *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus?* » ne segue per legittima conseguenza, che abbisognando tutti i fedeli dei soccorsi del ministero spirituale, tutti essi sono eziandio tenuti a contribuire le Decime. Sono tenuti parimenti gli eretici, perchè sono pur essi, quantunque contumaci, sudditi della Chiesa, nè sono esenti dalla sua giurisdizione, e perchè, come dice il Maschat, *Inst. Can. lib. 3, tit. 20, num. 5*, « *si vellent, parochus paratus est eis digne dispositis, sacramenta ministrare.* » I Giudei poi e gli altri infedeli, secondo il capo *de terris 16, de Decimis*, ne sono tenuti per riguardo a quei fondi ch' erano soggetti a questo peso prima che cadessero nelle loro mani. « *De terris, quas Judaei colunt, tuae prudentiae respondemus, ut eos ad Decimas persolvendas, vel possessiones penitus renuntiandas cum omni distinctione compellas, ne forte occasione illa Ecclesiae valeant suo jure fraudari.* »

Al 2. I chierici non sono tenuti a pagare le Decime di quei beni ecclesiastici, che godono a titolo di beneficio, o di altro titolo chiericale, ma sono bensì obbligati a pagarle di quei poderi e di quei lucri che conseguiscono per diritto secolare. La prima parte è chiara dal *cap. Novum 2, de Decimis*, ove si legge stabilito: « *Novum genus exactionis est, ut clerici a clericis Decimas exigant.* » Ciò stesso insegna S. Tommaso *2, 2, q. 17, a. 4*, dicendo: « *Clerici in quantum clerici sunt, idest in quantum habent ecclesiasticas possessiones, Decimas solvere non tenentur.* » È però da notarsi, che se i poderi del beneficio prima che fossero assegnati in dote del beneficio, erano soggetti a Decima; in questo caso il chierico provveduto di questo beneficio è nullaoostante obbligato a pagare la Decima. Ciò apparisce chiaro da molti testi del diritto, il quale prescrive, che le Chiese ed i

benefizii non abbiano a soffrire verun detrimento dalle nuove fondazioni. Così insegnano comunemente i canonisti. La seconda parte poi si rileva chiaramente dal citato *cap. Novum 2, de Decimis*, e da S. Tommaso, che nel luogo stesso sopraindicato soggiugne: « *Ex alia vero causa, scilicet propter hoc, quod possident proprio jure vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocumque hujusmodi modo, sunt ad Decimas solvendas obligati*. Nè tale dottrina è lontana dalla ragione. Imperciocchè i chierici per rapporto a quei beni che posseggono, sono come gli stessi fedeli, e per conseguenza devono essere alla condizione medesima. Ma se sono questi chierici tenuti a pagare le Decime reali, lo saranno poi per le decime personali? Eppure quantunque tali Decime si paghino pei Sacramenti che si ricevono dal parroco; tuttavia sono tenuti a pagarle gli stessi chierici di tutti i lucri che conseguiscono colla propria industria e con titolo meramente temporale, p. e., col dipingere, col fare il notajo, ec. Così difatti rispose la Sacra Congregazione del Concilio, in *Feretrana* 19 jan. 1636, ed in *Hortana* 25 sept. 1694. MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.°

Un parroco pretende, che i beni dei regolari debbano essere soggetti a Decima. Cercasi se abbia ragione?

Se si riguarda il diritto comune, i regolari sono egualmente che i laici tenuti a pagar le Decime non solo dei frutti dei loro beni, ma eziandio le Decime personali. Lo insegna S. Tommaso 2, 2, q. 87, art. 4, ad 2, ove parlando dei regolari dice: « *Ipsi tenentur de jure communi Decimas dare; habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessionones eis a Sede Apostolica factas*. » E per verità, ai tempi di S. Girolamo i monaci pagavano le Decime. Abbiamo nell'epistola prima di questo S. Dottore riferita da Graziano, *Caus. 16, quaest. 1, can. 6*: « *Alia causa est monachorum, alia clericorum. Clerici pascunt oves, ego pascor: illi ab altario vivunt, mihi quasi infructuosae arbori securis ponitur ad radicem, si MUNUS ad altare non defero*. » Anche nel *cap. 4 de Decimis*, si leggono ammoniti i monaci, ed obbligati, « *ut Decimas de terris cultis, in quibus olim domus constructae,*

fuert, Ecclesiae cum ea integritate persolvant, qua priusquam in eadem parochia morarentur solebant persolvi. »

Ma se i monaci ed i regolari non sono esenti pel diritto comune dal pagare le Decime, lo divennero in seguito per privilegii varii, che si leggono inseriti nel diritto. Sono stati primieramente esentati da tutte le Decime personali. Ciò consta dal *cap. Ex parte tua 10, de Decimis*, e dai due seguenti: *Licet* e *Ad Audientiam* dello stesso titolo. Intorno poi le Decime prediali sono stati esentati da Alessandro III, per rapporto a quei campi che coltivano colle proprie mani od a proprie spese, massimamente se prima erano incolti, come pure dalle Decime dei novali e degli orti. Così si legge nel citato *cap. Ex parte tua*, ove sta scritto: « *De novalibus suis, quae propriis manibus, et sumptibus excolunt, et de nutrimentis animalium suorum, et de hortis suis Decimas non persolvunt.* » Innocenzo III poi, pel concilio Lateranense IV, decretò, che tutti i regolari debbano pagare le Decime di quei poderi e campi, che hanno acquistato dopo il privilegio loro concesso da Alessandro III, se però questi campi erano per lo innanzi soggetti a Decima, e quantunque siano divenuti fruttiferi per le fatiche e spese degli stessi regolari. Quindi, secondo questa decretale la congregazion del Concilio in *Pamphilonem, Decimarum*, sotto il giorno 21 agosto 1728, rispose: « *Quod regulares non habentes in privilegiis expressam derogationem cap. nuper, teneantur solvere integras Decimas, exceptis bonis, et rebus praescriptis in cap. Ex parte 10 de Decimis.* » Da tuttociò devesi dunque conchiudere, che i regolari non sono tenuti a pagare le Decime personali, e nemmen le reali che devono contribuirsi dei frutti dei loro orti, dei nutrimenti degli animali, e dei novali, ma bensì di quei fondi che acquistarono con un tal peso se non abbiano ottenuto un particolar privilegio, come pure ha dichiarato Alessandro IV, in *cap. 2, 2. Ceterum de Decimis* in 6 ed Innocenzo X, nella sua Costituzione *Nuper pro parte*. Veggasi su questo punto il cardinal Petra *ad Cost. Apost. tom. 4 in Constit. 8 Martini V*. Dall'esposto risulta se il nostro parroco possa, o non possa pretendere dai regolari il pagamento delle Decime.

MONS. CALCAGNO.

CASO 4.°

Pietro ricusa di pagare la Decima al suo parroco, perchè non gliela domanda. Cercasi: 1. Se possa per questa ragione non pagarla? 2. Se il parroco possa domandar la Decima anche delle cose mal acquistate.

Al 1. Se le Decime si dovessero pagare, perchè il parroco le domanda, avrebbe ragione Pietro di non contribuire al suo parroco la Decima. Ma se devono pagarsi per precetto della Chiesa, punto non dispensa dal pagarle, che il parroco le domandi, o non le domandi, Se dunque Pietro nell' anno decorso non ha soddisfatto quest' obbligo, egli deve rifondere al parroco quanto doveva nell' anno decorso, e pagare anche nel presente quanto deve, sebbene il parroco se ne resti in silenzio, e non domandi ciò che gli spetta.

Al 2. Il parroco può domandare la Decima reale di tutti i frutti o proventi de' beni sì immobili, che mobili, e la personale di tutti i lucri e proventi acquistati coll' industria dell' uomo. Quindi soggetti sono alla Decima il frumento, la paglia, il fieno, i pascoli, il vino, le fave e gli altri legumi, le noci, le mandorle, le castagne, le olive, le foglie dei gelsi, i pesci, le api, o i loro frutti, il latte, la lana, i parti degli animali, la caccia, l'uccellazione, le legna, il lino, il canape, ec., la mercatura, e l'arte, gli stipendii dei soldati, l'avvocazia, la merce, il salario, i forni, le miniere, i molini, ec., come si raccoglie dal *cap. Ex transmissa 23 de Decimis*, e dal *can. Decimae 66, caus. 16, q. 1*, e da altri testi del diritto. Ma può il parroco domandare la Decima anche delle cose illecitamente acquistate? Prenderò la risposta da S. Tommaso che nella 2, 2, q. 87, *art. 2, al 2*, così scrive: « Alcune cose sono malamente acquistate, perch' è ingiusta la maniera dell' acquisto, come sono quelle che ci acquistano col furto, colla rapina e coll' usura. Tali cose è tenuto l' uomo a restituire, e quindi nè deve, nè può pagare di esse la Decima. Se però fosse stato comperato un campo coi lucri usurari, sarebbe tenuto l' usuraio a pagare le decime del frutto di quel campo, perchè i frutti del campo non provengono dall' usura, ma dalla divina munificenza. Altre cose

» poi si dicono malamente acquistate, perchè si acquistano per una
 » causa turpe, p. e., pel meretricio, per l'istrionato, cui non c'è l'ob-
 » bligo di restituire. Quindi di tali cose v'è l'obbligo di pagar le
 » Decime, ma la Chiesa non le riceve fino a che le persone vivono in
 » peccato, onde non sembri che partecipi de' loro peccati, e solo do-
 » po il loro ravvedimento si possono ricevere anche di tali cose le
 » Decime. »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.°

Quirino non ha che pochi campi, dal quali ritrae un ristrettissimo
 lucro appena sufficiente per alimentare la sua famiglia. Cercasi
 se essendo quei campi soggetti a Decima, debba egli pagarla?

Alla contribuzion della Decima, non solo sono tenuti i ricchi, ma
 eziandio i poveri, i quali nemmeno sono dispensati allora, che il par-
 roco avesse altronde modo di vivere. Come insegna S. Tommaso nel
Quodlib. 6, art. 10, e nella 2, 2, q. 87, a. 4 ad 4. Ecco le sue pa-
 role; « *Cum sacerdotibus Decimae debeantur, tum de jure divino, tum
 etiam ex statuto Ecclesiae; quamvis sacerdos sit dives, nihilominus pau-
 per tenetur ei Decimas solvere.* » E ne rende la ragione rispondendo
 al secondo con queste parole: « *Decimarum solutio est instituta non
 solum ad sustentationem ministrorum Ecclesiae, sed etiam ad sustenta-
 tionem pauperum, quibus debet de domo Dei provideri juxta illud Au-
 gustini: Decimae tributa sunt egentium animarum . . . et sic sacerdoti,
 qui non solum sibi, sed et pauperibus providere debet, quantumcumque
 diviti, sunt Decimae necessariae.* » Da tuttociò si raccoglie che Quiri-
 no, quantunque povero, è tenuto, rigorosamente parlando, a pagare
 la Decima al suo parroco, eccettuato il caso, in cui fosse egli in tale
 stato di miseria, che la famiglia sua non avesse con che vivere. Im-
 perciocchè in questa ipotesi sarebbe tenuto il parroco a condonar-
 gliela, sì perchè egli deve soccorrere i poveri cogli avanzi del suo
 beneficio, sì perchè, ricevendo la Decima, aggiungerebbe alla di lui
 povertà nuova amarezza, sì perchè un tal rigore sarebbe motivo di
 scandalo ai suoi parrocchiani, poichè dimostrerebbe di essere sover-
 chiamente attaccato alle cose terrene.

MONS. CALCAGNO.

CASO 6.°

Un parroco sgrida sovente dall'altare i suoi parrocchiani, perchè non gli contribuiscono le Decime, e gli appella scomunicati. Cercasi se tal condotta possa dirsi plausibile ?

È vero, che quelli che non pagano le Decime mancano ai loro doveri di religione e di giustizia, come si è dimostrato nei casi precedenti, e che perciò peccano gravemente, e sono tenuti a compensare il parroco di tuttociò, di cui lo defraudano. E' vero, che quelli, i quali non pagano le Decime od impediscono che siano pagate, incorrono la pena della scomunica, come consta dal *can. 5, caus. 16, quaest. 7*, e dal *cap. 5 de Decimis*, nonchè dal *can. 12, sess. 25, de Reformatione* del Tridentino. E' vero finalmente, che il parroco è obbligato ad ammonire i suoi parrocchiani dei loro doveri, ed è tenuto a praticare ciò che disse l'Apostolo : « *Argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina.* » Contuttociò non è plausibile la condotta del parroco nostro, sgridando sovente dall'altare i suoi parrocchiani, perchè non gli soddisfanno la Decima. Dev' egli ricordarsi, che le Decime nella primitiva sua origine non erano, che una specie di elemosina, e che quantunque in presente non dipendano dalla volontà del popolo, tuttavia il popolo deve essere condotto a corrisponderle colle semplici istruzioni ed ammonizioni per dar gloria a Dio, e tributargli quello che si riferisce al di lui onore, secondo quel detto dell' ecclesiastico, *cap. 35, v. 11, e seg.* « *In omni dato hilarem fac vultum tuum, et in exultatione sanctifica Decimas tuas. Da Altissimo secundum datum ejus, et in bono oculo adinventionem facito manuum tuarum : quoniam Dominus retribuens est, et septies tantum reddet tibi. Noli offerre munera prava, non enim suscipiet illa.* » Al che si può egregiamente riferire ciò che intorno le offerte avverti S. Carlo nel suo quarto Concilio di Milano, *part. 2, cap. 15.* « *Quo gravius autem Deo sit, quod offerunt, ad praestandum accedant fideles intima animi pietate, speciali hilaritate, sancta charitate, omnique christianae devotionis testificatione.* » Quindi è che il Van-Espen, *part. 2, tit. 53, cap. 9, n. 4*, scrive con ragione, che « *omnibus ecclesiasticis convenit, ut cum summa modera-*

tione et charitate in Decimarum, aliorumque temporalium jurium postulatione, et exactione se gerant.» E difatti usando su di ciò del rigore, non può a meno il parroco di dimostrar uno spirito di avarizia, e di trattar la causa del suo interesse forse con più premura di quella, con cui tratta la causa di Dio. E se l'Apostolo insegna, che devono i sacri ministri star lontani perfino *ab omni specie avaritiae*, facile è il conchiudere quanto censurabile sia la condotta del nostro parroco.

Ma dirà egli, se da un canto il popolo è restio in pagare la Decima, dall' altro non isgridandolo poco ascolta le correzioni blande, e le dolci ammonizioni. E come poss' io mantenere la giurata promessa, che ho fatto di conservare inviolati i diritti della mia chiesa? E' vero, che il popolo non è pronto a pagare le Decime, ma ciò avviene specialmente allora che osserva nel parroco ciò che non deve esservi. Diceva S. Pier Damiani, *lib. 1, epist. 10*: « *Quotidie regales epulae, quotidie apparatus, quotidie nuptiale convivium, et unde refrigerare debuerant indigentes, rubentium tabularum recreant gestatores. Et cum Episcopus dispensator, et promus debeat esse pauperum, ad eorum mensam affluentibus deliciis alicui ructant; cum et illi, quorum est tota substantia, procul exclusi, famis inopia contabescant.*» Ove la mensa del parroco è frugale, e moderato il suo vestiario, il popolo è più pronto a prestarsi pel parroco, ma dove il parroco lussureggia, il popolo guarda il suo bisogno, e vedendo il parroco nuotare nell' abbondanza, difficilmente si presta. Corregga dunque il parroco la sua condotta, e rimuova così quest' ostacolo. Che se ciò punto non giovasse, si ricordi che il giuramento prestato non è vincolo d' iniquità, e che soddisfa al giuramento colla semplice istruzione ed ammonizione. Oda come scrisse Giovanni Molano canonico ai suoi canonici, nella sua orazione *de defendendis Decimis, cap. 12*: « *Quod canonici quidam nimio rigore urgeant semper, se jurasse defensionem jurium Ecclesiae suae, ac proinde nihil umquam de jure Decimarum ex quacumque causa remittere volunt. Quibus a doctioribus et prudentioribus, confratribus dicendum est, eos ex vi juramenti non obligari, ut extremo jure in Decimis defendendis utantur: eo quod juramentum non sit vinculum iniquitatis, sed obligatio ejus intelligi debeat salvis honore Dei et aedificatione proximorum.* »

MONS. CALCAGNO.

CASO 7.

Eustachio, padrone dei campi di una parrocchia, è solito esigere dai suoi coloni che lavorano a metadia la sua parte dei frutti, prima che il parroco riceva la Decima. Cercasi se il parroco possa con ragione pretendere, che Eustachio non abbia ad esigere la parte sua prima della Decimazione?

Insegna il Cabassuzio, *Jur. can. theor. et prax.*, t. 2, c. 29, n. 3, che le Decime devono pagarsi dell' intiero prodotto, prima di sottrarre ogni spesa, censo, tributo, ec., sì perchè il diritto delle Decime è il più antico di tutti, sì perchè i diritti di Dio e della Chiesa devono anteporsi a qualunque altro diritto. « *Deducendae sunt Decimae ex integris fructibus ante omnem expensarum, censuum, tributorum, et aliorum quorumcumque onerum deductionem: tum quia Decimarum jura sunt antiquiora: tum etiam quia jura Dei, et Ecclesiae humanis jurbus anteferri debent.* » Nè questa sentenza è senz' appoggio. Il concilio generale Lateranense celebrato l' anno 1215 decretò: « *Cum autem in signum universalis dominii, quasi quodam titulo speciali, sibi dominus Decimas reservaverit: nos et Ecclesiarum dispendiis, et animarum periculis obviare volentes, statuimus, ut in praerogativam dominii generalis exactionem tributorum, et censuum praecedat solutio Decimarum, vel saltem hi ad quos census, vel tributa indecimata pervenerint, quoniam res cum onere suo transit, ea per censuras ecclesiasticas decimare cogantur Ecclesiis, quibus de jure debentur.* »

Non v' ha dunque alcun dubbio, che il parroco possa esigere le Decime, prima che Eustachio si prenda la parte dei suoi frutti che gli spetta come padrone dei campi, della quale ancora dev' essere pagata la Decima. Ma se il parroco tardasse a ricevere la Decima, dovrebbe per questo Eustachio attendere il parroco con suo incomodo e con pericolo, che rimanendo il formento, come si dice *in crocetta*, venga dalla grandine pesto? Se il parroco avvertito, che la messe è disposta per la Decima, protraesse a riceverla, Eustachio potrebbe ricorrere al giudice, e domandare, che col mezzo di persone probe venisse prelevata la Decima, quando il parroco per sè stesso, o

per altre persone non volesse prestarsi ; ma non dovrebbe giammai farsi giustizia da se medesimo, ed offendere il diritto altrui. Se non vi fosse stabilita questa provvidenza dalle leggi, ne verrebbe, che di frequente i padroni dei campi ed i coloni direbbero, che i parrochi non si portarono a ricevere la Decima, e così vi sarebbero frodi infinite a danno della Chiesa, ed anche delle anime dei parrocchiani.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 8.°

Un parroco, pretende la Decima dei frutti dei campi che vi sono nella sua parrocchia, ed i padroni ricusano di contribuirla, perchè, come dicono, non vi fu giammai questa consuetudine. Cercasi chi abbia ragione ?

La consuetudine scioglie dall' obbligo delle Decime, non solo alcune particolari persone, ma eziandio intiere comunità, purchè per altro i ministri della Chiesa abbiano altro modo da sostenersi. Così opinano comunemente i Canonisti, ad eccezione del Reiffenstuel n. 86, che in via speculativa, non però pratica, sostiene il contrario. L' opinione però del Reiffenstuel ha contrari tali argomenti, che sembra insostenibile. Piemieramente non v' ha una legge, la quale rigetti la consuetudine ch' esenta dal pagar le Decime, anzi in materia di Decime è necessario soprattutto aver riguardo alla consuetudine, come prescrivono i sacri Canoni, *cap. 18, 20 e 32, de Decimis*. Inoltre insegna S. Tommaso, nel *Quodlib. 2, art. 2 in corp.*, che dove ha luogo questa consuetudine, si deve interpretare, che la Chiesa abbia benignamente condonata quest' obbligazione, altrimenti dovrebbero condannarsi di peccato, e di peccato mortale tutti gli esenti, il che non è nemmeno da immaginarsi. « *Sed in terris, sono parole del Santo Dottore, in quibus non est consuetudo communis, quod Decimae dentur, et Ecclesia non petit, videtur Ecclesia remittere, dum dissimulat: et ideo homines in terris illis non peccant Decimas non dando. Durum enim esset dicere, quod omnes homines Italiae, et Orientalium partium damnarentur, qui Decimas non solvunt.* » Lo stesso santo Dottore comprova la sua sentenza coll' esempio di S. Paolo, il quale predicava il Vangelo senza esigere cosa alcuna, sebbene potesse esigere di essere

matenuto. Quindi conchiude : « *Unde non beneficerent rectores Ecclesiarum, si in terris illis Decimas exigerent, in quibus non est consuetudo dari; si probabiliter crederent, quod ex hoc scandalum nasceretur.* » Sia dunque che la consuetudine tolga ogni diritto al parroco di esigere le Decime, sia che colla consuetudine si debba intendere, che la Chiesa le rimetta : non può il nostro parroco contro la consuetudine pretendere la Decima, nè per conseguenza peccano i padroni se non la contribuiscono.

Dissi *purchè i ministri della Chiesa abbiano altro modo da sostenersi*; imperciocchè se non avessero mezzo di sussistenza, sarebbero tenuti i fedeli della parrocchia, per diritto divino, a prestar loro il necessario per condurre decentemente la vita, e questo se non colle Decime, almen colle oblazioni o con altri assegni convenienti.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 9.°

Teseo parroco avendo delle rendite patrimoniali più che sufficienti per vivere, non riscosse, per oltre vent' anni, la Decima, lasciandola ai debitori parte liberalmente e parte caritatevolmente. Parlando egli su questo punto con un canonista, senti che seguendo a condonare la Decima, potrebbero i debitori prescrivere questo diritto od a lui, od ai suoi successori. Angustioso perciò ricerca, se sia vera la sentenza del canonista ?

Anche il diritto di Decima può essere prescritto, sempre che per altro vi concorra quanto per la prescrizione viene dalle leggi stabilito, vale a dire, che il debitore in buona fede non abbia contribuito la Decima pel corso di quarant' anni appoggiato ad un titolo, da cui non risulti debitore. Che se manca di questo titolo, allora è necessario che provi, che a memoria di uomini non fu giammai contribuita la Decima di quei beni. Tanto si raccoglie dal *cap. 4 de praescript. in 6*. Dall'esposto è chiaro, che Teseo non può in veruna maniera accordar diritto ai debitori di preservergli la Decima, sì perchè liberalmente e caritatevolmente gliela rilascia, sì perchè non gli dà un titolo, mediante cui si possano provare esenti.

Per altro non è lodevole la condotta di Teseo. Egli non è padro-

ne dei beni della Chiesa, ma è soltanto ministro ed usufruttuario. Se come usufruttuario può donargli a chi gli piace, non ha poi questa libertà come ministro. Egli deve raccogliere la sua Decima da quelli che possono contribuirla, e deve applicare quel prodotto a vantaggio dei poveri e della Chiesa, non avendo egli bisogno pel suo sostentamento. Che dunque la doni ai miserabili, ciò non lo condanna gran fatto, ma che la doni anche ai ricchi, ei dona loro quello che non è suo, e che toglie ai poveri ed alla chiesa. Inoltre, così operando, non giova punto ai suoi successori, ma anzi cercando di rendersi benemerito, procura, ch' essi non godano quell' opinione, ch' egli si concilia coll' incauta sua liberalità. Forse non vi sarà un altro parroco, che possa vivere col suo, e questo dovendo esigere la Decima per vivere, non avrà a godere il concetto di lui, ed avrà piuttosto ad essere mal veduto dai parrocchiani. Finalmente opererà cautamente Teseo, se dovendo per carità rilasciare la Decima, esigerà dai debitori uno scritto, che salvi il diritto della sua chiesa. Per lo che si ricordi di quanto decretò Alessandro III su questo proposito *cap. Quamvis 17 de Decimis*. Proibi questo pontefice sotto gravissime pene il dare ai laici le Decime della Chiesa. «*Statuimus ut, si quis alicui laico, in saeculo remanenti, Ecclesiam, Decimam oblationemve concesserit, a statu suo, sicut arbor, quas inutiliter terram occupat, succidatur, et donec emendet, dolore suae jaceat ruinae prostratus.*»

MONS. CALCAGNO.

C A S O 10.°

Mattia parroco, dovendo avere da Ignazio la Decima di qualche anno, fece con esso una transazione, colla quale si fissò, ch' Ignazio abbia a pagargli la metà di quello che gli doveva pegli anni passati, e che, in seguito, gli contribuisca non già la decima parte del raccolto, ma l' ottava. Cercasi se questa transazione sia valida ?

La transazione per conto delle Decime arretrate è valida, perchè sopra di quelle può il parroco liberamente transigere, ma sopra le Decime future, senza l' autorità del Vescovo non può essere fatta veruna transazione oltre ad un triennio, e perchè valga perpetuamente è necessario, che v' intervenga l' assenso del sommo pontefice. Così

il Maschat, *lib. 3, tit. 30, num. 12*, appoggiato al *cap. 8 de transact. Extrav. Ambitosae de reb. aecl.* Ecco le sue parole: « *Transactione extingui possunt Decimae praeteritae: sic enim transigere non prohibetur partibus: at super Decimis futuris ultra triennium sine auctoritate Episcopi, et in perpetuum sine consensu Papae transigi non potest.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 11.°

Sisto ricerca in quanti modi si possa acquistare il diritto di decimare. Che cosa se gli deve rispondere?

Il diritto di decimare si può acquistare in sette modi: 1. Per *collazione*, ossia per l'unione di un beneficio parrocchiale, cui sia annesso questo diritto. Ciò avviene se una parrocchia viene unita ad altra, oppure se il beneficio parrocchiale viene unito alla mensa vescovile o capitolare, oppur anche al beneficio di qualunque chierico. Allora il Vescovo, od il capitolo, od il chierico acquista il diritto della Decima spettante al beneficio unito. 2. Per *permuta*, ossia ricevendo in compenso dell'alienazione di un bene il diritto della Decima, o viceversa. E' però da notarsi, che per celebrare un contratto si rende necessario che v' intervenga l'autorità pontificia, la quale separi dal temporale ciò ch' è spirituale, altrimenti, il contratto sarebbe simoniaco, come si raccoglie dai *cap. 15, 17 e 19, de Decimis*. 3. Colla *infeudazione*, colla quale il sommo pontefice separando dalle Decime ciò ch' è spirituale investe i laici del puro temporale. Una volta aveano questa facoltà d'infeudare anche i Vescovi, e gli altri prelati inferiori, ma fu loro tolta dal *cap. 15, 17 e 19 de Decimis*, affinchè non avvenisse, che per prodigalità eccessiva dei Vescovi avesse a depauperarsi il patrimonio della Chiesa. Se poi le Decime sono date in feudo fino da rimoto tempo, può il Vescovo rinnovare il contratto, quando per altro non siano state incorporate alla sua mensa. 4. Per *donazione*. Questo contratto può farlo il laico legittimo possessor delle Decime con altro laico, come padrone delle cose sue. Che se ingiustamente ritenesse egli questo diritto, allora non può donarlo, ma deve restituirlo alla Chiesa, e, ricusando di farlo, può il Vescovo accordargli di trasferirlo a qualunque chierico, e specialmente ad una

comunità religiosa, come consta dal *cap. 7, de his quae a praelato*.
 5. Per *transazione*, purchè quest'avvenga con cognizione della causa, e col consenso del Papa o del Vescovo. 6. Per *privilegio apostolico*, pel quale acquistarono questo diritto molti Vescovi e regolari. 7. Finalmente per *legittima prescrizione*, la quale con titolo deve contare l'epoca di quaranta anni, e senza titolo dev' avere il possesso pacifico di tanto tempo che superi la memoria di uomini.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 12.°

Cercasi quale debba essere il modo da osservarsi nel decimare?

Il modo di raccogliere la Decima è il seguente: 1. Raccolti sul campo i frutti in manipoli deve esserne avvertito il decimante. 2. Presso di noi deve questi entro lo spazio di ventiquattro ore segnare le decime parti, altrimenti il decimando ha diritto di ricorrere al giudice, affinchè deputi persone probe e giurate, le quali segnino la Decima, per raccogliere il suo, lasciando sul campo la Decima. 3. Il decimante ha diritto d'incominciare da qual capo egli crede dei manipoli disposti ordinatamente. 4. Il decimante entro cinque giorni dalla fatta denuncia è tenuto a raccogliere il frumento, e lasciar libero il campo, nè può il decimando entro il detto spazio di tempo lasciar pascere in quel campo le pecore, ec. 5. Le Decime del vino si segnano sulle viti. 6. Finalmente il trasporto della Decima sul granajo è a peso del decimante, quando non vi sia una contraria consuetudine, la quale è sempre da osservarsi nelle decimazioni di qualunque sorta, tanto dal decimante, quanto dal decimando.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 13.°

Narsette illegittimamente divenne padrone di una possessione. Domandasi se questo potere sia soggetto alle Decime.

Risponde l'Angelico Dottore, 2, 2, *quaest. 87, art. 2, ad. 2, con distinzione*, o l'acquisto illegittimo di tali cose obbliga alle restituzioni, o no. Del primo genere sono quelle cose che vengono dalla rapina, dal furto, dall'usura; del secondo, quelle venute dall'illecita professione o di meretrice o d'istrione e simili. Le prime, dovendo in-

tieramente ritornare al proprio padrone, non ammettono Decime, sebbene soggetti vi sieno i frutti di un qualche campo usurariamente comprato. Le seconde, in contrario, sono delle medesime suscettibili sotto il genere delle personali. Conchiude poi con questi termini precisi: « *Ecclesia tamen non debet ea recipere quamdiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare; sed postquam poenituerint possunt ab eis de his recipi Decimae.* » Tuttociò è conforme al diritto comune, sebbene l'uso di queste decime è del tutto abrogato, ned in luogo alcuno ritrovasi; per la qual cosa lo stesso Dottore soggiunge: « *In nova lege tenentur homines ad Decimas personales secundum consuetudinem patriae et indigentiam ministrorum.* »

S. TOMMASO.

C A S O 14.°

Verte fra i Dottori gran questione se dagli amplissimi indulti pontificii accordati all'ordine dei Predicatori, ai Minori ed ai Carmelitani da Sisto IV; ai Cartusiani da Martino V; agli Agostiniani da Eugenio IV; ai Cisterciensi da Sisto V; ai Trinitarii scalzi da Urbano VIII, i quali quasi tutti erano stati antecedentemente concessi da Innocenzo III, da Alessandro IV, da Clemente IV e da Innocenzo IV, sieno eziandio compresi quei poderi e terreni coltivati dai coloni. Che cosa si dovrà rispondere?

I Salmanticesi, *tit. 18, cap. 3, p. 2, §. 3, n. 24*, sostengono affermativamente, dicendo, che tali privilegi concessi ai regolari non sono personali soltanto, ma reali, cioè negli effetti di qualunque natura, finattantochè rimangono sotto il loro dominio. In conferma delle loro sentenze riportano essi i rescritti di Bonifazio VIII, di Giovanni XXII, con la revoca del *cap. Nuper* di Clemente VIII, di Paolo III, di Gregorio XIV, e di altri molti. Il Concina si oppone alla loro dottrina, dicendo che deesi premettere un rigorosissimo esame delle formole usate dai Papi, onde giudicare se veramente esentino dall'onere decimale quei poderi che dati sono ad altri per coltivarli. Non trovandosi in essi la clausola: « *Eximimus hos religiosos eorumque omnia praedia et fundos ab onere Decimarum,* » egli decide non esservi questi compresi nella esenzione. Tale autore è seguito dal pa-

dre Patuzzi. Noi aggiungeremo soltanto, dietro la decisione della Sacra Rota, che quei poderi che soggetti sono al pagamento delle Decime, rimangono sempre gravati di tale onere, ancorchè passino in mano dei regolari, onde è che i medesimi tenuti sono a pagarle non in dissimil guisa che i laici, sotto il dominio dei quali si ritrovano.

MERCANTI.

C A S O 15.°

Mariano dal suo podere non ricavò che cinque bigonci di vino, che gli furono fermati dagli esattori del villaggio; gli operai domandano la loro mercede, il parroco le Decime. Domandasi qual di queste tre parti debba essere soddisfatta la prima?

Le Decime deggiono essere soddisfatte in primo luogo. Così l'Angelico Dottore, 2, 2, q. 87, art. 2 ad 4: *«Debentur autem Decimae de fructibus terrae, in quantum proveniunt ex divino munere: et ideo Decimae non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiae mercedi operariorum: et ideo non debent prius deduci tributa et praetium operariorum, quam solvantur Decimae; sed ante omnia debent Decimae solvi ex integris fructibus.»*

S. TOMMASO.

C A S O 16.°

In un certo regno, composto di molte prinvincie, avvi la generale consuetudine di non pagare le Decime; sebbene molti vogliano esigerle. Forse gli abitanti possono attenersi a quella consuetudine e non pagarle?

Stima S. Tommaso che quegli abitanti non pecchino in questo caso; e mentre la Chiesa non esige le Decime, si deve credere che essa le condoni ai fedeli, esonerandoli dall'obbligo di pagarle. *«Sed in terris, sono le sue parole, Quod lib. 2, art. 2, in corp., in quibus non est consuetudo communis, quod Decimae dentur, et Ecclesia non petit, videtur Ecclesia remittere, dum dissimulat: et ideo homines in terris illis non peccant, Decimas non dando. Durum enim esset dicere, quod omnes homines Italiae et Orientalium partium damnarentur, qui Decimas non solvunt.»*

S. TOMMASO.

DEFORMITÀ DEL CORPO. *Ved. IRREGOLARITÀ.*

DEFUNTI (INDULGENZA PEI).

2. 1. *Nozione della indulgenza pei Defunti: in che sia differente da quella pei vivi: sua esistenza.*

1. Giacchè l'anonimo Pistoiese, osserva il padre Faustino Scarpazza nel suo Compendio di Etica Cristiana, tratto dalle divine Scritture, dai Concilii, dai SS. Padri e dai migliori Teologi, *edizione quinta; Venezia 1818, tom. IX, pag. 108*, giacchè l'anonimo Pistoiese, nemico delle indulgenze si fa lecito d'insultare i Teologi col dire, alla pag. 317, che « Teologi di sommo valore in alte materie, qualunque » volta si fanno a parlare delle indulgenze pei Defunti, sembrano » divenir muti, digiuni, intralciati, inconseguenti, senza principii, » senza riflessioni, e spesso senza ragionevolezza ; » onde così farsi strada a negare totalmente le indulgenze pei Defunti, cui ammettere ei si compiace di chiamare *irreligiosa temerità*: noi per confonderlo, se mai è possibile, o almeno per illuminare i leggitori del di lui trattato, esporremo con chiarezza la dottrina della Chiesa e dei cattolici Teologi su questo punto. Sotto nome adunque d'indulgenza pei Defunti colla Chiesa e coi Teologi non altro intendiamo, che una remissione della pena temporale, cui rimarrebbe a soddisfare alla divina giustizia nel purgatorio all'anime dei Defunti; e remissione concessa dal sommo Pontefice, per modo di suffragio, in virtù della podestà delle chiavi, col tesoro dei meriti di Gesù Cristo e dei Santi. Ecco la giusta, netta, e chiara nozione della indulgenza pei Defunti.

2. Si dice *per modo di suffragio*, per dinotare la differenza e varietà, che passa fra l'indulgenza ai viventi concessa, e quella accordata a favore dei morti. Per ciò ben intendere, convien sapere, che

comunemente i Teologi con S. Tommaso e S. Bonaventura insegnano, che il sommo pontefice non può concedere indulgenze ai Defunti per modo di assoluzione, ma bensì soltanto per modo di suffragio. Del che è un grande argomento il vedere, che gli antichi pontefici, ognora che concedevano indulgenze pei morti, aggiugnevano sempre quella clausola, *per nodum suffragii* come ha osservato con altri il Navarro. Il fondamento poi di ciò si è, perchè il concedere indulgenza per modo di assoluzione altro non è, se non se rimettere la pena con autorità giudiziale, la quale non può esercitarsi se non co' sudditi; e per altro le anime del purgatorio non posson dirsi propriamente suddite del sommo Pontefice, e quindi nemmeno possono ad esse da lui concedersi indulgenze per modo di assoluzione. E veramente il divin Redentore a S. Pietro dice: « *Quaecunque solveris SUPER TERRAM* ». Imperciocchè, checchè siasi del senso di quella particola relativamente alla sola podestà a S. Pietro conceduta ed agli atti tutti sotto la parola *solvendi* contenuta: pure rispetto alle persone egli è certo essergli stata accordata la giurisdizione soltanto sovra gli uomini viatori e viventi su questa terra. Il che viene molto bene confermato e dichiarato con quelle parole, per cui Gesù Cristo nel *cap. 21* di S. Giovanni dice a S. Pietro: « *Pasce oves meas*: » perocchè ivi sta espressa tutta la giurisdizione spettante al primato di S. Pietro, la quale si estende soltanto a quei che in questa terra posson essere pasciuti come pecorelle di Gesù Cristo: e niuno dirà mai, che l'anime del purgatorio, parlando propriamente, sieno comprese fra le pecorelle di Cristo. Diffatti il sommo pontefice non esercita direttamente nessuno di quegli atti di giurisdizione, che si esercitano soltanto con un suddito, coll'anime del purgatorio. Desse non vengono scomunicate, ma o si dichiarano trapassate senza assoluzione dalla scomunica contratta in questo mondo, o al più si vieta ai fedeli viventi di pregare o offerire suffragii per qualche Defunto, il qual atto di giurisdizione cade direttamente sopra i vivi, e soltanto indirettamente ridonda ne' Defunti. Quindi pur anco i Defunti non si assolvono direttamente dalla scomunica, ma le persone viventi vengono liberate dall'obbligo di non comunicare con qualche Defunto. Tutta adunque questa giurisdizione riguarda i fedeli viventi come sudditi.

Il che è sì vero, che questi atti sono validi ancorchè tali anime sieno nell' inferno, delle quali è cosa evidentissima, che al sommo Pontefice non sono soggette.

3. Da tutte queste cose è chiaro ed evidente, che non può il sommo Pontefice concedere pei Defunti le indulgenze, assolvendole dalle pene, ossia per modo di assoluzione: adunque soltanto per modo di suffragio, mentre non v' ha altro modo o maniera. Che poi possa egli veramente concederle a pro dei Defunti per modo di suffragio lo si dimostra così: Può chicchessia dei fedeli di privata sua autorità soccorrere per modo di suffragio le anime del purgatorio, colle proprie sue soddisfazioni: adunque può anche il sommo Pontefice di pubblica autorità soccorrerle per modo di suffragio dal comune tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei Santi. A S. Pietro, ed ai successori di lui come s' è detto nella prima parte, è stata concessuta la podestà di dispensare l' ecclesiastico tesoro in utilità dei fedeli, e certamente di dispensarlo in tutti quei modi che convengono ai vari loro stati. Ora l' uno fra essi è il modo di suffragio, ed è questo modo assai consentaneo all' anime del purgatorio, perchè non ricerca giurisdizione sulla persona onde sia suddita del suffragante, com' è chiaro ne' suffragii privati, che fannosi fra gli amici, e pur anche nelle limosine, che si dispensano dai tesori comuni, le quali non solo possono distribuirsi ai cittadini, ma eziandio ai vicini ed agli amici. Quando nondimeno il suffragio prestasi coi beni del tesoro comune, ricercasi una qualche giurisdizione ossia podestà sullo stesso tesoro, o sui beni in esso riposti, la quale appunto presso il sommo Pontefice risiede. Adunque al sommo Pontefice nulla manca, per concedere pei Defunti questa indulgenza per modo di suffragio.

4. Quindi può ognuno facilmente raccorre quale precisamente siasi la differenza fra il suffragio e l' assoluzione, ossia fra l' indulgenza per modo di suffragio e la indulgenza per modo di assoluzione. Questa immediatamente si conferisce alla persona, in cui la indulgenza produr deve il suo effetto; perchè l' assoluzione debb' essere immediatamente e direttamente diretta alla persona, che viene assolta. Ma, all' opposto, la indulgenza pei morti non si concede all' anime purganti direttamente ed immediatamente a loro stesse; ma si

concede ad una persona viva, concedendole altresì nel tempo stesso che possa applicarla a qualche Defunto, siccome può a lui applicare le proprie private soddisfazioni. Quindi è, che si dice essere questa indulgenza per modo di suffragio, perchè siccome l'offrire per un'anima del purgatorio la mia propria soddisfazione è un suffragio, così è pure un suffragio, l'offrire per un'anima del purgatorio la soddisfazione già a me quasi donata dal comun tesoro. Sembra insinuare questa differenza S. Tommaso, allorchè dice, concedersi le indulgenze ai Defunti non già direttamente, ma indirettamente. E dalla dottrina dello stesso S. Dottore raccolgo, che l'indulgenza per modo di suffragio non è già propria dei soli trapassati, ma può aver luogo anche nelle persone viventi: e tutta la differenza consiste in questo, che nelle anime dei Defunti ha luogo soltanto la indulgenza per modo di suffragio, laddove nelle persone vive e l'una e l'altra. Imperciocchè può concedersi ad una persona vivente immediatamente e direttamente la indulgenza, il che fassi per modo di assoluzione: e può anche concedersi l'indulgenza ad una persona, in guisa che possa applicarla ad altra persona viva; ed in tal caso l'indulgenza di questa seconda persona è per modo di suffragio.

Dal fin qui detto può vedere ognuno, quanto falsamente ed ingiuriosamente dice l'Anonimo, che i Teologi, quando parlano della indulgenza dei Defunti *sembrano divenir muti, digiuni, intralciati, inconsequenti, senza principii, senza riflessioni e spesso senza ragionevolezza*; che è lo stesso che dire, che non sanno quello che si dicano. Per verità ci vuole un gran coraggio a proferire in faccia al mondo falsità sì patenti e sì ingiuriose ai Teologi cattolici. Andiamo innanzi.

5. Dopo aver esposta e spiegata in tutte le sue parti la vera nozione dell'indulgenza pei Defunti, segue naturalmente il ricercare, se veramente esista questa indulgenza, di cui abbiam testè dichiarato la natura; cioè se ci sia nella Chiesa la podestà d'impartirla, e il sommo Pontefice abbia l'autorità di concederla. Dico che sì certamente con S. Tommaso e colla comune dei Teologi, seguiti anche dai canonisti. Questa è una verità, che ne suppone due altre in altri trattati stabilite, l'una delle quali si è, esserci dell'anime dei Defunti soggette alle pene temporali, le quali scontano nel purgatorio, e l'altra

che fra le persone viventi ed i Defunti, ci sia la comunicazione dei suffragi, cosicchè i suffragi dei vivi offerti per l'anime dei Defunti giovino ad esse per la remission delle pene. Da ciò con ogni certezza e ad evidenza si raccoglie, poter la chiesa militante sovvenire colle indulgenze l'anime dei Defunti; perchè altro ciò non è che un suffragio, il quale non meno degli altri può offrirsi pei Defunti. Ed oltre ciò perchè le indulgenze impartiscono dal tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei Santi; e per altro la soddisfazione di Cristo, quant'è di sua natura, può giovare non solamente ai vivi, ma eziandio ai Defunti indigenti e capaci: può adunque questo tesoro essere dispensato dalla Chiesa anche pei Defunti: ma così è che fuori dei Sacramenti, non v'ha altra maniera di dispensarlo che colle indulgenze: adunque possono le indulgenze comunicarsi per qualche maniera anche ai Defunti. Che fa dunque la Chiesa quando concede le indulgenze, comunicabili per modo di suffragio pei Defunti? Altro non fa che offerire il prezzo infinito dei meriti e delle soddisfazioni di Gesù Cristo e dei Santi, affinchè Iddio Signore si degni di condonare la pena temporale all'anime esistenti in purgatorio, onde libere e sciolte se ne volino a godere la beatifica visione.

6. Ciò dovrebbe bastare affinchè ognuno di sana mente e spregiudicata fosse persuaso che possono giovare ai Defunti quelle indulgenze, che la Chiesa concede ai fedeli viventi di poterle applicare a suffragio dei medesimi. Diffatti se possono i fedeli viventi sollevare l'anime dei Defunti, colle loro buone opere penali e soddisfattorie, come anche l'Anonimo confessa; perchè poi non potranno sollevarle eziandio coll'applicazione dei meriti di Gesù Cristo, loro accordata dalla Chiesa colle indulgenze applicabili ai Defunti? Così ragiona S. Tommaso nel supp. q. 71, art. 10, appoggiato alla pratica di tutta la Chiesa: « *Non est aliqua ratio, quare ecclesia possit transferre communia merita, quibus indulgentiae innituntur, in vivos, et non in mortuos.* » Ma ciò non basta all'Anonimo nostro avversario. « Qui, dice, non si tratta di sapere, se ripugni una cosa, si tratta di sapere se esista . . . Chi ha detto ai Casisti ed agli Scolastici, che il Pontefice abbia l'autorità di applicare le altrui opere buone a chi più gli piace? . . . Io vo' innauzi, e soggiungo, che se quest'applicazione

» non ripugna assolutamente, non si può però ammettere senza errore. » Pare veramente incredibile che tali parole sieno uscite dalla penna d' un autore che si professa cattolico, e per tale vuole esser tenuto.

7. Ma che il sommo Pontefice abbia veramente questa pienezza di podestà di concedere indulgenze a pro dei Defunti, lo dichiararono espressamente Sisto IV e Leone X, e quindi i Teologi, che l'Anonimo per disprezzo appella Scolastici e Casisti, non hanno ciò asserito a capriccio, come pure voglia egli insinuare con quelle parole: *Chi ha detto ai Casisti, ec. che il Pontefice abbia l' autorità, ec.?* Lo ha dichiarato il primo nel condannare colla Costituzione *Licet ea*, la dottrina di Pietro d'Osma, il quale insegnava, non avere il romano Pontefice la podestà di rimettere le pene del purgatorio: « *Romanum pontificem purgatorii poenam remittere non posse.* » Ed il secondo lo ha dichiarato riprovando colla sua Bolla, *Exurge, Domine*, la seguente proposizion di Lutero: « *Sex hominum generibus indulgentiae non sunt necessariae, nec utiles, videlicet MORTUIS, ec.* » Anzi nella lettera al cardinal Gaetano, insegna espressamente questa essere dottrina della santa romana Chiesa, mentre dice: « *Ecclesiam Romanam tradidisse, romanum Pontificem potestate clavium . . . pro rationabilibus causis concedere Christi fidelibus, qui charitate jungente membra sunt Christi, sive in hac vita sint, sive in purgatorio, indulgentias ex superabundantia meritorum Christi et Sanctorum dispensare, et per modum absolutionis indulgentiam ipsam conferre, vel per modum suffragii illam transferre consuevisse: ac propterea omnes tam vivos, quam defunctos, qui veraciter omnes indulgentias hujusmodi consecuti fuerint, u tanta temporali poena secundum divinam justitiam pro peccatis suis actualibus debita liberari, quanta concessae et acquisitae indulgentiae aequivalet.* » Può idearsi, può bramarsi dottrina più chiara da un pontefice, che col mezzo della persona del cardinal Gaetano istruisce tutta la Chiesa? Parla egli delle indulgenze concesse ai vivi ed ai defunti come derivanti da una sola e medesima podestà e da un solo tesoro: asserisce certo l' effetto sì nei vivi che nei morti, quando veramente l' abbiano conseguita; ed il tutto afferma qual tradizione della romana Chiesa: domanderà egli per l' anonimo, chi

abbia detto ai Casisti, cioè a S. Tommaso ed ai Teologi, che *il sommo pontefice abbia l' autorità d' applicare, ec. ?* Dirà egli più, che ciò non si può ammettere senza errore? Pensi egli piuttosto, com' è certamente tenuto, a rimediare a questi spropositi con una sincera rittrattazione.

8. Ciò dovrebbe bastare per chiudere per sempre all' Anonimo la bocca intorno alla esistenza delle indulgenze pei morti. Ma se per anco non n' è persuaso, apra egli la storia ecclesiastica, e vi troverà all' anno 878, una lettera di Giovanni VIII, riferita dal Baronio, in cui il papa dichiara ai Vescovi di tutta la Francia, dai quali era stato interrogato, se l' indulgenza da lui medesimo conceduta per quei che combattevano nella guerra intrapresa pel bene della religione, si estendevano a quegliino pure che combattendo già erano morti; dichiara, dissi, che anche ad essi si estendeva. Gelasio poi II, dopo aver solennemente consecrato in Genova la chiesa di fresco cretta in onore dei Santi Lorenzo e Siro, concedette l' indulgenza plenaria a tutti quei Defunti, che venissero sepolti nel cimiterio di detta chiesa: « *Sexto idus octobris* (così Oldovino nella vita di Gelasio II), *anno dominicae incarnationis MCXVII. Indictionae XII, dedicatio ecclesiae beatissimi Laurentii atque sanctissimi Syri Januensis episcopi; quae consecrata fuit a Domino Gelasio anno primo episcopatus sui cum pluribus Episcopis, in qua consecratione cum laude omnium virorum religiosorum fecit remissionem cunctorum peccatorum ex parte Dei omnipotentis, beataeque Dei genitricis Mariae et omnium sanctorum et sua, in quantum potuit, omnibus defunctis masculis et foeminis, qui mortui sunt in vera confessione, et sunt sepulti in coemeiterio ejusdem ecclesiae, et sepelientur usque ad finem saeculi.* » Finalmente il Mabillon nella prefazione degli atti dei Santi dell' ordine di S. Benedetto, Secolo V, produce un monumento estratto dall' archivio dell' insigne Badia di San Nicola d'Arges, in cui è registrata una indulgenza parziale conceduta l' anno 1186 da Urbano III, sì pei vivi che pei morti, i quali avessero segnalata la lor pietà verso la medesima Badia; « *Urbanus III, bene merentibus de eadem Abbazia, tam in vita, quam post eorum mortem septimam de injunctis poenitentibus partem relaxavit.* » Fa menzione di questo monumento anche il nostro avversario. Ma che? Sostitui-

scè Giovanni VIII ad Urbano III, per torsi d'impaccio col dire, che tale indulgenza fu concessuta prima (della invenzione del tesoro fatta dagli Scolastici), e perciò non essere una vera remissione della pena temporale. Che concessioni di simil fatta fossero in uso nella Chiesa ai tempi dell' angelico dottor S. Tommaso, lo attesta egli medesimo nel 4, *dist. 45, q. 2, art. 3, quaest. 2, solut. 2*, ove così dice: « *Si autem indulgentia sub hac forma fiat, quicumque fecerit hoc vel illud, ipse et pater ejus, vel quicumque ei adjunctus in purgatorio detentus tantum de indulgentia habebit, talis indulgentia non solum vivo, sed etiam mortuo proderit.* » Che nei tempi posteriori sieno state in uso le indulgenze pei Defunti, non ne dubita neppure l'Anonimo.

Ora io la discorro così. Se non ci fosse stata tradizione nella Chiesa romana che il sommo Pontefice ha la facoltà di offrire il tesoro dei meriti di Gesù Cristo e dei Santi, col mezzo delle indulgenze pei vivi e pei morti, come poteva venire in capo al clero di Francia in ogni passato secolo sì rispettabile e sì illuminato, di chiedere a Papa Giovanni VIII, se l' indulgenza da esso lui concessuta si estendeva eziandio a coloro che già erano trapassati; e come poteva rispondere il Papa francamente che sì? E non sarebbe ella stata onninamente ridicola la domanda, e nulla meno la risposta, se non fosse stata universale persuasione della Chiesa, che il sommo Pontefice ha la podestà di applicare il tesoro delle indulgenze anche a pro dei Defunti? Che bel dono avrebbero fatto Gelasio II ed Urbano III alle chiese, a cui concedettero le indulgenze pei Defunti, se non fosse stata dottrina universale della Chiesa, che l' indulgenze sono di giovamento all' anime dei fedeli morti in grazia? Ma se era questa la universal dottrina della Chiesa, certamente *non guasta* in allora dagli *Scolastici*, i quali non ancora esistevano, giacchè nulla v' ha nella Chiesa che possa dirsi nuovo, convien per necessità asserire che questa dottrina deriva dai Padri della Chiesa, i quali la impararono dagli Apostoli, e gli Apostoli da Gesù Cristo. Questa dunque sarà certamente quella dottrina, che dobbiam conservare intera senza toglierne o accrescerne un apice.

Ora, se così è com' è difatti, che dovrò io dire dell' avversario, il quale francamente afferma non potersi ammettere quest' applica-

zione dei meriti di Cristo e dei Santi all' anime dei Defunti senza errore? Per rinvenire la dottrina della Chiesa universale, cosa bisogna fare? Bisogna cercare qual è la dottrina della romana Chiesa: e questa dottrina da chi s' insegna? Non da altri che da chi siede nella cattedra di S. Pietro. Basta che l' Anonimo si risovvenga dei testi dei SS. Cipriano, Ireneo, Girolamo, ec., per persuadersi o piuttosto per rientrare nella persuasione di questa verità, che bisogna ricorrere al romano Pontefice per sentire la dottrina della Chiesa, e per starsene unito con gli altri cattolici al centro dell' unità. Tutt' i santi e dotti Vescovi dell' universo, fino dai primi tempi della Chiesa, si sono di ciò gloriosi, e se ne gloriavano mai sempre i veri fedeli fino alla consumazione dei secoli.

§. 2. Come e quanto valga questa indulgenza pei Defunti.

1. Il nostro Anonimo alla pag. 322 dice: « Prescindendo da alcuni scolastici stolti ed ignoranti, tutti ammettono, che non è certo l' effetto delle indulgenze dei Defunti, giacchè non è certo, se Cristo le accetterà sì o no. Da tuttociò ne conchiudono, che le indulgenze non giovan nulla alle anime dei trapassati. Ma, dico io, è poi vero che i Teologi traggano da quella premessa tale conseguenza e conchiudano così? Nulla di più falso. L' Anonimo non troverà neppur uno fra i Teologi, dopo la condanna della proposizione di Pietro d'Osma, il quale conchiuda in questo modo. Quello insegnano comunemente i Teologi si è, che non essendo Iddio legato da alcuna speciale e determinata promessa, ed essendo conseguentemente libero di accettare quanto a lui offre la Chiesa, per soddisfazione dell' anime purganti al suo divino tribunale soggette, dipende perciò dal suo divino beneplacito l' effetto dell' Indulgenza plenaria a pro delle medesime anime offerta. Ma insegnano ancora, che se non è certo che Iddio accetterà quella plenaria soddisfazione, cui gli presenta la chiesa per la liberazione di quelle anime in particolare, neppure è certo che non sia per accettarla. Come adunque possono conchiudere, che le indulgenze non giovan nulla all' anime dei trapassati? Adunque è necessario distinguere la virtù della indulgenza, di per

sè stessa dalla di lei attuale efficacia, la quale nasce dall' accettazione di Dio. Passa la cosa al modo stesso, che l' offerta fatta da un benefattore di pagare il prezzo per la liberazione d' un carcerato, la quale deve distinguersi dall' accettazione, che ne fa il principe, da cui dipende l' efficacia attuale di essa : e siccome il principe può benignamente accettarla, così l' offerta dell' amico, sebbene incerto dell' esito, di natura sua ha la virtù di sollevare il carcerato; così pure l' indulgenza ha la virtù in sè di sollevare in tutto, se è plenaria, o in parte, se parziale, l' anime dei Defunti, quantunque poi sia incerto se Iddio Signore l' accetterà a pro di quell' anima, per cui particolarmente viene offerta, giacché può Iddio accettarla, e si può sperare e credere che sia per accettarla.

2. Posta questa dottrina, sembrano annunziare il falso quelle tabelle che sogliono esporsi, le quali dicono : « Ogni messa celebrata a quest' altare libera un' anima dal purgatorio. » Riprova quindi sommamente ed acerbamente l' Anonimo cotali tabelle, le quali, egli dice, annunziano il falso, promettendo con sicurezza l' effetto di simili indulgenze. Ma s' inganna a partito. Imperciocchè non si vuol già dire con tali espressioni, che l' effetto ne sia certo. No, questo non è il senso di quelle parole. Niuno de' Papi concedenti tali indulgenze ha ciò asserito nelle sue bolle; ma ecco precisamente come s' esprimono : « *Dei misericordia confisi, ut quandocumque sacerdos aliquis missam . . . ad praefatum altare celebrabit, anima ipsa de thesauro Ecclesiae per modum suffragii indulgentiam consequatur, ita ut D. N. J. C. suffragantibus meritis a purgatorii poenis liberetur, concedimus.* » Non altro adunque dicono i sommi Pontefici, se non che affidati all' infinita misericordia di Dio ed alla podestà loro data di dispensare i tesori della Chiesa anche all' anime dei Defunti, esibiscono la plenaria soddisfazione, sperando fondatamente ch' egli sia per accettarla in liberazione di quella o quelle anime determinate. Ecco adunque il senso d' esse tabelle: Ogni messa celebrata all' altare privilegiato libera quell' anima, per cui è offerto l' incruento sacrificio, dalle pene del purgatorio, quando il Signore Iddio si compiaccia di accettare questa offerta, la quale partecipando per l' indulgenza annessa del tesoro de' suoi meriti, e di quelli de' Santi, quant' è da sè ha virtù

di liberare quella o quelle anime, per cui viene a Dio presentata quell'offerta. Adunque la tabella non altro vuole indicare, se non che celebrandosi la messa all'altare privilegiato, si offre a Dio tanta quantità dei meriti suoi infiniti, quant'è necessario per la totale liberazione di quella anima. Dicasi lo stesso di un'Indulgenza pe' morti conceduta, per cui si espone il cartello che dice: « *Indulgenza plenaria oggi si libera un' anima dalle pene del purgatorio.* » L'intende così ogni fedele; e tanto è vero, che sa ognuno questo essere il senso di siffatte tabelle, che niuno ordinariamente si contenta di far celebrare per un Defunto una sola messa a qualche altare privilegiato, ma è sollecito di moltiplicare i sacrificj, e d'impiegarsi in altre opere pie per suffragare l'anima del medesimo Defunto.

3. Ma sarà poi vero, che l'indulgenza pe' morti ad altro non giova loro, nè effetto ha se non se quello di togliere a' vivi il divieto di pregare pei Defunti e suffragarli, come pretende il nostro Anonimo? Prima di rispondere a questa ricerca, afflichè niuno creda, che io a lui tal cosa voglia imporre, riferirò le sue stesse parole, pag. 354, Dice adunque così: « S'introdusse assai presto nella Chiesa, ed è credibile, che ancora dal tempo degli Apostoli fosse stabilito di accordare la remissione della pena canonica a tutti i fedeli, che erano trapassati con segni di carità. Quindi, benchè già Defunti, concedeva loro l'indulgenza e la riconciliazione. Non pensava già la Chiesa, che quest'indulgenza operasse alcun effetto sopra le anime de' morti direttamente, ma solo toglieva un ostacolo ai lor suffragi, ed altro non intendeva se non che di permettere ai fedeli viventi, che potessero pregare per essi nelle pubbliche orazioni, e che potessero per essi offerire sacrificj e limosine ed altre opere pie ... questa poteva dirsi un'assoluzione indiretta, che, togliendo ai vivi un divieto, procurava ai Defunti un suffragio. » Si studia poi di provare, che questa e non altra si fu ne' priimi secoli, ed è di presente l'indulgenza pei Defunti, primamente perchè riputando egli l'indulgenza una remissione soltanto della penitenza canonica, non possono da questa essere assoluti i Defunti che sono nel termine, e sottratti per conseguenza dalla giurisdizion della Chiesa. Ed, in secondo luogo, perchè « il sacrosanto Concilio di Trento ci avvisa, ch' egli non conosce al-

• tra Indulgenzà fuori di quella, che conobbero ne' tempi antichissimi mi i primi nostri padri. »

4. È falsissima questa nozione, che ci dà l'Anonimo dell'indulgenza pe' Defunti. Prima di tutto ognun ben vede, che dessa è fondata sulla generale idea sua, cioè che l'indulgenza sia unicamente la remissione totale o parziale della penitenza canonica, il che è assolutamente falso. Cade adunque il fondamento, su cui tutta stassene appoggiata questa sua dottrina, e quindi cade anche per necessaria conseguenza la stessa dottrina sull'Indulgenza pei morti. Ciò potrebbe e dovrebbe bastare per intera confutazione di tale sua nozione. Ma v' ha di più. Suppone anche un' altra cosa non meno falsa, cioè che vietato fosse ai fedeli di pregare pei peccatori sottoposti alla penitenza canonica nelle pubbliche e private loro orazioni; il che è onninamente falso. Imperciocchè elle ciò lecito fosse ne fa chiarissima testimonianza il Sinodo Laodicensi sotto Damaso Papa nel *Can. 19*, ove definisce: « *Oportero scorsum primum post Episcoporum sermones catechumenorum orationem peragi; et postquam exierint catechumeni, eorum, qui poenitentiam agunt, fieri orationem.* » Delle private poi ne parla chiaramente S. Basilio nella lettera ad Anfiliochio, *Can. 56*, ove così: « *Qui sponte sua interfecit, et postea poenitentia ductus est, viginti anni sic in eo dispensabuntur: debet quatuor annis flere stans extra fores oratorii, et fideles ingredientibus rogans, ut pro eo precentur, suam iniquitatem enuntians.* » Se i penitenti si raccomandavano ai fedeli entrati in Chiesa, certamente questi potevano pregar il Signore per essi. Ma se potevano pregare per questi, sebbene erano nei principii della loro penitenza, perchè non avranno potuto pregare per quei, che sorpresi dalla morte prima di aver ottenuto la riconciliazione, erano trapassati con segni di carità e di pietà?

5. Né dica l'Anonimo nella citata pagina, « che se il penitente era passato nello stato di grazia, aveva bensì la certezza della gloria, ma non poteva esser soccorso colla carità de' fedeli. » Imperciocchè ciò è falsissimo quando alla Chiesa era sufficientemente noto, che il Defunto aveva sufficientemente adempiute, mentre viveva le leggi prescritte dai canoni penitenziali; e perciò poteva supporre che non era morto impenitente: voleva anzi essa, comè pur lo vuole

di presente, che i fedeli viventi nelle loro offerte ed orazioni ne facessero memoria: « *Poenitentes qui attente leges poenitentiae exequuntur, si casu in itinere, vel in mari mortui fuerint, ubi eis subveniri non possit, memoria eorum et orationibus commendetur.* » Ed il Concilio di Besanzone del can. 2, dice: « *Qui, poenitentia accepta, in bono vitae cursu satisfactoria compunctione viventes sine communione inopinato ... praeveniuntur, oblationem recipiendam, et eorum funera, et deinceps memoriam ecclesiastico affectu prosequendam; quam NEFAS EST eorum commemorationes excludi a salutaribus sacris, etc.* » Il nefas est è una dichiarazione dell'obbligo che hanno i viventi cristiani, di pregare per tal fatta di Defunti. Ora, dico io, una dichiarazione d'un obbligo inerente al cristiano sarà ella mai un'assoluzione indiretta, che tolga ai vivi un divieto? Niuno lo dirà mai. Procurava dunque questa dichiarazione il suffragio ai Defunti, non già col togliere l'ideale divieto dell'Anonimo, ma bensì col porre in vista, e sotto l'occhio dei fedeli l'obbligo, che gli stringeva, di pregare per essi. Ommetto per brevità altri simili monumenti, che potrei riferire. Ora io fo un passo più innanzi, e domando: Se non eraci divieto, e se anzi c'era obbligo di pregare per quei che eran morti prima d'aver terminata la penitenza, cosicchè è un puro sogno questa assoluzione indiretta; quale sarà quell'indulgenza, che « conobbero ne' tempi antichissimi » i primi nostri Padri, e cui sola, secondo l'Anonimo, riconosce il sacrosanto Concilio di Trento? Certamente converrà che l'Anonimo, e con Pietro di Osma, e co' Luterani nieghi esserci indulgenza veruna pei morti, o che ammetta quella, in cui convengono i Teologi ed i fedeli, secondo lui, « meno illuminati. »

6. Ma ecco un obbietto, in cui l'avversario molto confida: « Non è vero, dice, che la Chiesa abbia mai approvato simili concessioni, » privilegi ed indulgenze . . . Il Concilio di Trento, che aveva sì bella occasione di spiegarsi sopra di questo articolo, volle tacerne, » persuaso delle giuste ragioni che in parte ho riferite di sopra ». ma rispondo, che se que' venerabili Padri del Concilio di Trento fossero stati persuasi delle ragioni da esso recate, non avrebbero fatto neppure il Decreto sulle indulgenze; perchè, come abbiám veduto, parlando dell'indulgenza pe' vivi, le di lui ragioni, se alcuna cosa

provassero, proverebbero non esserci indulgenza dopo la decadenza della pena canonica molto anteriore alla celebrazione del Concilio di Trento: e nega le indulgenze pe' Defunti per le stesse ragioni: adunque se di queste sue ragioni fosse stato persuaso il Concilio, non avrebbe nemmeno parlato delle indulgenze. Ma il Concilio ha espressamente condannati gli errori de' Novatori, ed ha taciuto, dice l'Anonimo, sulle indulgenze pei Defunti: adunque, soggiungo io, non ha creduto esserci errore; altrimenti le avrebbe riprovate, come ha riprovati gl' insegnamenti di Lutero. Ma è poi anche falso, che il Concilio abbia taciuto. Nel Decreto *de Indulgentiis*, nella *sess. 25*, parla così: « *Sacrosancta Synodus Indulgentiarum usum, christiano populo maxime salutarem, et sacrorum Conciliorum auctoritate probatum, in Ecclesia retinendum esse docet, et praecipit, eosque anathemate damnat qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant.* » Non potevano certamente ignorare i Padri di quel Concilio, che in varii altri concilii era stata conceduta dai Romani Pontefici l'indulgenza plenaria sì pe' vivi che pe' morti. Dicendo adunque il Concilio di Trento, che debba ritenersi l'uso delle indulgenze *sacrorum Conciliorum auctoritate probatus*, egli è chiaro ed evidente, che insegna e comanda sia mantenuto l'uso delle indulgenze tanto pei vivi, quanto pei morti. Oltracciò il Concilio condanna coloro, i quali, con Lutero dicevano essere inutili le indulgenze, e con Pietro di Osma asserivano non aver la Chiesa veruna potestà di conferirle: Lutero insegnava essere inutili a sei classi di persone, e fra queste comprendeva quella dei Defunti; e Pietro d'Osma negava alla Chiesa la potestà di conferirle pe' Defunti: adunque il Concilio di Trento, non facendo veruna distinzione, ma condannando assolutamente quei che dicono inutili le indulgenze, e quei che negano la potestà della Chiesa, viene conseguentemente a confermare questa potestà di conferire le indulgenze pei Defunti, e l'utilità delle medesime. Ecco quanto sia falso, e quanto siasi ingannato l'Anonimo nell'asserire con somma franchezza, che il Concilio di Trento tacque su di queste indulgenze, e che la Chiesa mai non le approvò.

2. 5. *Delle condizioni che ricercansi al valore delle indulgenze
pei Defunti.*

1. Al valore delle indulgenze pei Defunti, cioè affinché loro giovino, alcune condizioni ricercansi. E primamente ricercasi l'autorità del concedente: e questa non d'ogni maniera, ma somma, quale si è quella che trovasi nell'Apostolica Sede. I Vescovi e gli altri prelati al Sommo Pontefice inferiori non possono pei Defunti concedere indulgenza; perchè il Vicario di Gesù Cristo unicamente ha un' assoluta podestà di dispensare il tesoro della Chiesa; e i Vescovi possono soltanto ai loro sudditi applicarne secondo la misura loro dai Concilii e dall'Apostolica Sede determinata. Così il Bellarmino nel *lib. 4, cap. 14*, ed altri dalla opinione de' quali, dice il Continuatore del Tourneli, niuno si deve allontanare.

2. Oltre all'autorità ricercasi altresì dal canto del concedente la giusta causa. E, per verità, se questa è necessaria, trattandosi di concedere indulgenze a persone viventi, che pur sono all'umano foro soggette; quanto più non sarà necessaria nella concessione delle indulgenze pei Defunti, i quali con ispecialità spettano al foro divino? Quindi S. Tommaso nel 4, *dist 45, q. 2*, dice chiaro: « *Non quantum voluerit Pontifex Defunctis potest concedere remissionem; sed quantum postulat ratio;* » ossia *causa conveniens*, come la appella nel *Suppl., q. 71, art. 10*. Nè punto basta, come dice ivi sapientemente il Bellarmino, per questa giusta causa l'utilità di quell'anime, o la gloria di Dio, che ne ridonderebbe dalla liberazione di esse anime: perocchè se queste cose bastassero, Gesù Cristo medesimo, pio e misericordioso, le avrebbe di già tutte liberate. Ricercasi adunque qualche causa particolare spettante all'onore di Dio ed all'utilità della Chiesa, come si è detto delle Indulgenze pe' vivi, cosicchè il Sommo Pontefice creda essere a Dio più grata quella cosa, per cui concede le indulgenze, che l'esecuzione della giustizia, che viene praticata nella espiazione delle anime del purgatorio.

3. Per la parte poi de' viventi ricercasi il pio adempimento di qualunque opera prescritta a tale Indulgenza. Imperciocchè non essendo le Indulgenze, come insegna S. Tommaso, impartite diretta-

mente e primariamente se non se ai vivi, e indirettamente soltanto ai morti, non posson questi essere se non per le loro opere suffragati, Adunque se mancan queste, o se meno religiosamente vengano adempiute, mancherà anche l'Indulgenza o in tutto o in parte.

4. Ricercasi inoltre dal canto dei viventi lo stato di grazia. Imperciocchè sebbene non manchino Autori, i quali sostengono non essere questo stato di grazia necessario, se espressamente nel Diploma non venga ricercato; pure è molto più probabile, che veramente sia necessario, almeno quando se ne eccettui il divin sacrificio. La ragione è, 1. perchè le opere prescritte all'acquisto della Indulgenza non sono già come una pura, semplice e sterile condizione, ma come un compimento della causa finale, per cui concedesi l'Indulgenza. Adunque siccome a guadagnare per se medesimi l'Indulgenza ricercasi lo stato di grazia, così pur anco per lucrarla ad altri. 2. Perchè il peccatore non è soggetto idoneo per offerire le soddisfazioni di Gesù Cristo a pro altrui. Nè osta punto che il malvagio sacerdote possa col sacrificio della messa, ottenere agli altri la remission della pena, e non già a se medesimo; perchè nel sacrificio v'ha la vittima, che di per se stessa intercede, e non già nelle indulgenze.

5. Nei Defunti poi, oltre allo stato di grazia, e la loro esistenza nel purgatorio, per sentimento del Gaetano, *tratt. 16, q. 5 de indulg.*, ricercasi, che mentre vivevano abbiano meritato colla loro divozione alle chiavi della Chiesa, e colla loro sollecitudine di giovare a' morti, e di soddisfare pei propri peccati, che la Indulgenza sia loro giovevole. Così intende egli quelle parole di Sant'Agostino *de cura pro mortuis*, c. 1 e nell'*Enchirid.* c. 109, ove dice, che i suffragii de' vivi non giovano a tutt' i morti, *sed iis tantum, qui in hac vita meruerunt, ut sibi talia prodessent.* Ma questa sua dottrina quanto è utile e pia, perchè eccita i vivi all'opere buone, altrettanto sembra meno vera, e però viene comunemente rigettata. Sant'Agostino adunque nei luoghi allegati, non esclude dai suffragii anche particolari nessuna di quell'anime, che trovansi nel purgatorio, ma quelle soltanto, che sono condannate all'eterno pene dell'inferno: perocchè dice essere di suffragio capaci soltanto quelle che, mentre vivevano, ciò hanno meritato; perchè han perseverato nella grazia e carità di Dio, mentre

appunto la carità è il fondamento della comunione fra i membri della Chiesa, e non già la divozione particolare alle chiavi della Chiesa o altra simile cosa. Adunque Sant'Agostino le sole anime dei reprobì esclude dai suffragii dei vivi, perchè come morte in peccato non han meritato d'essere dopo morte suffragate. Per altro non sarebbe cosa inconveniente il dire, che siccome i reprobì, i quali non han meritato nulla di bene, sono esclusi da tutti i suffragii, così i giusti da qualche specie di suffragio sieno esclusi, perchè ciò hanno meritato per qualche loro incuria e mancanza.

6. Cercano qui i Teologi, se le indulgenze giovino con ispecialità a quell'anima o anime, per le quali dai viventi vengono acquistate ed applicate, oppur solamente a tutte in comune. S. Tommaso nel 4, *dist. 45, q. 2, art. 4, solut. 1* riferisce: che un certo Prepositivo, autore antico, insegnava non giovare i suffragii della Chiesa ai fedeli Defunti se non che in comune, più però a quelle anime, che erano più vicine alla loro liberazione: e per ciò persuadere portava la similitudine d'una lucerna, la quale accesa nella stanza del re, per lo stesso re, non rende però lume al solo re, ma a tutti quelli, che son presenti, e più a quelli che hanno gli occhi migliori e più perfetti. Adduceva eziandio quest'altra similitudine. Leggasi alla mensa d'un Re un libro: da tale lettura non riporteranno minor frutto gli altri, che son presenti, che il Re medesimo, ed anche taluno forse ne ricaverà maggior profitto dello stesso Re, benchè propriamente il libro leggasi al Re. Ciochè questo Autore dice dei suffragii, ha inteso certamente anche delle Indulgenze, le quali giovano ai Defunti per modo di suffragio.

7. Ma la comune dei dottori vuole, che tanto i suffragii, quanto le Indulgenze, sebbene a tutt'i Defunti gaudio apportino, perchè congiunti in carità, tutti godono del bene altrui, come se fosse suo proprio; quanto però alla soddisfazione e liberazione dalle pene, i comuni suffragii della Chiesa, giovino a tutti in comune, ma i suffragii particolari, e le indulgenze prese per certe anime particolari, giovino a quelle, anzi non giovino che a quelle alle quali dall'intenzione dei viventi vengono applicate. E ciò è manifesto primamente dalle Bolle de' Sommi Pontefici, e dalle loro concessioni. Imperciocchè Pasqua-

le I, dichiara di concedere l'indulgenza in guisa, che chi celebrerà tante messe per l'anima del padre, o di altra particolar persona defunta nella cappella di S. Zenone, la quale esiste nella chiesa di San Prassede, liberi quell'anime dalle pene del purgatorio. Alessandro VI, poi Clemente VII, ed altri Pontefici nelle loro Costituzioni fatte in occasione del giubbileo, dicono in termini chiari e precisi, che quelle indulgenze del giubbileo si estendono per modo di suffragio alle anime del padre, o della madre, o d'altra persona particolare, per le quali si prenderanno. 2. Dall'uso e senso della chiesa, e di tutti i fedeli. Che altro significano, p. e., quelle messe di *Requiem* dalla Chiesa stabilite in *Die obitus* per l'anima di quella persona particolare recentemente trapassata: e nell'anniversario del Defunto o Defunta? 3. Da Sant'Agostino, il quale nel lib. *de cura pro mortuis*, c. 4 scrive, che la Chiesa trasmette all'anime dei Defunti alcuni suffragii comuni, affinchè a quelle anime, a cui mancano suffragii particolari dai consanguinei o amici, non manchino altri dalla madre comune, che è la Chiesa. 4. Finalmente, perchè non v'ha motivo o ragione, per cui le soddisfazioni applicate da chi prende le indulgenze ad un'anima particolare o non giovino più ad essa che alle altre, o alle altre non giovino punto.

Quanto alle due similitudini prodotte da quell'antico Autore, desse nulla provano. Né la lucerna, né il libro ha veruna somiglianza o parità colle indulgenze e co' suffragii. Ciò che veramente ha somiglianza, proporzione e parità, si è la somma di denaro, cui offre taluno al principe, per la liberazione d'un prigioniero. E' chiaro, che questa somma spesa per la redenzione di un tale non può redimere un altro.

8. Due cose qui meritano d'essere avvertite. La prima si è, che per dichiarazione di Clemente X, del dì 5 maggio in tempo di giubbileo, in cui restano sospese tutte le indulgenze, continuano nondimeno quelle pei Defunti. Per altro poi non è vero, come pretendono alcuni, che tutte le indulgenze per recente concessione del Sommo Pontefice possano applicarsi ai Defunti. No, dice l'Amort in *quaestionibus practicis* verso il fine dell'opera, non è vero. Aveva bensì ciò desiderato mons. de Lerma Segretario della Congregazione delle in-

dulgenze, ed anche n' era stato dalla medesima Congregazione formato il decreto favorevole. Ma siffatto decreto nè fu sottoscritto dal Papa, nè pubblicato. Adunque non si possono prendere pei Defunti se non se quelle indulgenze, le quali per concessione Pontificia sono applicabili ai Defunti.

9. L'altra si è, che l'indulgenze concesse in grazia dei Defunti a quei che visiteranno una data chiesa, non possono lucrarsi da quelle persone, le quali non sono in caso di visitare la predetta chiesa, o perchè sono assenti, o perchè legittimamente impediti; quando però o nel diploma dell' indulgenza o in altro, non venga accordato questo privilegio a qualche ceto di persone, come l'hanno certamente certi Ordini regolari, in grazia dei religiosi infermi, i quali non potendo visitare la loro chiesa, possono lucrare le indulgenze delle stazioni di Roma, ed altresì per sè stesse che pei Defunti senza moversi dalle loro stanze e dai loro letti. La ragione della stabilita dottrina generale si è, perchè così quanto alle indulgenze pei vivi è stato risposto da Roma gli anni 1709, 1716, 1724, 1732, come si può vedere presso il già lodato Amort, nel luogo stesso. Ora corre la regola stessa in tutte le indulgenze; cosicchè anche chi lascia di prestare qualche opera prescritta, per ignoranza o per obblivione, non acquista la indulgenza, sebbene l'abbia ommessa incolpevolmente. Se nondimeno la parte ommessa, fosse una menoma cosa, come nel Rosario un *pater*, ed un' *ave*, secondo il comun sentimento dei Teologi, a cui meritamente presumesi uniforme l'intenzione del pontefice, non verrebbe a mancare l'effetto dell' indulgenza.

2. 4. *Cosa sieno gli altari privilegiati pelle indulgenze
pei Defunti,*

1. Diconsi privilegiati quegli altari, ne quali il sacerdote che celebra pei Defunti può a pro di essi lucrare l'indulgenza. Concedonsi dai Sommi Pontefici gli altari privilegiati, ora per un tempo determinato, ora in perpetuo, per uno o più giorni, oppur anche per ciascun giorno della settimana, secondo il numero delle messe, che sogliono celebrarsi nella chiesa, in cui trovasi tale altare; e quindi è necessario badare al tenore della concessione, che suol essere della

seguinte maniera: « *Volentes Ecclesiam vestram, in qua altare privilegiatum non est erectum, dummodo in ea septem missae celebrentur, et in ea sit Sancti NN. e vel Sanctae NN. nuncupatum, hoc speciali dono illustrare, Dei misericordia confisi, ut quaecumque sacerdos aliquis missam Defunctorum, et singulis diebus infra octavam illius, ac feriu sexta cujuslibet hebdomadae pro anima cujuscumque Fidelium defunctorum ad praefatum altare celebrabit, anima ipsa de thesauro Ecclesiae per modum suffragii indulgentiam consequatur, ita ut D. N. J. Christi suffragantibus meritis a purgatorii poenis liberetur, concedimus; praesentibus ad septennium tantum valituris. Datum Romae, ec.*

2. Alcune espressioni del riferito diploma abbisognano di dichiarazione. E primamente quelle parole, *dummodo in ea (ecclesia) septem* (oppure *viginti quindecim*) *missae celebrentur*, contengono esse una vera e rigorosa condizione, cosicchè cessi il privilegio, se le messe sieno in minor numero? Molti autori presso il Diana han sostenuto, non essere regolarmente una rigorosa condizione. Altri han asserito tutto l'opposto. Ma cessa di presente tal quistione, e la predetta clausola deve intendersi a tenore della dichiarazione datane de mandato Sanctissimi dalla congregazione del Concilio ai seguenti dubbii. « *Primo, an absentibus religiosis ex causa praedicationis tempore quadragesimae, et adventus, vel quando occasione festivitatum, vel funerum, aut similitum a superioribus ad celebrandum alibi transmittuntur, indulgentiae concessae cum certo numero missarum, qui ob dictas causas adimpleri non potest, prorsus cessent, vel pro eo tempore, quo dictus numerus missarum non fuerit adimpletus, sint suspensae, vel potius remaneant in suo robore. Secundo, an idem sit statuendum deficiente praefixo numero missarum ob infirmitatem sacerdotum tam regularium quam saecularium. Tertio, an pariter idem sit statuendum deficiente praedicto numero missarum ob absentiam ab ecclesiis saecularibus canonicorum, et sacerdotum per aliquot dies et menses.* » Fin qui le ricerche. Sentiamone le decisive risposte: « *Sacra congreg. Concilii Trident. ec. 30 julii 1701, respondit ad primum quoad primam partem pro tempore adventus, et quadragesimae remanere suspensas, non autem in reliquis, dummodo raro contigat. Ad secundum, remanere suspensas. Ad tertium provisum in primo.* »

3. E qui si deve notare quello che anche più sopra abbiamo osservato, cioè che nella generale sospensione delle indulgenze, che praticasi l'anno del giubbileo, non son comprese l'indulgenze per i morti, e quindi neppure gli altari privilegiati. Così ha deciso la santa Congregazione delle reliquie, ed indulgenze il dì 24 gennaio 1700. Riferiremo qui tutto intero questo decreto, emanato d'ordine e secondo la mente d'Innocenzo XI, perchè contiene altre cose importanti e degne da sapersi. E' del seguente tenore: « *Quum a sacra Congr. indulgentiis, sacrisque reliquiis proposita Cameracensis Archiepiscopus quaesivisset, quae vis et sententia clausulae (quae hodie Brevibus indulgentiarum apponi solet). Volumus autem, ut si alias Christi fidelibus dictam Ecclesiam, quolibet anni die visitantibus aliqua alia indulgentia perpetua vel ad tempus nondum elapsum duratura concessa fuerit, praesentes litterae nullae sint; Sacra Congregatio re diligentius examinata, clausulam sic explicandam censuit, si videbitur Sanctissimo Domino nostro: ea minime contineri altaria privilegiata pro Defunctis, neque indulgentias aut certo personarum generi concessas, ut Confraternitati, Regularibus, et Capitulo, aut certum pium opus in ipsa Ecclesia peragentibus, ut litanias, aliasve hujusmodi preces recitantibus, ac iis, qui Christiana doctrina erudiuntur, vel alios erudiunt, et qui SS. Eucharistiae, Sacramenti expositioni cum oratione quadraginta horarum intersunt, neque stationum Urbis, et septem altarium indulgentias instar septem altarium basilicae Vaticanae concessas, neque demum quae pro unica vice conceduntur. Ceterum si alia indulgentia sive plenaria sive non plenaria in perpetuum vel ad tempus, tam ab eodem, tum ab alio romano Pontifice generatim Christi Fidelibus Ecclesiam, vel aliquod ejus altare seu capellam visitantibus eodem anni die vel diverso concessa fuerit, de qua non fiat in litteris Apostolicis mentio, has litteras ob adjectam clausulam esse prorsus irritas ac nullas. Dat. die 23 junii 1676. De his autem facta relatione ad Sanctissimum Dominum nostrum die 16 martii 1677, sententiam Congregationis approbavit, ec.* »

4. Alle chiese Patriarcali, Metropolitane e Cattedrali di tutto l'Orbe cattolico Benedetto XIII, ha concesso in perpetuo un altare privilegiato quotidiano con sua Costituzione del seguente tenore: « *Omnium salutis paterna caritate intenti sacra interdum loca spiritua-*

libus indulgentiarum muneribus decoramus, ut inde fidelium Defunctorum Domini N. J. C. ejusque sanctorum suffragia meritorum consequi, et illis adjunctae ex purgatorii poenis ad aeternam salutem per Dei misericordiam perducì valeant. Volentes igitur omnes et singulas Patriarchales, Metropolitanas, et Cathedrales totius Orbis catholici Ecclesias, in quibus altare privilegiatum perpetuum forsàn non reperitur concessum, et in eis altare per Patriarchas, Archiepiscopos, et Episcopos respective locorum gratiam et communionem Sedis Apostolicae habentes semel tantum designandum, hoc speciali dono illustrare, auctoritate Nobis a Domino tradita, ac de omnipotentis Dei misericordia, et beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus auctoritate, ut quandocumque sacerdos aliquis saecularis, vel cujusvis ordinis, Congregationis, seu instituti regularis missam Defunctorum, pro anima cujuscumque Christifidelis, quae Deo in caritate conjuncta ab hac luce migraverit, ad praedictum altare celebrabit, anima ipsa de thesauro Ecclesiae per modum suffragii indulgentiam consequatur; ita ut ejusdem D. N. J. Christi, ac beatissimae Virginis Mariae, Sanctorumque omnium meritis sibi suffragantibus a purgatorii poenis liberetur, concedimus, et indulgemus: Praesentibus perpetuis futuris temporibus valituris, etc. Datum Romae apud S. Mariam Majorem sub annulo Piscatoris die 20 Julii 1724. Pontificatus nostri anno primo. »

5. Affinchè poi la indulgenza degli altari privilegiati sia giovevole al Defunto, non basta che il sacerdote celebrante dica la messa all' altare privilegiato solamente, ma è inoltre necessario che la applichi in sussidio di esso Defunto. 1. La ragione è perchè la indulgenza per intenzione del sommo Pontefice è annessa al sacrificio come offerto su di questo altare. 2. Perchè questo è il sentimento comune dei Dottori e dei semplici cristiani, i quali quando domandano una messa ad uno di questi altari, intendono, che venga applicata al Defunto, per cui la domandano: e sarebbe certamente cosa iniqua il render frustranea questa loro legittima intenzione. Si può aggiungere, che secondo alcuni alla piena liberazione dell'anima dal purgatorio deve concorrere col frutto dell' indulgenza il frutto del sacrificio.

6. Quantunque però sia necessario, quando si può, che la messa all'altare privilegiato sia *de Requiem*; quando però non è lecito il

dirla *de Requiem*, basta la messa del santo che corre. Non è lecito il dirla quando è un doppio ; e vale in allora la messa della festa corrente coll' applicazione del sacrificio per l' anima o anime, ec. Per ben intendere e più facilmente tutta la dottrina di questa materia, io riferirò qui i decreti della Congregazione de' sacri Riti, che le appartengono, come trovansi presso il Merati nell' indice, n. 396, 430, 439 e 625. Il primo è del seguente tenore: « *Omnibus et singulis sacerdotibus tam saecularibus, quam regularibus cujusvis ordinis etiam necessario exprimendi districte praecipitur, ut missas privatas pro Defunctis, seu de Requiem in duplicibus nullatenus celebrare audeant vel praesumant. Quod si ex benefactorum praescripto missae hujusmodi celebrandae incidant in festum duplex, tunc minime transferantur in aliam diem non impeditam, ne dilatio animabus suffragia expectantibus detrimento sit, sed dicantur de festo currenti cum applicatione sacrificii juxta mentem eorundem benefactorum.* » Così la S. Congregazione de' Riti, approbante *Alessandro VII*, 3 agosto, anno 1662. Nel qual decreto è da notare, che non parlasi che delle sole messe private ; il che acciò fosse sgombro da ogni dubbiezza, fu fatto il dì 20 novembre 1664 il seguente decreto dal medesimo Pontefice approvato: « *Anniversaria, et missae cantatae de Requiem, relictæ ex dispositione testatorum quotannis in die ipsorum obitus, etiam in duplici majori contingentis, possunt celebrari; et proinde in decreto die 5 augusti 1662 edicto non comprehenduntur.* Nei giorni adunque di rito doppio non si possono celebrare messe da morto private, ma bensì le messe cantate degli anniversarii lasciate per disposizione testamentaria per ogni anno nel giorno dell' obito ; anche in giorno di doppio maggiore.

7. Ma sebbene le messe private non possano essere *de Requiem*, nei giorni di rito doppio, e debban essere del santo o festa corrente, ciò però non toglie che sieno anch' esse privilegiate. Il secondo decreto, cui ora riferisco, mette in chiaro, e comprova questa dottrina: « *Missae de festo duplici celebratae in altari pro animabus in perpetuum privilegiato... suffragantur ac si celebratae fuissent pro Defunctis (seu de Requiem) ut declaravit Alexander VII 22 januar. 1667.* »

8. Il terzo decreto è un' estensione del precedente, ed è del seguente tenore: « *Privilegium Alexandri VII, die 22 januarii 1667,*

circa missas de festo duplici in altaribus perpetuo privilegiatis celebratas, extenditur etiam ad altaria non in perpetuum sed ad septennium seu aliud brevius vel longius tempus, ac non omnibus sed aliquo vel aliquibus tantum hebdomadae diebus privilegiata ac proinde missae quae ibidem de festo currenti, in quo missae Defunctorum celebrari non possunt, sive ex obligatione, sive ex sola fidelium devotione celebrabuntur, suffragantur, ita ut animae fidelium, pro quibus celebratae fuerint, indulgentias per privilegia hujusmodi concessas consequantur in omnibus et per omnia, perinde ac si missae Defunctorum ad formam eorundem privilegiorum celebratae fuissent. » Così la Congregazione dei sacri riti, annuente Clemente IX, ai 3 d' agosto 1669.

9. Il quarto dice: « *Declarationes Alexandri VII, 22 januarii 1667, et Clementis IX, 23 septembris 1669, circa missa Defunctorum in altari pro animabus purgatorii privilegiato non celebrandas, licet loquantur tantum de festis duplicibus, tamen intelligendae sunt etiam de diebus Dominicis, et infra octavas Paschatis, Pentecostes, Corporis Christi, aliisque anni diebus, quibus, licet a festo duplici non impediuntur, adhuc tamen missae Defunctorum juxta ritum ecclesiae celebrari nequeunt, quatenus nimirum missae, quas iisdem diebus celebrare licitum est, servata ceteroquin privilegiorum forma, ad altaria privilegiata celebrantur.* » Così la santa Congregazione dei Riti ai 3 di aprile 1688. Il qual decreto fu poi confermato da Innocenzo XI, con suo breve, che incomincia, *Alias postquam* dei 14 di maggio; il che fu anche di bel nuovo decretato dalla stessa S. Congregazione coll' assenso di Clemente XI, il di 15 di settembre del 1714. È chiaro adunque, che per guadagnar l' indulgenza pei Defunti nell' altare privilegiato non è necessario di celebrare in esso nei giorni impediti messe di *Requiem*, ma basta applicare le messe della festa, o dell' uffizio corrente in quel giorno. E ciò è vero non solo quanto a quelle messe che debbon essere di *Requiem* per fondazione dei Testatori, ma eziandio quanto a quelle, che vengono ordinate dalla sola divizion de' fedeli pei morti; e quindi se questi dichiarano di dare lo stipendio determinatamente per una messa di *Requiem*, debbono essere avvertiti, che in tal giorno, in cui la vogliono celebrata, come impedito, non si può celebrare.

C A S O 1.°

Un sacerdote ha recitato, secondo il rito della sua diocesi, l'uffizio d' un santo doppio. Va poi a celebrare la messa in altra chiesa, ove si fa l'uffizio d' un semidoppio, o di feria ad un altare privilegiato della medesima. Dovrà egli, per conseguire al Defunto l' indulgenza, celebrarla di *Requiem*, o potrà celebrarla del suo santo doppio, di cui ha recitato l'uffizio ?

In tal caso, io non darò altra decisiva risposta, che quella ne dà l'erudito Merati nel *tit. 5, part. 1* delle rubriche. Eccola colle di lui stesse parole: « *Quum ex decreto S. ejusdem Congregationis die 11 julii 1701, possit sacerdos in tali casu celebrare in aliena ecclesia missas votivas, vel de Requiem, ad satisfaciendum suis oneribus; hinc fit quod in praedicto casu, tenetur celebrare missam de Requiem, ut privilegium praefati altaris, in quo celebrat, suffragetur Defunctis, pro quibus offert sacrificium: privilegium quippe Alexandri VII, solummodo habet locum in illis missis de festo duplici, vel de die occurrenti celebratis, in quibus non possunt juxta rubricas, et specialia decreta celebrari missae de Requiem. Quum igitur in praesenti casu, et inhaerendo antedicto decreto praedictus sacerdos in aliena ecclesia celebrans possit dicere missam de Requiem, ut satisfaciat suae obligationi et indulgentias altari privilegiato concessas pro animabus in purgatorio extantibus acquirat, debet missam non de suo officio duplici, sed de Requiem celebrare. Ita etiam prescindendo a tali decreto sentit Hagerer.* »
 Fin qui egli, il cui sentimento sembra debba ammettersi piuttosto per l'autorità d' esso Scrittore celeberrimo in tutta l'Italia in tale materia, che pel decreto, a cui viene appoggiato; mentre questo decreto presso il Merati medesimo nell' indice dei decreti, al num. 558, altro non dice, se non che: « *Sacerdotes etiam regulares diebus, quibus propria officia recitant sub ritu duplici, celebrantes in aliis ecclesiis, quando peragitur festum cum solemnitate et concursu populi, debent celebrare missas conformando se ritui et colori earundem Ecclesiarum; in aliis vero diebus possunt, sed quando prohibentur missae votivae vel Defunctorum, debent se uniformare saltem quoad colorem.* »

MERATI,

C A S O 2.°

Un sacerdote ha ricevuto la limosina o stipendio, per la celebrazione d' una messa ad un altare privilegiato, per l' anima d' un Defunto; soddisfa egli all'obbligo suo col celebrarla ad un altare non privilegiato, applicando all' anima d' esso Defunto un' altra indulgenza pei Defunti, cui, p. e., egli ha annessa alla recita d' una corona?

Con parecchi gravi autori, fra quali il Lezana, rispondo che no; primamente perchè è più certa e più autentica l' indulgenza affissa ad un altare privilegiato per la celebrazion della messa, di quello lo sia l' indulgenza legata alla recita di questa o quella preghiera: e secondo perchè si deve operare secondo l' intenzione e volontà di chi dà lo stipendio; e questi vuole e richiede una messa privilegiata, cui tacitamente il sacerdote promette, quando senza dir altro riceve lo stipendio.

SCARPAZZA.

C A S O 3.°

Domandasi se cessi di essere altare privilegiato quello di una chiesa, in cui non si celebra quel numero di messe, che viene prescritto nel diploma della concessione, in cui suol dirsi, *dummodo in Ecclesia tot, p. e., viginti*, oppure *quindecim*, o per lo meno, *septem missae quotidie celebrentur*. Ma a questo quesito è stato già da noi precisamente soddisfatto nel num. 2 del precedente paragrafo, in occasione di spiegare il diploma di tali concessioni ivi riportato. Veggasi dunque ivi la decisione di tal quesito. Qui nondimeno si può ulteriormente ricercare, se al valore attuale del privilegio nulla monti o importi, che le messe vengano celebrate dai sacerdoti addetti alla chiesa stessa, o dagli esteri sacerdoti, che ivi a caso celebrano.

Rispondo, che ciò nulla monta; perchè il sommo Pontefice veramente ricerca un dato numero di messe, ma non richiede, che vengano celebrate nè da questi nè da quei sacerdoti. Può nondimeno accadere, che gli esteri sacerdoti non acquistino pei morti l' indulgenza cui conseguono i domestici sacerdoti; cioè quando tale indulgenza è stata accordata soltanto ad essi sacerdoti domestici, ossia ad

Vol. VIII.

20

detti a quella chiesa. E se fosse stata concessuta tale indulgenza pei Defunti agli altari della chiesa d'un dato monastero o convento, non l'acquisterebbero in tal caso neppure i religiosi del medesimo ordine soltanto ospiti in esso convento o monastero; perchè, come osserva il Silvio, sebbene sieno del medesimo istituto, sebbene, in forza delle loro Costituzioni, sieno soggetti ai superiori delle case, in cui sono di passaggio, fino a tanto ivi si trattengono, non sono però veri membri di quella casa o famiglia, ma puramente ospiti. Quindi se si trattasse di elezione di priore, non avrebbero verun diritto ad essa, nè voto di sorta in tale elezione. Dello stesso parere è anche il Pontas, vedi *Indulgentia, cas. 11*. Per altro alloraquando nell' apostolica concessione si dice, darsi il privilegio dell' altare, *solis ecclesiae sacerdotibus*, sotto nome di sacerdoti della tale chiesa, non s'intendono soltanto i canonici, i parrochi o convittori della stessa chiesa, ma pur anche quelli, che sogliono servirla, come i cantori, gli organisti, i cooperatori i coadiutori, e massimamente i benefiziati di essa chiesa. Così, dice l'Amort alla pag. 70, da una risposta della S. Congregazione data l'anno 1713, nel mese di settembre. SCARPAZZA.

C A S O 4.º

Cercasi, se per via di comunicazione de' privilegi si comunichino anche le indulgenze pei Defunti, e con esse per anco i privilegi degli altari?

Rispondo, che comunicansi bensì le indulgenze pei Defunti, ma non già i privilegi degli altari. La ragion è, perchè i privilegi degli altari si hanno, come dicono, per un favore esorbitante, e abbisognan d'una concessione speciale. Così appunto ha dichiarato una e due volte la S. Congregazione presso l'Amort più volte citato.

SCARPAZZA.

C A S O 5.º

Taluno ha per privilegio l'altare portatile. Ora cercasi, se possa ad esso altare mobile applicarsi ed annettersi il privilegio di cui si tratta?

Rispondo che sì ; ma ciò, di che si deve dubitare si è, se diffatti gli si annetta ; perchè questa è una grazia, la quale solamente con gran difficoltà, e non tosto concedette la S. Congregazione l' anno 1715. Quindi chi fosse per domandare un privilegio di tal fatta, per meglio provvedere a sè stesso ed agli altri, dovrà esporre candidamente alla S. Congregazione la qualità e condizione di questo altare.

SCARPAZZA.

C A S O .6.º

Cercasi, se demolita la chiesa, oppur anche l' altare, cada il privilegio annesso all' altare ?

Rispondo, che cede, e cessa nel primo caso, anche sebbene l' altare resti in piedi, come attesta il Diana essere stato deciso ; e che talvolta anche si nega per la nuova chiesa, com' è manifesto dalla risposta della S. Congregazione dell' anno 1710 e 1712, presso l' *Amort in Responsis*. E che non cade nè cessa se la chiesa non viene demolita e sussiste, e venga soltanto riparata, ancorchè in luogo dei primi altari, dei nuovi, se ne sostituiscano.

SCARPAZZA.

DEGRADAZIONE

La Degradazione altra è *verbale*, altra *reale*. La verbale, che *deposizione* suole appellarsi, è quella che si eseguisce per sola e semplice sentenza colla quale il chierico delittuoso dichiarasi deposto perpetuamente dall' esercizio degli ordini, *cap. Etsi Clerici 4 de Iudicis, cap. ult. Clericorum 13 de Vita et honest. Cleric., cap. Insinuatum 13 de Simon, cap. Degradatio 2 de Poenis tit. 9, in Sexto*. Per questa però non resta privato il chierico dal privilegio del foro e del canone, nè annullato il carattere che è già indelebile. Quindi è che in tale stato, ancorchè fosse eretico, il sacerdote usando la materia, forma ed intenzione, validamente consacrerebbe, ed assolverebbe in articolo di morte il penitente. Dal che concludesi che essendo egli restituito agli ordini chiericali, non avrebbe di mestieri di una nuova ordinazione. *Cap. Accendens 10, dist. 30, e cap. ad Abolendam*. La

Degradazione *reale* ossia *attuale*, tale dicesi quando oltre alla sentenza di deposizione mediante l'incorreggibilità del chierico delinquente, viene esso attualmente spogliato d'ogni ordine chiericale di beneficio per mezzo della detrazione delle insegne ecclesiastiche, prescritta dal diritto canonico, per la qual cosa, consegnasi il medesimo liberamente alla curia secolare, onde punito sia conforme al disposto dalle leggi criminali e civili. *Cap. Cum non ab homine 10 de Judiciis*. Per questa Degradazione, il chierico perde il privilegio del foro e del canone, quantunque la Chiesa nel consegnarlo al braccio laicale non desista d'intercedere, efficacemente per esso, onde liberato sia dalla morte. *Cap. Novimus, ec.*

La Degradazione reale è attribuzione propria del Vescovo, onde far non si può da quello che per anche non è consacrato, a differenza della verbale, per la quale è sufficiente l'elezione e la conferma di essa. Così Urbano VIII, nella Costituzione che comincia: *In suprema*: anzi tal podestà estendesi anche al suo vicario generale, ed al capitolo in tempo di sede vacante. *Concil. Trident., sess. 13, cap. 4 de Reform.* Negli antichi secoli non poteasi eseguire la Degradazione, nè la semplice deposizione, senza un numero determinato di Vescovi. Dodici erano di mestieri per deporre dall'ordine episcopale, *cap. Si quis tumidus 3, e cap. Felix Episcopus 4, caus. 18, quaest. 7*; sei per la Degradazione di un sacerdote, tre per quelle di un diacono e di un suddiacono, dappoichè fu questo annoverato fra gli ordini sacri, secondo aveva decretato il Concilio II di Cartagine dell'anno 390, *can. 10*, riferito da Graziano, *can. 4, quae st. 7*, la qual determinazione fu dal III Cartaginese Sinodo, rinnovata nel 397, *can. 8*; dietro la quale così si espresse il Concilio II di Siviglia, *can. 6*: «*Episcopus sacerdotibus ac ministris solus honorem dare potest, auferre solus non potest.*» Questo antico statuto fu confermato da Bonifazio VIII, nel detto *cap. Degradatio*, temperandolo soltanto riguardo agli ordini minori, dai quali dichiarò poter degradare il solo Vescovo senza ulteriori solennità. Dopo il Tridentino può il Vescovo attualmente degradare, usando invece altrettanti abati mitrati, ed, in mancanza, un egual numero di persone provette ed addottrinate costituite in ecclesiastica dignità. *Sess. 13, cap. 4, de Reform.*

In quelle lagrimevoli circostanze, nelle quali, dopo la deposizione è d'uopo procedere alla Degradazione reale, devesi attendere esattamente alla forma prescritta da Bonifazio VIII, riportata nel *cap. Degradatio*. Per appagarne pertanto l'onesta curiosità di chi è mancante del Pontificale romano, ne riferiremo almeno i riti più rimarcabili.

Stabilito il necessario locale, ove deesi tal funzione eseguire, apparecchiata la mensa e tutto ciò che rendesi opportuno, viene quivi condotto il degradando. Con l'aiuto dei cherici indossa le sacre vestimenta, cominciando dalla cotta, progredendo sino all'insegna dell'ultimo ordine di cui è decorato. Il Vescovo degradatore frattanto vestito di ammitto, camice, di rossa stola e piviale, ed ornato la testa di semplice mitra, e con in mano il pastorale, si avvanza al luogo predetto ed assidendosi nel faldistorio, rivolgesi al popolo, al giudice secolare ed agli assistenti. Il delinquente veggendo sulle mani gli strumenti spettanti agli ordini proprii, come se pubblicamente esercitar gli dovesse, si prostra davanti il pontefice. Questi allora in lingua volgare, notifica al popolo la causa della Degradazione, e quindi pronunzia in latino la sentenza. Poscia con adeguato strumento leggermente rade il pollice e l'indice delle mani, nella sacra ordinazione già consacrati, e cominciando dall'ordine maggiore toglie ad esso le vesti sacre scendendo fino alla prima tonsura nell'atto che proferisce diverse formole significanti la Degradazione medesima.

L'adulterio, il concubinato, la simonia notoria, lo stupro violento, l'incesto, il furto ed altri delitti di somigliante gravezza erano giusti motivi per la deposizione verbale, *cap. At si cherici 4, de iudiciis*. Della Degradazione poi per la quale il cherico spogliato viene delle sacerdotali dignità ne abbiamo i documenti nell'83 Novella Giustiniana, da cui rilevasi la consegna che di esso vien fatta al braccio secolare; sebbene però osserva Gotofredo *Ad Legem 39, tit. 2, l. 16, Cod. Theodosian.* che non sempre i cherici degradati furono consegnati in potere della curia secolare, onde fosse ad essi data la morte od altra pena capitale, come suol di presente costumarsi, ma bensì spogliati dell'onore e del grado ecclesiastico e di ogni prerogativa, aggregavansi al collegio di qualche città, nel quale senza differenza dei laici venivano costretti a sostener quegli uffizii, ai quali te-

nuti erano gli altri cittadini o meno ignobili, o più vili in conformità della loro delinquenza. Oggi però non è sì frequente la Degradazione reale, alla quale devenir non si può per qualsiasi delitto per cui venga dalle leggi stabilito l'ultimo supplizio, ma deve esser tale, a cui per espressione del diritto ecclesiastico e per le sanzioni pontificie annessa sia la pena della Degradazione medesima.

I delitti che si puniscono colla Degradazione sono i seguenti: 1. l'eresia, e molto più l'apostasia dalla fede, specialmente con ricaduta e con pertinacia. Fra gli eretici di simil sorta punibili sono coll'attuale Degradazione quelli che negano il mistero della SS. Trinità, il concepimento di Gesù Cristo nel seno della divina Madre per opera dello Spirito Santo, la sua morte, la verginità di Maria; 2. la falsificazione delle lettere apostoliche; 3. la cospirazione contro del proprio Vescovo; 4. l'assassinio; 5. la sollecitazione *ad turpia* nella sacramental confessione, quando accompagnata sia da circostanze aggravanti; 6. il delitto nefando contro natura frequentemente commesso; 7. la celebrazione della messa, od il ricevimento della sacramental confessione fatto da chi non è stato promesso all'ordine sacro del presbiterato; 8. il conio, la tosatura od altra alterazione delle monete d'oro o di argento, mettendole quindi in commercio nei regni e provincie d'Italia; 9. il furto esecrabile della SS. Eucaristia; 10. la procurazione dell'aborto di feto animato, o per se direttamente, o per mezzo di altri, seguito l'effetto. A questi aggiungono alcuni il maleficio, il sortilegio, dal quale derivata ne sia la morte di alcuno. Sebbene questi siano i delitti contemplati singolarmente nella legge, tuttavolta non può il Vescovo degradare niuno dei cherici quantunque delittuoso, nè consegnarlo alla curia secolare, senza aver procurato con reiterate pene correzionali la di lui resipiscenza. Queste pene sono prescritte nel *capo*, *Cum ab homine*, le quali usar si possono moderatamente dai Vescovi per raffrenare i frequenti delitti dei proprii cherici, ma non peraltro da essi inserirsi nel Sinodo diocesano la pena di Degradazione reale. Benedetto XIV 93 *Boll. tom. 1.*

C A S O 1.°

Anselmo degradato per gravi delitti potè fuggire dalle mani della giustizia, ed in regioni lontane si ritirò, in cui non essendo conosciuto celebrò il divin sacrificio. Domandasi se abbia validamente consacrato, ed offerto un vero sacrificio?

Anselmo validamente consacrò ed un vero sacrificio offerse. « *Potestas consecrandi Eucaristiam pertinet ad characterem sacerdotalis ordinis*, dice l'Angelico 3 part. sum., q. 82, art. 8, in corp.; *character autem quilibet . . . quia cum quadam consecratione datur, indelebilis est . . . sicut et quarumcumque rerum consecrationes perpetuae sunt, nec amitti nec riterari possunt. Unde manifestum est, quod potestas consecrandi adimitur per Degradationem . . . et sic patet quod sacerdos degradatus potest conficere hoc Sacramentum.*

S. TOMMASO.

C A S O 2.°

Benedetto ottenne la parrocchia di Ilduino che fu degradato. Ilduino, dopo un mese di penitenza esemplare, domandò al suo Vescovo di essere rimesso al suo beneficio, il vescovo poteva farnelo ritornare?

Se Ilduino fu semplicemente deposto il Vescovo può ritornarlo al suo primo beneficio dopo la fatta esemplar penitenza, secondo una decretale di Alessandro III, *Etsi Cleri. 4, de judiciis, l. 2, tit. 1*. Che se egli fu degradato non può essere ammesso nuovamente al primo suo beneficio in danno di Benedetto, che fu legittimamente provveduto di quello secondo queste regole di Bonifazio VIII, *Cum talis restitutio . . . intelligatur fieri sine juris praesudicio alieni.*

PONTAS.

C A S O 3.°

Cercasi se un Metropolita possa deporre e degradare un Vescovo, e se un prelado inferiore al Vescovo possa deporre e degradare un semplice sacerdote?

Una volta poteva il Metropolita deporre e degradare i Vescovi della provincia, assistenti per altro dodici Vescovi almeno, sei sacerdoti e tre diaconi. Ciò si raccoglie dai Canoni 4, 5, 6, 7; c. 15, q. 7. Il Concilio Tridentino poi, nella *sess. 24, cap. 5 de Reform.*, determinò, che le cause criminali, e dei maggiori delitti contro ai Vescovi siano riservate alla santa Sede Apostolica, e che vengano trattate presso il Sommo Pontefice. Che se talvolta convenisse che tali giudicii dovessero darsi fuori di Roma, determinò pure, che il romano Pontefice abbia a commettere la formazione del processo ai Metropoliti, oppure ad altri Vescovi, colla condizione di rimettere alla Santa Sede il processo senza pronunciare la sentenza. « *Causae criminales graviores contra Episcopos, etiam haeresis, quod absit, quae depositione aut privatione dignae sunt, ab ipso tantum Summo Romano Pontifice cognoscantur et terminentur. Quod si ejusmodi causa, quae necessario extra Romanam Curiam sit committenda, nemini prorsus ea committatur, nisi Metropolitanis aut Episcopis a beatissimo Papa eligendis. Haec vero commissio, et specialis sit, et manu ipsius sanctissimi Pontificis signata, nec unquam plus his tribuat, quam ut solam facti instructionem sumant, processumque conficiant, quem statim ad Romanum Pontificem transmittant, reservata eidem Sanctissimo sententia definitiva.* » Da questa legge del Tridentino ne viene, che al solo Sommo Pontefice spettano le cause maggiori, ossia dei più gravi delitti dei Vescovi, e che egli solamente, e non il Metropolita può procedere alla deposizione e degradazione di un Vescovo.

Ma ed alla deposizione e Degradazione di un sacerdote, può procedere un prelato inferiore al Vescovo, p. e., un abate avente giurisdizione quasi Vescovile? Rispondo che no, quando non abbia un privilegio concesso dalla Santa Sede, o non vi sia una legittima consuetudine dalla stessa Santa Sede tollerata. Così insegna il Barbosa *De offic. et potest. Episc.*, lib. 3, Alleg. 110, num. 25. Per altro distinguendo la verbale Degradazione dalla reale, devo aggiungere, che la prima può essere fatta anche dal Vicario generale, oppure dal Vescovo eletto, e non consecrato, come può vedersi presso lo stesso Dottore in *Collect. Conc. Trid.*, *sess. 13, cap. 4 de Reform.* non però la seconda, perchè appartiene di certa guisa alla potestà di ordine,

per la quale si ricerca la Vescovile consecrazione. Così c' insegna la Glossa *verb. de talibus in cap. transmissam de elect.*

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.°

Cercasi se il Vescovo solo, secondo i sacri Canonici, possa pronunciare la sentenza di deposizione contro un Chierico, ed indi solennemente degradarlo ?

Una volta per la deposizione o Degradazione di un Sacerdote era necessario, che vi fossero presenti sei Vescovi, e per quella di un Diacono tre, come consta dal capo *Si quis* 13, 9, 7. Per la Degradazione poi del suddiacono, sebbene non si ritrovi nei sacri canonici fissato il numero, tuttavia insegnano comunemente i Canonisti, che tre Vescovi dovevano intervenire. E ne rendono la ragione dicendo, che quando fu stabilito il numero dei tre Vescovi, per la Degradazione del Diacono, non era ancora l'ordine del suddiaconato compreso fra gli ordini sacri maggiori. Siccome dunque per la Degradazione dei chierici minori bastava il solo Vescovo, così il solo Vescovo poteva procedere alla Degradazione del suddiacono. Quando poi il suddiaconato fu dichiarato Ordine maggiore, allora si ritenne, che per una tale Degradazione si rendesse necessario il numero dei Vescovi, che si ricercava per quella dei diaconi. Tanto si raccoglie dalla Glossa in *cap. 1 de haeret. lib. 6*, ed in *c. 2. Verb. Canonibus de poenis*.

Non così però è la cosa dopo il Tridentino. Questo sacrosanto Concilio conoscendo essere molto difficile che si trovino tanti Vescovi quanti ne ricercavano i sacri Canonici, ha sapientemente stabilito, nella *sess. 13, cap. 4 de Reform.* che il Vescovo, oppure il Vicario generale possa procedere alla deposizione, o Degradazione verbale dei sacerdoti delinquenti, e degli altri Chierici costituiti negli Ordini sacri, assistenti soltanto in luogo dei Vescovi tanti Abati aventi l'uso della mitra e del pastorale, se questi possano comodamente aversi nella città, o nella diocesi, e non essendovi abati, in luogo di essi tanti ecclesiastici costituiti in dignità, venerabili pegli anni, e commendevoli per la dottrina canonica. *Adhibitis tamen, et in hoc sibi*
Vol. VIII.

assistantibus totidem abbatibus usum mitrae et baculi ex privilegio apostolico habentibus, si in civitate aut dioecesi reperiri, et commode interesse possint, alioquin aliis personis in ecclesiastica dignitate constitutis, quae aetate graves, ac juris scientia commendabiles existant.»

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.º

Ruffo sacerdote, e Curzio diacono, furono deposti dal Vescovo unitamente ai sacerdoti convocati in numero legale. Ruffo ebbe cinque voti per la deposizione ed uno per essere assolto, e Curzio ne ebbe uno in favore, e gli altri per la sua condanna. Cercasi se pronunciata questa sentenza possa il Vescovo degradarli ?

È certo che quelli, i quali sono chiamati dal Vescovo ad assisterlo nel processo contro di un chierico accusato di gravissimo delitto, devono essere insieme con lui a parte della cognizione e dell' esame della causa, e pronunciare insieme con lui la sentenza, dando cioè il lor voto in pari modo, che si richiedeva prima del Concilio di Trento, come può vedersi presso i Canonisti comunemente. Diffatti per qual altra ragione avrebbe aggiunto il sullodato Concilio, che non potendosi avere abbatì mitrati si debbono scegliere persone *juris scientia commendabiles* ? Manifestamente dinota con queste parole il Tridentino, che gli ecclesiastici chiamati a questo processo non devono essere semplici testimoni, ma devono conoscere le parti del processo stesso, gli esami, ec., ed insieme col Vescovo, cioè dando il loro voto, pronunciare come giudici la sentenza.

Ciò posto, il voto degli assistenti per la condanna di un sacerdote dev' essere concorde, e così per quella del diacono ? Il Barbosa appoggiato a varii testi del diritto, insegna che pel sacerdote il voto deve essere onninamente concorde, e che non è necessario, che sia tale relativamente al diacono ed al suddiacono, *De Off. et potest. Ep.*, 3 p., *Alleg.* 110, n. 28 e 29. Prova la prima parte col *cap. 4 de sententia et re judic.* dove il Pontefice trattando della deposizione del sacerdote, ricerca apertamente la concorde sentenza dei sacerdoti, ed è chiaro, dice il celebre Canonista, che la voce *«concors importat judicium nemine discrepante,»* come si raccoglie dal testo in cau-

sis, quam illi concorditer, vel tres ex his, etc. de elect. Parlando poi della seconda parte, cioè della deposizione dei diaconi e dei sud-diaconi riflette ottimamente che non essendo stabilito dal diritto, che il voto dei giudici in questa causa debba essere concorde, si deve seguire ciò ch'è fissato pegli altri giudicii, vale a dire, che il numero maggiore dei voti deve prevalere al minore. Dunque non può il Vescovo, a senso dell' ecclesiastica disciplina, degradare solennemente Ruffo sacerdote, ma bensì il diacono Curzio. MONS. CALCAGNO.

C A S O 6.°

Cercasi per quali delitti un Sacerdote, od altro chierico debba, secondo le leggi della Chiesa, venire deposto e degradato?

Siccome la Degradazione è tra le pene maggiori, ch' infligga la Chiesa; così non vien deposto e nemmeno degradato il chierico, se non si tratta di delitti i più gravi, pei quali debba esser consegnato al foro secolare, per essere punito come laico. Fra i delitti pertanto, pei quali dai sacri Canoni è stabilita la pena della deposizione e Degradazione vi sono i seguenti: 1. L'eresia, e l'apostasia con pertinacia. Ciò consta dal *cap. 9 e 15 de Haeretic.*, dal *cap. 1 e 4* dello stesso titolo in 6. Così pure dichiarò Paolo IV nella sua Costituzione *Cum quorundam*, e Clemente VIII nel sua bolla *Dominici gregis*. Anzi i due lodati Pontefici nelle dette due Costituzioni stabiliscono la pena della Degradazione per quei chierici, i quali negassero il mistero della SS. Trinità, oppure che Gesù Cristo sia stato concepito per sola opera dello Spirito Santo, o la di lui morte, oppur anche la costante, perpetua ed illibata virginità di Maria Vergine. 2. La falsificazione delle bolle apostoliche. Ciò si raccoglie dal *cap. 7 de Crimin. falsi*, e dal *cap. 27 de Verbor. signif.* 3. La calunnia contra il proprio Vescovo e la cospirazione a toglierlo di vita, come si raccoglie dal *cap. Si quis Sacerdotum 11, q. 1*. Per questi tre delitti disse il Barbosa *de off. et potest. Ep., part. 3. All. num. 12*, può il chierico essere solennemente degradato e consegnato al foro laico. Nota per altro, che questa consegna al foro laico non sempre si deve fare, specialmente per quello riguarda il delitto di cospirazione contro il

proprio Vescovo. La chiesa, dic' egli, prima di staccare totalmente da sè un chierico va gradatamente. Dopo averlo depresso, lo chiudo in un monastero, e lo consegna al giudice laico, allora soltanto ch' è pertinace ed incorreggibile. Secondo poi il Devoti, *lib. 4, tit. 8, sect. 4, num. 25, not. 9*, non si può procedere alla Degradazione pel terzo delitto, essendo il canone, su cui si appoggia, tra le false decretali d' Isidoro Mercatore, nè essendovi altro canone, che ciò determini. Nullameno a questi tre delitti, secondo alcuni Canonisti, s'aggiunge quello di lesa maestà, essendo questo un delitto per sè stesso gravissimo, pel quale il chierico deve essere consegnato al foro laico, e severamente punito. Il Barbosa nel luogo citato *n. 13*, propone primieramente questa sentenza, e poscia abbraccia la contraria, dicendo, che per la Degradazione solenne vi deve essere uno di quei delitti che sono espressi nel diritto, e che non bastando che il delitto sia soltanto gravissimo per infliggere questa pena, non si deve degradare il chierico reo di lesa maestà, non trovandosi per questo delitto nel diritto stabilita una tal pena.

Per la deposizione o Degradazione verbale molti altri delitti si trovano enunciati dal diritto. Primieramente è da osservarsi, che quando nel diritto ed in qualche costituzione apostolica si trova imposta la pena della Degradazione, devesi sempre indendere della deposizione, ossia anche della Degradazione verbale, e non mai della reale o attuale, secondo quella regola del diritto *in poenis 40, lib. 6, odiosa retringenda*. Sono pertanto questi delitti. 1. L'assassinio, *cap. 1, de Homicid. in 6*. Si noti che per l'assassinio alcuni pretendono, che vi debba essere la Degradazione reale, ma è più comune la contraria sentenza. 2. L'adulterio, l'incesto, la sodomia, ed altre specie di peccati venerei non una sola volta, ma più volte commessi. Così decretò S. Pio V, nella sua costituzione *Horrendum*. 3. La sollecitazione a cose turpi nel sacramento della penitenza. Ciò risulta dalla bolla *Cum sicut* di Pio IV, dalla bolla *Universi* di Gregorio XV, e dalla bolla *Sacramentum* di Benedetto XIV. 4. Il celebrare la messa e l'udire le confessioni senza l'ordine sacerdotale. Veggasi la costituzione *Et si alias* di Clemente VIII, e la bolla *Apostolatus* di Urbano VIII, e la bolla *Sacerdos in aeternum* di Benedetto XIV. 5. La

procurazion dell' aborto. Sisto V, nella sua bolla *Effrenatam* vuole che sia così pronunziato in qualunque caso di aborto, sia questo animato od inanimato. Gregorio poi XIV, colla sua costituzione *Sedes Apostolica* moderò il rigore della bolla Sistina, e ritenne la pena stabilita pei rei soltanto di aborto animato. 6. La falsificazione o corrompimento delle monete d' oro o di argento. Così si espresse Urbano VIII, nella bolla *In suprema*, cosicchè sono compresi nelle provincie d' Italia quei tutti, che *aureas, vel argenteas monetas tondere, fabricare, colorare, vel alias adulterare, seu etiam quomodolibet adulteratas scienter erogare aut exponere praesumpserint*. Indi Benedetto XIV colla sua costituzione *Ad curam* estese la pena decretata da Urbano VIII, a quelli che adulterano le *cedole* che riguardano il Santo Monte di Pietà di Roma, e la Mensa di S. Spirito. 7. Il furto sacrilego della santissima Eucaristia o colla sacra pisside, ovvero senza. Fu la pena della deposizione verbale stabilita per questo delitto da Innocenzo XI confermata da Alessandro VIII, nella costituzione *Cum alias*, e da Benedetto XIV, nella costituzione *Ab Augustissimo*.

Oltre questi delitti ne vengono da alcuni Canonisti notati degli altri, pei quali asseriscono doversi procedere alla pena della Degradazione. Fra questi annoverano il maleficio o sortilegio, pel quale ne venga la morte degli uomini; e la poligamia. Pare loro, che pel maleficio sia stabilita la pena della Degradazione dalla Costituzione *Omni-potentis Dei* di Gregorio XV, ma come osserva il cardinal Albizzi *de Inconstant. in fid., part. 1, cap. 32, num. 150* in quella Costituzione non si fa nemmeno parola della Degradazione dei chierici: e per la poligamia si appoggiano alla Costituzione *Magnum* di Urbano VIII, ma questa bolla parimenti non riguarda i chierici, nè fa menzione alcuna di questa pena.

Dunque si deve ritenere, che per applicare la pena della Degradazione deve esservi un delitto espressamente notato dai Canonisti. Non è però da dirsi, che non possa il Vescovo deporre o verbalmente degradare un chierico reo di altri enormi delitti. Imperciocchè insegna il Devoti nel luogo sopraccitato essere sentenza comune fra i Canonisti, che possa il Vescovo infliggere questa pena a quei chierici, che ricusano di emendarsi dagli enormi loro delitti, a fronte delle am-

monizioni; e delle altre pene canoniche ad essi gradatamente inflitte: « *Caetera graviora crimina eidem poenae subijci possunt, cum eorum rei plane emendari nequeunt, et postquam alius gradatim sustinuerunt poenas, per quas moniti respiscere, et aliud sequi vitae institutum possent, quae communis est sententia omnium, qui hanc materiam scriptis illustrarunt.* » Veggasi su questo punto anche il Barbosa *De off. et potest. Episc.*, part. 3, Alleg. 110, num. 14, 15 et 16.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 7.

Mario parroco venne pei suoi delitti verbalmente degradato, e quindi deposto dal beneficio, che il Vescovo conferì poscia ad altro sacerdote. Avendo fatta penitenza venne rimesso allo stato chiericale. Cercasi se possa ritornare nel suo ufficio di parroco, e godere del beneficio, che aveva?

Rispondo che no. Questo caso è infatti deciso della decretale di Bonifacio VIII, nella quale il sommo Pontefice parlando di un chierico, ch'avea ottenuto le lettere espettative per un beneficio che fu conferito ad un altro per essere state le stesse lettere rivate, decise che venendogli accordate le lettere medesime per lo stesso beneficio non dovea spogliarsi quello, che durante la rivoazione l'avea ottenuto. « *Non tamen ei qui post revocationem, et ante restitutionem praedictam similis in eadem ecclesia gratia facta fuit, nisi hoc expresse dixerimus anteferri debet, cum talis restitutio, ubi aliud non exprimitur, intelligatur fieri sine juris praejudicio alieni* » in cap. *Quamvis 8 de Rescriptis in 6.* Difatti per la deposizione di Mario il beneficio restò vacante, e potea il Vescovo lecitamente conferirlo ad altro sacerdote. Venendo rimesso Mario allo stato chiericale egli viene a ricuperare tutto quello che può ricuperare, senza pregiudizio dell' altrui diritto. Il nuovo provisto sarebbe certamente pregiudicato se Mario potesse ritornare al suo ufficio di Parroco. Dunque non può avere il beneficio che per lo innanzi egli aveva.

MONS. CALCAGNO.

DELEGATO E DELEGAZIONE

Due sorta di potestà vi sono nella Chiesa, l'una che dicesi di ordine, e l'altra di giurisdizione. La prima non può essere delegata, perch' è inerente alla persona, che ha ricevuto l' ordine sacro, p. o.; non può un Vescovo delegare un semplice sacerdote a conferire il presbiterato, perchè una tal collazione appartiene alla potestà dell'ordine, nè può un semplice sacerdote promuovere validamente il diacono al sacerdozio, ma si ricerca per una tal promozione il carattere vescovile. La facoltà di giurisdizione, che non ricerca necessariamente l' ordine sacro, può essere delegata e ricercando l' ordine sacro può parimenti essere delegata a chi dell' ordine è insignito, nè ha di quest' ordine l' esercizio. Quindi è, che si dice giurisdizione ordinaria, quella che ha taluno, come si spiega il Reiffenstel *in lib. 1, dec., tit. 29, §. 3, num. 11* « *jure proprio, seu ratione officii, aut dignitatis suae ex lege, canone, vel consuetudine*, e pel contrario si dice giurisdizione delegata, quella *quam quis*, segue il citato canonista, *num. 12, non habet jure proprio, sed solum ex commissione alterius, cujus vice fungitur*. » Ne segue pertanto dall' esposto, che delegare è lo stesso, che sostituire un' altra persona a fungere le proprie veci, commettendogli l' esercizio della propria giurisdizione, e Delegato è quegli, ch' esercita una giurisdizione non sua, ma per commissione di chi ha la giurisdizione ordinaria. Così anche il Maschat *Instit. Canon. lib. 1, tit. 29, num. 1*.

Nel diritto si fa menzione tanto di questa giurisdizione delegata, quanto di una giurisdizione mandata. Perchè Paolo abbia ad essere pienamente illuminato su questo punto, è bene che conosca la differenza, che passa tra l'una e l'altra specie di giurisdizione. Vi sono alcuni, come, si raccoglie dalla Glossa *in l. 2, ff. de officio ejus cui mandata*. *V. Qui mandatum*, i quali opinano, che non vi sia alcuna differenza tra la delegata giurisdizione, e la mandata. Nè sembra, che a torto sostengano questa opinione, sì perchè il termine *mandare* suona lo stesso, che *delegare*; sì perchè, come nota il Covarruvias, non si può

negare, che anche nel diritto queste due voci non si trovino confuse senza una certa distinzione. Contuttociò rigorosamente parlando v'ha tal differenza, che la giurisdizione delegata abbraccia soltanto alcuni oggetti particolari, e la giurisdizione mandata riguarda l'universalità delle cose. Così la Glossa nel luogo citato. «*Jurisdictionem mandari, quando universitas; sed delegari, quando species una committitur; unum tamen pro alio quandoque ponitur.*» Lo stesso insegna il Covarruvias, lib. 3, *Var. Resolut. cap. 20, n. 11*, il Fachineo *Controvers. Juris.*, lib. 12, cap. 69 e l'Eugel tit. *de off. judic. ordin. num. 2*.

Venendo poi ai delegati, dirò che ve ne sono di più sorta. 1. Vi è il Delegato dal diritto, il quale non già riceve la sua giurisdizione dalla persona che l'ha, ma dalla legge che così stabilisce. V'è, per esempio, il Vescovo, che in molti casi opera come Delegato della Sede Apostolica ricevendo la Delegazione dei canoni, come può vedersi nel Tridentino *sess. 5. c. 2, e sess. 25. c. 4*. 2. V'è il Delegato *ab homine*, ossia dalla persona avente l'ordinaria giurisdizione. Quindi si dice *Delegato del principe*, se dal principe vien commesso. *Delegato del Papa* se dal sommo Pontefice, e *Delegato vescovile* se dal Vescovo, vien destinato etc. 3. V'è il Delegato speciale, cui vien commessa la trattazione di un solo, o più affari. 4. V'è il Delegato universale, che ha in sé tutta la giurisdizione ordinaria del delegante. 5. V'è il Delegato personale, se la persona particolarmente vien destinata. 6. V'è il Delegato reale, se ad un determinato posto od officio viene assegnata la facoltà, e chiunque lo copra ha la giurisdizione anche delegata. 7. V'è il Delegato primo, che vien destinato dalla persona delegante. 8. E v'è finalmente il suddelegato, il quale non già dal delegante, ma dal Delegato riceve le commissioni.

Il Delegato, facendo solamente le veci di procuratore, può essere revocato *ad nutum*; nel qual caso cessa tutta la sua facoltà che aveva ottenuta, purchè la cosa che trattare doveva sia ancora perfetta, ovvero prima della revoca non abbia incominciato a trattare gli affari; altrimenti le cose fatte da lui sarebbero valide.

Parimenti colui che ricevette la Delegazione, può rinunziarla a suo arbitrio: purchè ciò, se fia possibile, faccia sapere al mandante, e dallo rinunziato mandato non ne derivi al mandante alcun danno,

per colpa di lui : « *Sicut autem liberum est mandatum non suscipere, dice la legge dei Digesti, Si mandavero 22, §. fin. cod. tit., ita susceptum consummari oportet nisi renuntiatum fit. Renuntiari autem ita potest, ut integrum jus mandatori reservetur, vel per se, vel per aliam eandem rem commode explicandi.* »

Se il mandante sia morto, ed il Delegato ignori la morte di lui, si deve ritenere per rato e valido tutto ciò che avrà operato dalla morte del mandante, purchè abbia operato in buona fede. « *Utilitatis causa receptum est, dice un'altra legge, §. 10, Justit. de mandato, lib., tit. 17, et l. Inter 26 et Leg. Si praecedente 58 ff. mandati Item leg. 20 eod. tit. ff. de procurat. Si eo mortuo, qui tibi mandaverat, tu ignoras, cum decassisse, exsecutus fueris mandatum; posse te agere mandati actione; alioquin justa et probabilis ignorantia tibi damnum afferret.* »

C A S O 4.°

Teofilo, religioso e superiore dal capitolo del suo monistero, inviato come Delegato al generale capitolo di tutto l'ordine, ne fu escluso come incapace del diritto del suffragio, nelle elezioni che si deggiono fare, perchè stando alla radunanza, non volle mostrare l'istrumento della sua Delegazione, siccome quegli che, conosciuto da tutti, non poteva ingannare alcuno : per la qual cosa egli dichiarò nulle quelle cose che si fanno non trovandosi presente. Questa denunzia deve avere il suo effetto ?

Il Delegato inutilmente si appellerebbe per tale, ove non esibisse uno scritto attestante la sua missione. « *Non creditur judicij Delegato, dice Guido Papa, nisi de ejus constet commissione,* » *Decis. 322.* Donde apparisce, che il giudice Delegato non ha alcuna giurisdizione prima della presentazione della sua commissione.

E' adunque necessario, che la generale adunanza vegga ed esamini il tenore ed i termini espressi nella procura, per giudicare se sia valida e sufficiente. Donde ne segue, che Teofilo non può occultare l'istrumento che prova la sua Delegazione al capitolo, e che perciò quella negazione è ingiusta, ed inutile del tutto la denunzia di nullità.

C A S O 2.°

Pomponio Vescovo delegò quattro persone a decidere una questione, che pendeva fra due parrochi. Uno di questi quattro delegati pronunciò il suo giudizio, ed il parroco, ch' ebbe il torto, ricusa di stare alla sentenza, perchè il giudizio fu pronunciato da un solo. Cercasi se abbia ragione ?

Per rispondere al proposto quesito è necessario sapere se il Vescovo Pomponio abbia commessa la decision della questione alle quattro persone semplicemente, oppure insolidariamente. Se insolidamente, poteva una di esse procedere senza delle altre, ed in questo caso deve il parroco ch' ebbe il torto adattarsi, perchè dal *cap. 8 de offic. et potest. judic. deleg. in 6*, quando i delegati sono insolidariamente eletti, « *ipsorum quilibet injunctum potest libere adimplere mandatum.* » Anzi quando un di essi ha cominciato ad agire senza degli altri, non possono più gli altri intramettersi senza una causa giusta, come sarebbe se il primo, che assunse l'affare, divenisse infermo od incapace ad agire. « *Porro, così il diritto nel luogo citato, uno eorum negotium inchoante commissum, alii nequibunt se ulterius intrmittere de eodem, nisi vel infirmitate, vel alia justa causa illum contingeret impediri: aut si nollet, vel malitiose in eo procedere recusaret.* » E la ragione è evidente; imperciocchè eleggendo delle persone varie a trattare un affare o decidere una questione, delegando ad esse insolidariamente la propria autorità, non si fa altro che commettere a ciascuna separatamente tutta la giurisdizione competente, dichiarando, in certo modo, che quantunque di esse tratti e decida, sarà il giudizio come pronunciato dal delegante. Ne segue dunque nel caso nostro, che avendo uno dei quattro delegati da Pomponio Vescovo decisa la questione dei due parrochi, nessuno può opporsi al pronunciato giudizio, se erano delegati insolidariamente.

Ma se erano semplicemente eletti senza l'insolidarietà ha ragione il parroco di non volere stare al giudizio, perchè uno senza degli altri non poteva procedere, e nemmeno il giudizio può valere, sebbene gli altri Delegati lo approvassero, come si raccoglie dai *cap. 16 e 21*

fi questo titolo, e dalla legge 39 dei Digesti *de re jud.* La ragione si è perchè la giurisdizione delegata risiede in tutti insieme presi, e, per conseguenza, l'uno senza dell'altro non può procedere, nè il processo formato da un solo, siccome nullo fin da principio, così nè per tratto di tempo nè per la successiva approvazione o ratiabizione degli altri può divenir valido, come abbiamo dalla regola *non firmatur in 6.* e dalla legge 20 dei Digesti *de re judicata.*

Ma e non dovrebbe valere questo giudizio, se gli altri Delegati avessero commesso a quel solo di agire anche in loro nome? Rispondo che sì, quando per altro nel mandato non ne sia fatta ad essi una espressa proibizione. Ciò si raccoglie del capo *Si duo 3 de Officio Deleg. in 6.*, nel quale Bonifacio VIII espressamente dichiara, che se due Delegati avessero suddelegato ad altre persone la loro facoltà per agire col terzo, si deve stare al giudizio, e volendo appellare non ha luogo l'appellazione ai due che suddelegarono, ma al primo delegante. « *Si duo ex tribus a sede Apostolica Delegatis, duobus aliis non in totum subdelegerint vices suas, ipsique subdelegati cum Delegato tertio in causa processerint delegata, si appellatur ab ipsis, non ad condelegatos, sed ad primum delegantem tantummodo appellari debet.* » Ora non è lo stesso il suddelegare altre persone, ed il commettere le proprie facoltà a chi ha parte nella Delegazione? Anzi quando la questione è commessa colla clausula *Quod si non omnes*, insegna l'Antonelli, *de Regim. Eccl. Episcop. lib. 5, cap. 9, num. 8*, che anche allora, che i colleghi Delegati dichiarano di non poter intervenire, possono gli altri procedere, secondo che fu stabilito nel *cap. prudentiam* di questo titolo.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Severo sente di essere stato Delegato a decidere una questione, ch' esiste tra Placido e Mevio. Si porta subito ad un canonista, acciocchè lo istruisca delle sue obbligazioni. Cercasi cosa debba rispondergli il canonista?

Deve subito suggerirgli, che non deve prender parte nella questione se prima non gli venga presentato il mandato di Delegazione, dipendendo la sua giurisdizione dallo stesso mandato. Infatti la po-

testà del Delegato è circoscritta entro quei limiti che piacciono al delegante, ed il delegante non li manifesta, se non nel mandato. Deve inoltre osservare le espressioni del mandato per ben dirigersi, e non oltrepassare i limiti della giurisdizione che gli viene accordata, poichè non istando al mandato, diviene invalido il suo giudizio, e può anche essere punito dal delegante, come insegnano comunemente i dottori presso il Riccio, *in prax. for. Eccl. part. 1, res. 431*. Finalmente deve usare la forma di procedere che gli viene prescritta, e precisamente deve fare quello stesso, cui sarebbe tenuto il delegante se per sè medesimo avesse a procedere. Veggasi il Mascari, *Instit. Can., lib. 1, tit. 29, num. 8*.

MONS. CALCAONO.

C A S O 4.^o

Nevio, Delegato di un Vescovo per un atto di giurisdizione, pensa di suddelegarlo a Fabio, benchè sia morto il Vescovo delegante. Cercasi: 1. Se un Delegato possa suddelegare; 2. Se possa agire un Delegato dopo la morte del delegante?

Al 1. Il Delegato di un principe può suddelegare, se per altro è Delegato di lui come principe, perchè così esige la dignità del principe, che il Delegato rappresenta. Ciò consta dalla *legge 5 C.*, dove si fa appunto questa eccezione: « *Nisi a principe iudex datus fuerit,* » e dalla *legge unica C. qui pro sua jurisdic.* E' però da osservarsi, che se nella Delegazione per l'importanza della causa, fu scelta l'idoneità della persona, allora nemmen il Delegato del principe come principe può ad altri commettere la sua facoltà, e così ancora se nel mandato di Delegazione vi fosse espresso *per te ipsum* ovvero *personaliter*, od altre espressioni, che chiaramente indicassero la scelta della persona, perchè in tal caso è manifesta la volontà del principe delegante che toglie al Delegato il potere di suddelegare. Il Delegato poi di altre autorità inferiori a quella del principe, regolarmente parlando, non ha tale facoltà, dicendosi nel *cap. 2, §. fin. de appellat.* che: « *Nonnisi delegatus a principe causam alii valet delegare.* » Ora chi non vede, eh' ammettendo il diritto canonico la facoltà di suddelegare nei soli Delegati del principe, la esclude in tutti gli altri. Per altro sono da eccettuarsi due casi, nei quali anche gli altri Delegati possono sud-

delegare, e sono: 1. Quando la persona fu delegata a tutte le cause in generale. 2. Quando il delegante ha espressamente accordato al Delegato la facoltà di suddelegare. La ragione del primo caso si è, perchè il Delegato a tutte le cause in generale, è come un giudice ordinario, ond' è, che nella *legge 12, ff. de judic.* abbiamo: « *Is quoque, cui mandata est jurisdiction, judicem dare potest, ut sunt legati pro-consulum.* » La ragione del secondo caso è poi manifesta per sè medesima, conciossiachè quegli che ha il potere di delegare, può anche accordare al Delegato la facoltà di suddelegare. Notano poi i Canonisti che per la suddelegazione vi deve essere sempre nel Delegato una causa giusta, come sarebbe la molteplicità degli affari, la poca salute, o qualche altro impedimento, od anche qualunque altra propria comodità. Così il Maschat, *ib. tit. 29, n. 3.*

Al 2. Il Sanchez, *lib. 8, de matrim. disp. 28, num. 4,* ed altri son di parere, che anche dopo la morte del delegante possa il Delegato agire nell' affare commessogli, sebbene non avesse ancora incominciato a trattarlo. Ma contro il Sanchez parla la Glossa, in *c. 20, h. t. v. maxime* dicendo espressamente, che essendo affare di foro è necessario che almeno sia precorsa, prima della morte del delegante, la citazione. Diffatti non può la legge su questo punto parlar più chiaro. Nel *cap. 30* di questo titolo dice espressamente, che la giurisdizione del Delegato spira colla morte del delegante: « *Mandatum re integra morte mandatoris expiravit,* e così nel *c. 36, de Praeb.,* ove abbiamo, che « *illa quidem expirat omnino.* » Non così poi dovrebbe dirsi se il Delegato avesse posto mano all' affare, poichè allora non essendo *res integra* spira la sua facoltà col termine dell' affare commessogli.

Ma se il Delegato ignorasse la morte del delegante, dovrebbero allora dirsi nulli gli atti da esso fatti dopo la morte del delegante? È vero che la ignoranza della morte non attribuisce veruna giurisdizione, come dice la *legge 15, ff. de jurisdiction.,* contuttociò devesi tenere l' opposta sentenza, e difendere, che durante l' ignoranza della morte, gli atti del Delegato sono validi coll' appoggio della *legge Barbarus ff. de off. Praet.*

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.°

Tullio suddelega a Pompeo il giudizio di una causa, sulla quale dovea pronunziare la sentenza in unione a due altre persone, cui insieme con esso fu semplicemente delegata. Cercasi se le altre due persone insieme con Pompeo possono procedere nella causa stessa e dare il giudizio, non ostante la morte di Tullio?

E' certo che quando vi sono più Delegati senza insolidarietà, colla morte di uno di essi spira negli altri la Delegazione. Ciò consta dal *cap. 42, de offic. et potest. jud. Deleg.*, ove si legge: « *Uno Delegatorum vel arbitrorum rebus humanis exempto, eorum officium expiravit. Nisi aliud in Delegazione aut compromisso fuisset expressum.* » Ciò posto: convien osservare se Tullio poteva suddelegare ad altri la sua giurisdizione. Se lo poteva, non v' ha dubbio, che i due Delegati superstiti, unitamente a Pompeo, possono procedere nella causa e pronunziare il loro giudizio, perchè in questo caso può dirsi, che nel mandato di Delegazione si è provveduto anche alla circostanza, ch' uno dei Delegati non potesse per qualche impedimento o per morte adempiere il suo ufficio. Nè si dica, che colla morte di Tullio è spirata la facoltà in Pompeo, perchè Pompeo non agisce nella causa per giurisdizione di Tullio, ma per la giurisdizione del primo delegante che vive. Così insegna il Maschat, *lib. 1, tit. 29, num. 13*. Che se Tullio non aveva questa facoltà di suddelegare, allora è manifesto, che nemmen vivente esso poteano i due delegati con Pompeo procedere nella causa, e pronunziare il loro giudizio.

MONS. CALCAGNO.

DELEGATO E DELEGAZIONE

per rapporto al pagamento dei debiti.

C A S O 1.°

Filippo si assume di pagare il debito di Francesco al creditore Luigi, senza che Francesco debitore v' intervenga. Cercasi se questa sia una Delegazione al pagamento del debito, e se Filippo si possa dire Delegato a pagare?

Rispondo che no. Per conoscere come Filippo non può dirsi Delegato a pagare, diciamo primieramente cosa s' intenda per Delegazione al pagamento dei debiti. Con questo nome s' intende il cambiamento di un debitore in luogo di un altro, ch' avviene allorchè il debitore, col consenso del creditore, sostituisce una terza persona, la quale si obbliga per lui in favore del creditore, in modo però che estingue il debito, ma resta tuttavia il primo debitore obbligato all' creditore fino a che la terza persona lo abbia effettivamente pagato. Da quest' idea della Delegazione al pagamento dei debiti s' inferisce?

1. Che non v' ha Delegazione se non quando il debitore stesso sostituisce altra persona al pagamento, come consta dalla legge 41 ff. *de novat. et deleg.*, ove si dice: « *Delegare est vice sua alium reum dare creditori.* »
2. Che in tale Delegazione si estingue bensì il debito per parte del primo debitore: « *Solvit qui reum delegat.* » leg. 8. §. 3 ff. *ad Vellejan.*, ma non è sciolto dal debito lo stesso primo debitore finchè il primo Delegato non lo abbia estinto, come apparisce dalla legge 3 C. *de novat. et deleg.*
3. Che alla Delegazione vi deve essere l'assenso del creditore: « *Bonum nomen facit creditor, qui admittit debitorem Delegatum.* » Così la legge 26, §. 2, ff. *mand.*

Ora venendo al caso proposto ben si vede, che Filippo non è Delegato di Francesco al pagamento del debito, perchè assunse di pagarlo senza che v' intervenisse Francesco debitore. Stando ai termini del caso si può dire che il contratto di Filippo sia un contratto d'innovazione, col quale contratto, come abbiamo dalla legge 8, §. 5, ff. *de novat.*, si estingue affatto il debito per parte del primo debitore, che non v' interviene, e si rinnova un debito con chi assume di pagarlo. Di questo contratto parla anche il Codice Universale Austriaco, nella parte 3, cap. 2, della mutazione dei diritti e degli obblighi.

Potrebbe anche darsi, che il contratto di Filippo fosse una cessione, se Luigi gli avesse ceduto il suo credito verso Francesco coll' obbligo di pagarlo entro un dato termine, e col diritto di riscuotere il denaro dal primo debitore. Ma ne verrebbe allora, che Filippo pagando, sarebbe Luigi tenuto a garantire il credito, ch' avea verso Francesco, a senso della legge 4 ff. *de haer. vel act. vend.*, quando non vi fosse altro patto in contrario. MONS. CALCAGNO.

Igino fu da Provolo delegato a pagare un debito, che avea verso Isidoro. Accettata per parte d' Isidoro la Delegazione, Igino non ha con che soddisfare, e prega Isidoro a rivolgersi contro Provolo. Cercasi se il Delegato possa far risorgere la prima obbligazione ?

Rispondo con distinzione. Se Isidoro ha accettata la Delegazione col contratto d' innovazione, egli non può rivolgersi contro di Provolo delegante, perchè il debito di Provolo fu estinto colla Delegazione; se poi Isidoro ha prestato il suo assenso alla Delegazione senza l' innovazione, ossia senza sciogliere Provolo dall' obbligo di garanzia, egli, nel caso, che trovasi Igino Delegato impotente a pagare, può benissimo rivolgersi contro il primo debitore, ma non già come debitore, ma come garante del delegato Igino. Non può per altro Igino esercitar quest' azione, e far sì che, sciolto egli dal debito, riviva il primo. Dal suo canto accettando la Delegazione al pagamento, estingue il debito di Provolo, che, come si è detto, non restò obbligato se non verso il creditore, come garante della fatta Delegazione. Così il Domat., *lib. 4, num. 7* e seguenti. MONS. CALCAGNO,

DELITTO

La Chiesa cattolica ha sempre esercitato sopra dei propri sudditi una giurisdizione. Ora conviene esaminare quali sieno quei Delitti, i quali porgono materie ai giudizi criminali, premettendo le necessarie nozioni di essi e la loro divisione per procedere con tutta chiarezza.

Il Delitto adunque, propriamente parlando, altro non è, che una azione libera e volontaria, ovvero una omissione di ciò che prescrivono le leggi, degna però di maggiore o minor punizione, secondo la di lei gravatezza e malizia. « *Est actio vel omissio voluntaria contra legem.* »

Essendo il Delitto una colpevole violazione della legge, o sia que-

sta divina, o canonica o civile, in sè medesimo racchiude sempre il peccato, mercecchè per quanto la delinquenza possa offendere soltanto la legge umana, tuttavolta mediatamente opponesi a Dio, il quale vuole e comanda che si ubbidisca ai legittimi superiori, giusta il comandamento dell'Apostolo agli Ebrei, *cap. 73, num. 17*, ed ai Romani, *cap. 13, num. 2*.

In senso rigoroso non vestono tutti i peccati il carattere di Delitti, perciocchè non tutti ridondano in detrimento dell'umana società, e però riservati sono soltanto alla divina vendetta, nè la legge umana si occupa di essi.

Dall'indicata premessa pertanto deducesi che qualunque Delitto, sebbene soggetto sia alla punizione della civile repubblica, nulladimeno per la malizia del peccato, che in sè stesso racchiude, sempre è anche soggetto alla potestà della Chiesa, alla quale unicamente è stata comunicato da Gesù Cristo di esercitare il giudizio nel foro della penitenza; ed imporre quelle pene che all'arbitrio rilasciate furono del suo ministro. Queste sono private, se privata è la colpa; pubbliche, se pubblici sono i peccati, giusta le disposizioni del Tridentino, *sess. 24, de Reform., cap. 28*.

Molti delitti tuttavolta vi sono, in ordine ai quali la Chiesa non tanto giudica del peccato, quanto delle delinquenza delittuosa, ed in entrambi i fori esercita la piena sua potestà. I Delitti infatti altri sono meramente *ecclesiastici*, altri *civili*, altri finalmente *misti*. I primi son quelli che si commettono direttamente o contro la fede e la religione, o contro le cose sacre e divine. Tali sono l'*Apostasia*, di cui abbiamo parlato, l'*eresia*, lo *scisma*, la *simonia*, la *profanazione dei sacramenti*, di cui parleremo in appresso, ed altri di simil genere. Tali delitti soggetti sono alla Chiesa, o dai laici vengano commessi o dalle persone ecclesiastiche.

Quelli poi che ledono la repubblica, nè cosa alcuna hanno di spirituale, fuori che l'assoluzione nel foro interno, si appellano Delitti civili. Tali sono l'omicidio, il furto, la rapina ed altri somiglianti, la punizione dei quali appartiene al foro civile, tranne la circostanza, che commessi sieno dalle persone ecclesiastiche, che secondo i Canonici soggette sono alla Chiesa.

I delitti misti, finalmente, sono quelli che ledono la religione, e danneggiano insieme la civile repubblica. Di questo genere sono . il *sacrilegio*, lo *spergiuro*, la *bestemmia semplice*, il *sortilegio*, i *delitti veneri*, le *usure*, ecc. Violando tali delitti, il diritto di amendue le repubbliche civile ed ecclesiastica, amendue in egual modo dovrebbero giudicare di essi e stabilire la punizione. La Chiesa non ostante (meno il foro interno) al tribunal civile ne rilascia la cognizione, e la conveniente condanna.

C A S O 1.°

Anastasio ricerca se qualunque peccato, secondo il diritto canonico, si possa appellare Delitto, o se vi sia qualche differenza tra il peccato ed il Delitto. Cercasi cosa se gli debba rispondere.

Non può negarsi, che ogni peccato non sia un Delitto, e che ogni Delitto non sia peccato. Il Delitto è una libera e volontaria azione od omissione contraria alle leggi da punirsi con pena. Se il violare una legge sia d'essa divina, sia umana, ecclesiastica o civile, è sempre peccato, perchè l'uomo regolarmente parlando è tenuto ad obbedire a tutte le leggi; ne segue, che ogni peccato è Delitto, ed ogni Delitto è peccato. Contuttociò col nome di Delitto si prendono quei soli peccati, che ridondano in danno della società, e che vengono puniti dalle leggi umane. Anche sant'Agostino fa questa distinzione tra il peccato ed il Delitto, spiegando quel testo dell'Apostolo, che parla della promozione dei Vescovi, e dichiara che devono essere *sine crimine*. Ecco le sue parole, quali si leggono nel *can. 1, dist. 81*, presso Graziano: « *Non ait enim Apostolus, si quis sine peccato est; hoc enim si diceret, omnis homo reprobaretur, nullus ordinaretur. Sed ait: si quis sine crimine est, sicut est homicidium, adulterium, aliqua immunditia fornicationis, furtum, fraus, sacrilegium et caetera hujusmodi. Crimen est peccatum grave accusatione, et damnatione dignissimum.* » Parla nella stessa sentenza, e con più precisione S. Tommaso nella lezione 2, *comm. in Ep. ad Titum*, perciocchè dice: « *Aliud est Crimen, aliud est peccatum: Peccatum dicitur quodcumque sive magnum, sive parvum, sive occultum. Crimen autem magnum et infame.* » MONS. CALCAGNO.

CASO 2.

Lo stesso Anastasio pretende, che tutti i Delitti siano soggetti alla giurisdizione della Chiesa. Cercasi se opini rettamente?

Quando ben consideriamo qual sia la giurisdizione della Chiesa, non possiamo assolutamente negare, che questa s' estenda anche ai Delitti. Basta scorrere le lettere di S. Paolo per convincersi di tal verità. L' esercitò quest' Apostolo contro l' incestuoso di Corinto, che discacciò dalla Chiesa, e che poscia pentito rimise alla comunione dei fedeli. Nella seconda ai Corinti, *cap. 10* e nella seconda ai Tessalonicenses, *cap. 3*, dimostra, che ha ricevuto da Cristo questo potere, onde aver a punire ogni disobbedienza. Finalmente nella prima a Timoteo, *cap. 5*, istruisce il Vescovo del modo con cui deve trattare le cause contro il sacerdote. Scorrendo poi le storie della Chiesa si vede manifestamente, che non solo il santo apostolo Paolo, ma i Vescovi tutti in ogni secolo punirono con pene i rei di Delitto. Veggasi su questo punto il *Devoti, lib. 4, tit. 1.*

Ma erra Anastasio pretendendo così assolutamente, che tutti i delitti cadano sotto la giurisdizione della Chiesa. Se si parla del peccato, che in tutti i delitti si trova, egli ha ragione, perchè alla sola Chiesa diede Gesù Cristo la potestà di assolvere e legare, potestà, che si appella del foro interno. Ma se si parla di Delitti, che riguardano il foro esterno, la Chiesa non estende il suo potere sopra di tutti. Dai Canonisti si fa per questo una division di Delitti, altri dei quali appellano essi delitti meramente ecclesiastici, altri delitti civili, ed altri finalmente delitti misti, ossia di mista giurisdizione. Sono delitti ecclesiastici quei pubblici peccati, che vanno direttamente contro la fede, il culto divino esteriore, e gli officii singolari dello stato chiericale, p. e., l' apostasia, l' eresia, la simonia, la profanazione dei Sacramenti, la frazione del sigillo sacramentale, ec. Sono delitti civili quelli che offendono la repubblica che null' altro hanno di spirituale, se non il peccato, ch' è soggetto al foro interno della Chiesa. Sono delitti di questa specie l' omicidio, il furto, la rapina, la calunnia, ec. Sono in fine delitti misti, ossia di mista giurisdizione, quelli

che offendono insieme la religione e lo stato, p. e. il sacrilegio, lo spergiuro, il sortilegio, ec.

Da ciò si vede, che tutti i delitti sono soggetti alla potestà esteriore della Chiesa.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.°

Lo stesso Anastasio ricerca a chi spetti il processo dei delitti misti, se al Vescovo, oppure al giudice laico?

Per rispondere al quesito di Anastasio dirò quello che riferisce il Devoti nel *lib. 3* delle sue Istituzioni canoniche, *tit. 1, num. 6*. Non è dappertutto così, che i delitti di misto foro vengano puniti dal Vescovo, o dal giudice laico. Vi sono dei luoghi, che il processo viene commesso a dei misti tribunali, composti cioè di ecclesiastici e di laici, ed in altri luoghi ha diritto di procedere quello fra i giudici, che primo conosce la cosa. Se il Vescovo, p. e., è il primo che si occupa contro un Delitto, il giudice laico non ispiega più sopra di esso la sua giurisdizione, e così viceversa. Vi sono finalmente dei luoghi dove costantemente agisce contro simili delitti il giudice laico, senza però, che al Vescovo sia vietato l'inflettere le pene canoniche.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.°

Plauto violò gravemente una legge civile, e pretende di non andar soggetto alla pena stabilita contro un tale delitto, perchè non gli era nota la legge. Cercasi se quest' ignoranza lo discolpi, e quindi lo esenti dalla pena?

E' vero, che non v' ha Delitto senza pravità d' intenzione, ma la scusa addotta da Plauto non lo giustifica nel foro esteriore. La ragione per sè stessa è evidente. Nel foro esterno ci calcola il danno, che riceve lo stato, e non la pravità dell' intenzione, sulla quale si lascia il giudizio alla Chiesa ed a Dio per rapporto al peccato, ch' è inseparabile dal Delitto. Inoltre parlando di delitti, non sono essi delitti perchè proibiti, ma lo sono come abbiamo nel codice austriaco, *p. 1, §. 3 per l' indole intrinseca, e per la natura di essi*.

Plauto potrà andar esente dalla pena allora piuttosto, che il suo

Delitto sarà senza dolo. Quando poi debba dirsi senza dolo, egli è chiaro dalle indicazioni, che ci dà il sullodato codice, §. 2, cioè :

1. Quando il reo è interamente privo dell' uso di ragione.
2. Quando il fatto fu commesso in istato d' alienazione di mente, oppure in istato di piena ubbriachezza contratta senza proponimento diretto all' azione criminosa, od in qualunque altro stato di turbamento di sensi, nel quale non potesse essere consapevole delle proprie azioni.
3. Quando il reo non abbia compiuto il decimoquarto anno.
4. Quando il reo sia stato spinto da una forza insuperabile.
5. Quando sia intervenuto un tale errore, che non gli abbia lasciato riconoscere il Delitto nella sua azione.
6. Quando il male sia derivato dal caso, della trascuranza, e dalla inscienza delle conseguenze dell' azione commessa.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.º

Non potendo Plauto essere assolto dalla pena dovuta al commesso Delitto, crede di dover inferire che nel foro esterno tutti i delitti sono egualmente puniti senza riguardo alle circostanze, che gli accompagnano. Pensa egli rettamente ?

Rispondo che no. Quantunque le leggi civili non bilancino la malizia interna dell' atto, tuttavia ammettono delle circostanze aggravanti il Delitto, e delle circostanze, che lo mitigano.

Nel capo terzo del codice austriaco vi sono le circostanze aggravanti, e si premette una regola generale per valutarle. Questa regola è, che il giudice debba considerare tanto più grave il Delitto, quanto più matura è stata la riflessione e deliberata la preparazione dei mezzi, coi quali fu commesso; quanto maggiore è il danno, che ne è derivato, ed il pericolo di più dannosi risultati: quanto più difficile il modo di cautelarsi, o quanto maggiori sono i doveri e vincoli lesi col delitto. Le circostanze aggravanti sono : 1. L'aver commesso più delitti di una specie diversa. 2. L'aver ripetuto il Delitto della stessa specie. 3. L'essere stato il delinquente punito altra volta per un eguale delitto. 4. L'aver sedotto altri al delitto. 5. L'essere stato autore, istigatore, motore principale di un Delitto commesso da più persone. Si nota inoltre essere una circostanza aggravante, se il delinquente

tenta nel processo d'ingannare il giudice coll' invenzione di false circostanze.

Nel capo seguente si danno poi le circostanze mitiganti, che si distinguono in due classi, altre cioè relative alla persona dell' incolpato, ed altre alle qualità del fatto. Sono le prime : 1. Quando il reo non oltrepassa l' età di anni venti, od è debole di mente, o di poca educazione. 2. Quando prima del delitto la sua condotta fu irreprensibile. 3. Quando il Delitto fu commesso per impulso di un terzo, o per timore, o per obbedienza. 4. Quando il delitto fu commesso in un tempo di violenta commozione di animo connaturale all' umano risentimento. 5. Quando l' incolpato fu invitato al Delitto dall' opportunità occasionata dall' altrui trascuratezza senza previa meditazione. 6. Quando ne sia stato indotto da una stringente povertà. 7. Quando si è affaticato con impegno pel riparo dei danni, e per impedire le ulteriori pregiudiziali conseguenze. 8. Quando si è denunciato da sé medesimo, ed ha confessato il Delitto, mentre poteva facilmente darsi alla fuga, o tenerlo celato. 9. Quando l' inquisito palesa dei delinquenti ignoti, e suggerisce l' opportunità, ed i mezzi di arrestarli. 10. Quando per la inquisizione protratta senza sua colpa ha dovuto più a lungo rimanere in carcere.

Le circostanze poi che mitigano il Delitto risguardanti le qualità del fatto sono : 1. Quando il reo si è trattenuto nell' attentato a misura che questo era discosto dal compimento del Delitto. 2. Quando commesso il Delitto si è il reo trattenuto dal recare maggior danno, sebbene avesse tutta l' opportunità. 3. Quando il danno sia piccolo, e la parte lesa ha ottenuta una piena soddisfazione.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 6.°

Giulio commise un Delitto enorme in un distretto, e trovasi scoperto in un distretto diverso ov' egli dimora. Si ricerca qual giudice debba procedere contro di Giulio ?

Regolarmente parlando, il Delitto deve essere punito nel luogo, ove fu commesso. Secondo il diritto canonico scritto, il delinquente non viene giudicato giammai nel foro, nella cui giurisdizione vien preso,

ma in quello dove ha commesso il delitto, od in quello del suo domicilio. Difatti il foro *deprehensionis*, oppure *inventionis*, come dice il Maschat, *lib. 2, tit. 2, de foro compet. num. 20*, non si trova nominato in tutto il diritto. A qual dunque dei due Giudici apparterrà la procedura contro di Giulio, se il Delitto è ecclesiastico? Dalla legge 1, *Cod. ubi de crimine*, si ha: « *Quaestiones criminum perfici, ubi commissa vel inchoata sunt.* » Pare dunque, che tanto l'uno, che l'altro dei due giudici possa procedere contro di Giulio. Crederei pertanto, che l'inquisizione del fatto dovesse farsi dal giudice del distretto, in cui fu commesso il delitto, e che la procedura, e la sentenza dovesse spettare all'altro giudice dove il reo si trova domiciliato.

Così anche si pratica presso l'autorità criminali. Diffatti nel codice austriaco dei delitti, §. 218, si legge: « Il prendere cognizione del fatto, e il rilevarne le circostanze, spetta per dovere d'ufficio a quel giudizio criminale, nel di cui distretto è stato commesso il delitto. » E nel §. 219. « La procedura contro una persona imputata di un delitto spetta a quel giudizio criminale, nel di cui distretto essa si ritrova. » E' poi chiaro pel §. 416, che la sentenza deve pronunziarsi da quel giudizio criminale, cui spetta la procedura.

Si deve per altro notare, che se Giulio è un delinquente, che gode il privilegio del foro, p. e. s'è militare, o cherico, deve sempre in tal caso essere giudicato dal foro, cui appartiene.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 7.º

Cercasi se i delitti dei cherici debbano essere portati al foro laico?

I chierici godono il privilegio del foro. Più testi abbiamo, che confermano questa proposizione. Nel diritto civile *cap. Statuimus C. Episc. et Cler.* si riferiscono queste espressioni di Federico Imperatore: « *Statuimus, ut nullus Ecclesiasticam personam in criminali quaestione, vel civili trahere ad iudicium saeculare praesumat.* » Lo stesso si prova col *cap. 8, de judic.* L'imperatore Costantino nel concilio Niceno pronunziò a quei venerabili padri: « *Vos a nemine dijudicari potestis, quia solius Dei iudicio reservamini.* » Decretò eziandio il

Concilio di Trento, *sess.* 25, c. 20 *de Reform.* parlando dell'immunità delle persone Ecclesiastiche: « *Ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immunitatem Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam esse.* »

Contuttociò presso di noi è prescritta una certa distenzione tra delitti e delitti. Il Vescovo procede contro dei cherici delinquenti; quando i delitti sono leggieri, o meramente ecclesiastici. Se sono delitti meramente civili procede il giudice laico ed a termini del §. 446 del codice, comunica la sentenza al Vescovo prima di passare all'esecuzione. Se sono infine delitti misti, o si tratta di un Ecclesiastico benefiziato reo di un Delitto che porta seco la pena della deposizione, la procedura si fa da una commissione mista, ed il giudizio appartiene al Vescovo, ed al delegato di provincia.

MONS. CALCAGNO.

DELITTO VENEREO



I Delitti venerei, dei quali con singolarità si fa menzione dalla legge canonica, e da essa se ne stabiliscono le pene, altri diconsi *naturali*, in quanto che vien conservato in essi l'ordine della natura, *ad hominis generationem*: altri *contro natura*, come repugnanti allo scopo primario della medesima. Sette specie ne annovera l'indicata legge del primo genere, due del secondo. Racchiudonsi nel primo la semplice fornicazione, la quale etimologicamente considerata deriva a *fornicibus*, che erano quei luoghi, ove prostituivansi in Roma le meretrici. Latamente presa abbraccia qualunque illecito commercio carnale. In stretto senso però, come nel caso nostro, indica copula di uomo con donna, qualunque sia, libera però e deflorata. La malizia di questo delitto si rileva dall'Evangelo di S. Matteo *cap.* 15, 17, e di S. Marco *cap.* 7, 24, da S. Paolo, 1 *Cor.* 6, dall'Apocalisse *cap.* 21. dall'Ecclesiastico *cap.* 41, e da molti altri testi, che si tralasciano per brevità. Il concubinato, che si definisce da Canonisti *fornicatio continuata cum determinata muliere sive nubile sive nupta*. Molte circostanze nel concubinato richiede il diritto civile, meno assai il diritto

canonico. I giuristi civili ricercano 1. che la donna coabiti e sia alimentata nella casa del concubinario. Quindi è che vivendo al di fuori, i figli riguardati non sono come naturali, nè restano legittimati per il seguente matrimonio, 2. Che i concubinarîi si uniscano per una carnal consuetudine. 3. Che sieno liberi di poter contrarne senza ostacoli volendo il matrimonio. 4. Che sia la donna concubina cognita. 5. Che sia unica. Dal diritto canonico ommettonsi tali distinzioni, come può rilevarsi dalla definizione che esso dà di somigliante commercio. « *Concubinatus viri cum foemina soluta, quam quis vel in domo propria, vel extra retinet, et ad quam frequenter, vel ex consuetudine accedit, sive retineat ut concubinam, sive ut pedissequam, sive quacumque alio titulo.* » Lo stupro, che dall' Angelico dottor S. Tommaso, 2, 2, quaest. 154, art. 6, si definisce: « *Concubitus viri cum foemina virgine, quo ejus integritas defloratur.* » Ond' è che se per la copula infranti non restino i vasi verginali, non appellasi in tal caso stupro, ma peccato contro natura. L' adulterio che appellasi *Accessus ad alienum thorum*. L' incesto chiamato da S. Tommaso, 2, 2, quest. 154: « *Abusus consanguineorum vel affinium per copulam carnalem intra gradus ab Ecclesia prohibitos.* » Il sacrilegio che altro non è se non che « *Violatio rei sacrae per actum carnalem.* » Il ratto, che si definisce « *violenta personae abductio de loco ad locum explendae libidinis causa.* » Spettano al secondo la sodomia, ossia, secondo l' Angelico, « *Concubitus ad non debitum sexum;* » e le bestialità.

Nell' antico diritto anche la semplice fornicazione non lievemente punivasi. Il canone 53, detto degli Apostoli, ed il 9, del Concilio di Neocesarea dichiaravano inabili al clericato i laici in tal guisa contaminati; e se per ignoranza a questo fossero stati promossi ne decretavano la degradazione. Il canone 59 di S. Basilio eliminava il delinquente per lo spazio di ben 7 anni dalla comunione dei fedeli, ed uno di S. Carlo volea il penitente per un triennio.

Avvegnachè nell' antico diritto civile all' oggetto di evitare mali maggiori venisse in qualche tempo lasciato impunito il concubinato tuttavia sempre riprovato fu dai sacri canoni e dai ss. padri riguardato per uno dei gravi delitti. Anzi le indicate leggi di tolleranza ben tosto vennero rigettate e abolite dalla costituzione dell' imperatore

Leone appellato il sapiente, dichiarando il concubinato proibito *jure divino*, siccome alla religione ingiurioso ed alla natura.

Il Tridentino dopo averne dichiarata la gravezza poscia stabilisce le pene contro i concubinari così laici come chierici. Vuole esso i primi dopo la trina ammonizione da farsi dall'Ordinario *etiam ex officio*, soggetti alla scomunica *sess. 24 de Reform. matrim. c. 8*. I secondi alla privazione della terza parte dei frutti del beneficio o pensione e nel caso di pertinacia, di qualunque provento ecclesiastico; con più le pene tutte stabilite dai canoni antichi. Se il delinquente fosse Vescovo dovrebbe ricevere l'ammonizione dal Sinodo provinciale, e non seguendo l'amende, sarebbe in facoltà del Pontefice il privarlo del Vescovado *sess. 25 de Reform. matrim. cap. 14*.

Giusta i canoni penitenziali di S. Carlo, la penitenza per il foro interno assegnata contro gli stupratori di vergine era di un anno, come pure di un anno, e di altrettanti digiuni *per legitimas ferias* per i violatori di vedova onesta. Nel foro esterno la pena dello stupro stabilita dalla legge civile venne alquanto dalla canonica mitigata, lasciando allo stupratore l'elezione o di sposare, o di dotar la stuprata. Essendo poi lo stupratore nello stato chericale nel foro interno lo vogliono i canoni penitente per dieci anni, nell'esterno depresso multato con pena pecuniaria. Oggi tuttavolta vien rimessa la condanna all'arbitrio ed alla prudenza del giudice.

Nei sacri antichi statuti dati da Dio stesso agli Ebrei colla morte irremissibilmente punivasi l'adulterio. Nei secoli primordiali della legge di grazia era così grande lo zelo della pietà e l'abborrimento al delitto, che negavasi agli adulteri, ed agli idolatri la penitenza, senza lasciare ad essi la speranza di benigno perdono; di sorte che coloro che se ne rendevano rei, sebbene coll'intenso dolore del cuore ottenessero dalla divina misericordia la desiata giustificazione, non veniva tuttavolta loro concesso di potersi riconciliar con la Chiesa.

Alla divina ed ecclesiastica legge conformavasi molto ancor la civile, dalla quale fra i più atroci delitti ponevasi l'adulterio; onde è che per essa esclusi venivano i delinquenti dal perdono solito di concedersi per gli altri trascorsi nella pasquale solennità. Oltre di che ai legittimamente confessi e convinti permesso non era l'appel-

lazione, mediante la gravanza eccessiva di un tal delitto. Quindi non fia meraviglia se Ulpiano giureconsulto appella l'adulterio *probrum et opprobrium naturae*. Vi è ancora di più. Nel codice Teodosiano leggesi un Rescritto di Costanzo imperatore del secolo IV, con cui decretava doversi punire gli adulteri come i parricidii « *et insuere culleo vivos vel exurere.* » Vedesi ancora in fine di una costituzione di Costantino il Grande questa precisa espressione: « *Sacrilegos autem nuptiarum gladio puniri oportet.* » Da questo e da molto più, che qui riporterebbe, sarà agevole comprendere con quale orrore riguardavasi tar si un tale Delitto e gli altri di simil genere.

Non di minor peso sono le pene, colle quali punivansi gli incestuosi. Il sacrilegio nondimeno commesso con la religiosa professa con viemaggior rigore vendicavasi, imperciocchè la legge civile puniva il reo con la morte, ed ascriveva i suoi beni al monastero di essa. Il diritto canonico scomunica il laico violatore, e condanna la violata ad un più rigido chiostro, ed alla carcere quando per le circostanze sia di mestieri. Con orrore egualmente riguarda la legge ecclesiastica il commercio carnale dell' uomo cristiano con l' ebrea o con l' eretica, e severamente il punisce.

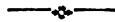
Il ratto può aver per oggetto o lo sfogo della libidine od il matrimonio. Contro il primo (concorrendovi la violenza, poichè altrimenti sarebbe fuga, non ratto) dall' antico diritto civile comminavasi la pena capitale. Nel secondo caso il Tridentino stabilisce: 1. Che non possa aver luogo l' unione matrimoniale fintantochè la rapita resta in potere del rapitore. 2. Che il rapitore stesso, i suoi consiglieri, e cooperatori restino *ipso jure* scomunicati, addivengano perpetuamente infami, incapaci di qualunque dignità, e se saranno chierici sieno degradati. 3. Che il rapitore sia tenuto a dotare decentemente e ad arbitrio del giudice la rapita, o la elegga o no per sua legittima moglie. *Sess. 24, cap. 6, de Reform. matrim.*

Quegli stomachevoli e nefandi delitti poi, che alla sesta legge cosmologica direttamente si oppongono, e che sodomia e bestialità si addimandano sembra che non potessero mai bastantemente punirsi, non essendovi pena nel mondo proporzionata alla loro deformità. Un tempo colui che reo si rendeva di sì mostruoso peccato veniva in

perpetuo escluso non solo dell' ingresso, ma dal tetto dell' atrio di qualunque chiesa. Il congresso perfetto dalla legge civile punivasi con la morte, la quale rendesi più acerba bruciando vivi i delinquenti o almeno i loro contaminati cadaveri, *L. 31, cod. ad L. Jul. de Adult., §. 4, Instit. de Publ. judic. Novell. 77, c. 4, L. 6, Codice Theod. ad L. Jul. de Adult.* La legge canonica restringevasi alla scomunica contro il laico, alla deposizione contro il chericò, con più la perpetua inabilità agli ecclesiastici uffizii, finalmente condannavagli alla reclusione in rigido monastero. *Cap. 4 de Eccles. Praelat.*

I Casi pratici spettanti a questa voce si daranno negl' IMPEDIMENTI DIRIMENTI, di cui questa voce fa parte.

D E N U N Z I A



Nel diritto avvi un triplice modo d' istituire il processo, cioè: 1. per mezzo dell' *accusa*; 2. per mezzo della *denunzia*; 3. per mezzo della *inquisizione* come dice Innocenzo III, in *can. Qualiter 24 de accus. lib. 5, tit. 4.*

La Denunzia si addimanda: *La delazione di una cosa delittuosa fatta per mezzo di un attore, il quale non assume in sè il peso di provarla.* Polman. *Breviar. Theolog. part. 2, 2, n. 675.* Dalla quale definizione apparisce la differenza che v' ha tra accusa e Denunzia. Imperciocchè l' accusatore è obbligato sotto pena del taglione a provare il delitto attribuito al reo od all' accusato, non così quello che denunzia; pure il denunziatore deve osservare la regola prescritta da Cristo nell' Evangelio; la quale consiste nell' avvertire il delinquente, e di cercare che dal peccato si tolga prima di denunziarlo. « *Sicut accusationem legitima debet praecedere inscriptio, dice Innocenzo III, loc. cit., sic et denuntiationem caritativa monitio.* »

Dicemmo: *Regolarmente parlando*; poichè vi sono alcuni casi che ricercano un pronto rimedio, e nei quali si può e si deve omettere la correzione fraterna, secondo la dottrina dell' Angelico Dottore.

CASO 1.^o

Postumio conosce certamente Manlio convinto di un gravissimo delitto, ma occulto. Può forse denunziarlo testamente al superiore, senza premettervi una occulta correzione fraterna?

A questa difficoltà conviene rispondere con distinzione: « *Quaedam enim peccata sunt*, dice l'Angelico 2, 2, *quaest. 3, art. 17, in corp. et ad 3, quae sunt nocumentum proximorum, vel corporale, vel spirituale: puta si aliquis tractet, quomodo civitas tradatur hostibus; vel si haereticus privatim homines a fide avertat: et quia ille qui sic occulte peccat, non solum in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denuntiationem, ut huiusmodi nocumentum impediatur, nisi forte aliquis firmiter aestimaret, quod statim per secretam admonitionem posset huiusmodi mala impedire.* » Se adunque il delitto di Manlio è tale, testamente Postumio lo può denunziare al superiore, ove trovi inutile ritornare la sua ammonizione ed impedire il male che quell'uomo apporta col suo peccato.

« *Quaedam vero peccata sunt*, prosegue il Santo Dottore, *loc. cit., quae solum sunt in malum peccantis, aut ejus in quem peccatur; ad hoc solum tendendum est, ut fratri peccanti subveniatur, et sicut medicus corporalis sanitatem aegroto confert, si potest sine alicujus membri abscissione; si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita tota conservetur; ita etiam ille qui studet emendationi fratris, debet, si potest, sic emendare fratrem quantum ad conscientiam, ut fama ejus conservetur ... sed quia conscientia praeferenda est famae, coluit Dominus ut saltem eum dispendio famae fratris conscientia per publicam denuntiationem a peccato liberetur. Unde patet, quod potest esse de necessitate praecepti, quod secreta admonitio publicam admonitionem praecedat.* »

Da ciò si raccoglie che se il peccato è nocivo al solo Manlio, o se a Postumio solo rechi danno, questi è tenuto a premettere la correzione fraterna ed occulta, nè può denunziarlo, senza aver prima osservato le regole dal Vangelo prescritte. S. TOMMASO.

CASO 2.°

Se il peccato di Manlio sia occulto in tal modo, che molti lo sappiano, e che in breve sia per appalesarsi; Postumio, cui è noto, può forse senza una previa ammonizione denunziarlo al superiore, il quale può opporsi a questo male?

In questo caso può senza premettere la correzione denunziarlo al superiore, onde egli tolga lo scandalo che può derivare da un tal peccato, od almeno risarcire coll'ingiungervi pubblica pena. « *In peccatis denuntiandis considerandum est, utrum peccatum sit omnino occultum, aut ad notitiam aliorum devenerit, aut in promptu sit ut deveniat. Si autem peccatum jam ad notitiam aliorum devenerit, tunc debet denuntiari ei qui habet potestatem corrigendi, sic qui sunt scandalizati de culpa, aedificentur de poena: si autem nondum in publicum devenit, sed est in via deveniendi, tunc etiam denuntiandum est, ut scandalo futuro occurratur.* » in 4, dist. 19, quaest. 2, art. 3. quaestiuic. 1, ad 2.

S. TOMMASO.

CASO 3.°

Dioscoro, il quale conobbe il suo parroco accidentalmente ubbriaco in una osteria, lo denunciò al Vescovo, onde farnelo decadere dal buon nome che godeva. Peccò forse Dioscoro mortalmente, sebbene il vero abbia riferito?

Fuor di dubbio mortalmente peccò per la prava intenzione con cui fece la denuncia. « *Quod si aliquis, dice l'Angelico, quodlib. 12, art. 13, ad. 3; referat Praelato culpam proximi, intendens vel cautelam in futurum, vel aliquid hujusmodi, quod ad emendationem proximi rideret et expedire, non peccat. Si autem hoc sive praelato, sive alicui amico suo, malitia referat, tunc peccat mortaliter.* »

S. TOMMASO.

DENUNZIE DEL MATRIMONIO

Ella è disposizione savissima dei sacri Canoni, onde venire in cognizione di qualche occulto impedimento, che potesse essere di ostacolo al matrimonio che in tre giorni festivi continui *inter missarum solemniam* allorchè il popolo ritrovasi congregato ed unito, se ne facciano le denunzie, *cap. Cum inhibitio 3 de Clandestin. despons. Trident. sess. 24 di Reformat. matrim. c. 1.* Questi giorni non debbono immediatamente succedersi, siccome accade nella Pasqua, nella Pentecoste e nel Natale, ma colla interruzione di uno o due giorni feriali. Concilio di Colonia III, *tit. cens. cap. 32.* « *Tribus diebus festis a se invicem distantibus.* Il simile viene stabilito nel concilio IV di Magonza. In tal guisa cognita la pubblicazione, non effettuandosi per il corso di due mesi il matrimonio, una o due volte almeno è di mestieri ripeterla, giusta il giudizio del superiore. Così fu deciso dalla S. Congregazione al riferire del Bellarmino al *cap. 1, sess. 24. Concilium Trident. de Reform. matrim.*

Venendo effettuato il matrimonio, quando non vi sia l'opportuna dispensa, senza le indicate denunzie, oltre alla grave colpa, che commettono i contraenti, il parroco ed i testimonii, sono state dalla chiesa contro dei trasgressori comminate rigorosissime pene. Fra queste la prima è la illegittimità della prole, quando coll'impedimento, eziandio ignorato dai coniugi, sia procreata; la seconda, la difficoltà somma di conseguir la dispensa; la terza una penitenza grave da imporsi a proprio arbitrio dal giudice, ancorchè tali impedimenti non esistessero. *Cap. Cum inhibitio, 2. Si quis. Concil. Trid. Sess. 24, de Reform. Matrim. cap. 5, ec.*

Quei parrochi che trascurano d'inibire le unioni clandestine, o che, omesse le proclame, ardiscono assistere al matrimonio, incorrono nella sospensione *ferendae sententiae* dal proprio ufficio per un triennio e ad altre pure soggiaciono, giusta la gravità della loro trasgressione, da stabilirsi dal giudice. *Conc. Trid. Sess. 24 de Reform.*

cap. 1. E' poi nell' autorità degli Ordinarii punire i testimonii eziandio con multa pecuniaria, per decisione della Congregazione dei Concilii.

Dal parroco dei contraenti, o dal di lui sostituto debbonsi far le proclame; quindi è che essendo essi di due diverse parrocchie in entrambe dovrà pubblicarsi il prossimo matrimonio, e se dimorato avessero ancora in altre diocesi, dovranno dimostrare il loro libero stato, legalizzato nelle forme, giusta l'istruzione pubblicata dalla suprema e generale Inquisizione nel dì 24 agosto 1670, e confermata da Clemente X, con sua bolla che comincia: *Cum alias*, e secondo l'Enciclica della sacra Congregazione, diretta a tutti gli ordinarii sotto il 21 ottobre 1699.

Allorchè una giusta e legittima causa concorra, competesi primieramente il dispensare dai danni all' ordinario, al di lui Vicario generale, ed in tempo di Sede vacante, al Vicario capitolare. *Cap. Romana, §. 1, de Appell. in 6.* Secondariamente agli abati, che hanno il territorio separato, su del quale esercitano la giurisdizione quasi episcopale, senza dipendenza di altro diocesano. *Leg. more majorum ff. de Jurisdic. cap. Ordinarii, de off. Ordin. in 6.* In terzo luogo all'Arcivescovo in tempo di visita, o solamente nel caso di appello, rispetto ai sudditi del suo suffraganeo. Si è superiormente notato, quando concorra una legittima causa, mercechè in mancanza di essa peccherebbero dispensando; è bensì caro però non essere di mestieri, che essa sia giudicialmente discussa dal superiore, ma basta soltanto, che per mezzo dell' infermazione ne conosca la sussistenza. Sanchez, a conosciuta, non può egli senza ingiustizia negarla, ed in tal caso aprirebbè la strada all' appello. Sanchez, *de Matrimon. l. 3, disp. 10, num. 6, 10, 12.*

Fra le molte cause che dir si possono legittime, le principali sono le seguenti: 1. il pericolo d' impuro commercio fra due concubinari determinati di legittimamente congiungersi; 2. il timore di prossima morte del concubinario desideroso di riparare alle sue spirituali ruine col matrimonio: 3. la circostanza che dovendo uno dei contraenti partire per lontani paesi, volesse prima di partire riparare all' onore della femmina desflorata, e legittimare la prole: 4. la per-

suasione del pubblico che i due che vivono in concubinato legittimamente congiunti; 5. il dubbio probabile che il futuro matrimonio possa essere ingiustamente impedito; 6. la disparità fra i due contraenti di età, di ricchezze, di natali, di qualità; 7. quando si dovessero congiungere personaggi di alta sfera e magnati; 8. la prepotenza del tutore di una fanciulla, determinato ostinatamente di maritarla con un uomo ignobile, d' inferior condizione e contrario al suo genio; 9. l' imminenza del tempo in cui non possono celebrarsi le nozze; 10. la seguita deflorazione della vergine, la di lei gravidanza ed il pericolo del suo disonore; 11. la probabilità che possa lo sposo cangiarsi di volontà; 12. quando dalla proclama, o dalla dilazione che esse richiedono, potesse avvenire qualche molestia o danno considerabile a sè od ai parenti; 13. quando dalla esecuzione sollecita del matrimonio venissero ad estinguersi le dissensioni, gli odii ed i rancori; 14. finalmente quando vi è la certezza che non esiste verun impedimento. Reinffestuel, Barbosa, Sanchez, *lib. 3, disp. 9, num. 3, 5, 7, 14, 18.*

In ordine ai matrimoni di coscienza, che in Germania si appellano alla Morganatica, i quali si eseguono senza proclama, *Costit. Satis vobis.*

BENEDETTO XIV.

C A S O 1.°

Due chierici muovono questione fra essi se le denunzie o proclamazioni, che si premettono ai matrimoni, abbiano avuto principio coi canoni del Concilio di Trento. Ricorrono ad un teologo, ed interrogandolo su questo punto, domandano per qual fine siano state introdotte nella Chiesa. Cosa il teologo deve loro rispondere?

Le Denunzie o pubblicazioni matrimoniali altro non sono, che avvisi del matrimonio, che stanno per contrarre due persone, fatti alla presenza di numeroso popolo per iscoprire se esista fra i congiunti verun canonico impedimento. Premessa questa definizione dovrà il teologo rispondere ai due chierici, ch'erra quegli tra essi due, il quale difende che le Denunzie abbiano nella Chiesa avuto il loro principio coi canoni del Tridentino. Ne abbiamo dei vestigi presso Tertulliano nel libro *de pudicitia cap. 4*, ed ai tempi d' Innocenzo III,

Vol. VIII.

25

erano in uso presso alcune chiese, sicchè nel Concilio Lateranense IV, celebrato sotto lo stesso Pontefice fu stabilito, che quest' uso particolare di alcune chiese avesse ad essere generale. Il canone del Concilio citato si trova nel *cap. 3, de clandest. Desponsat.* in questi termini: «*Specialem quorumdam locorum consuetudinem ad alia generaliter prorogando, statuimus ut cum matrimonia fuerint contrahenda, in Ecclesia per presbyteros proponantur competenti termino praefinito, ut intra illum qui voluerit, legitimum impedimentum opponat.*» Non derivò dunque dal Tridentino la legge delle tre pubblicazioni o Denunzie, ma ebbe luogo molto prima nella Chiesa e precisamente sul principio del Secolo XIII. Il concilio di Trento non fa che rinnovare il canone antico, nella *sess. 24, de ref. matrim., c. 1*, prescrivendo, «*ut imposterum, antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parrocho tribus continuis diebus festivis in ecclesia inter solemnità publice Denuntietur inter quos matrimonium sit contrahendum.*» Tre volte dunque, ed in tre distinti giorni festivi devono essere fatte le Denunzie prima che si celebri il matrimonio.

Per qual fine poi siano state le pubblicazioni introdotte nelle chiese, sebbene l'abbiamo detto di sopra, nullaoostante aggiungeremo quanto insegnano su questo punto i teologi. Furono, dicono, introdotte primieramente per impedire e togliere di mezzo i matrimoni clandestini; 2. per iscuoprìre, se vi sono gl' impedimenti matrimoniali; 3. per impedire che le persone conjugate prendano altro conjugè; 4. affinchè i figliuoli di famiglia non celebrino le nozze senza il consenso dei loro parenti; 5. acciò i creditori ipotecari, che a cagione del matrimonio potrebbero perdere il diritto di prelazione, provveggano al loro interesse; 6. finalmente affinchè i fedeli ammoniti del futuro matrimonio impetrino colle loro preghiere sopra gli sposi la superna benedizione.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.º

Gaudenzio insegna, che il matrimonio contratto senza che si sieno premesse le pubblicazioni è invalido e nullo. Cercasi se abbia ragione?

Rispondo che no, secondo le leggi della Chiesa. Le denunzie sono necessarie di necessità di ecclesiastico precetto, perchè sono state comandate, come si è detto nel caso precedente e dal Concilio Lateranense IV, e dal Tridentino, ma non sono necessarie di necessità di Sacramento. La ragione è, perchè Gesù Cristo, ch' elevò il matrimonio al grado di Sacramento, non le ha comandate, nè la Chiesa ha stabilito come impedimento dirimente la omissione delle Denunzie, il che avrebbe ella fatto, se fossero necessarie di necessità di Sacramento. Il Tridentino diffatti non le comanda sotto la pena di nullità, anzi vien riferita dal Feuret, nel trattato *de Abusu*, l. 5, c. 2, la seguente decisione della sacra Congregazione: «*Si omittantur Denunciationes, per hoc matrimonium non est irritum, si fuerint servata requisita.*» Veggasi su questo punto anche il Van-Espen, *part. 2, tit. 12, cap. 3, num. 14 et segg.*

Dissi per altro secondo le leggi della Chiesa, nè senza ragione. Imperciocchè negli stati Austriaci le autorità civili non riconoscono quel matrimonio, che fu celebrato senza premettervi una almeno delle pubblicazioni o Denunzie. Ciò consta dal §. 74 del codice universale Austriaco, che corrisponde al §. 51 della Sovrana Patente 20 aprile 1815.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.º

Placido e Adelaide furono congiunti in matrimonio dal parroco, senza che siansi premesse le pubblicazioni, e senza esserne stati regolarmente dispensati. Cercasi se essi ed il parroco abbiano mortalmente peccato?

Non v' ha dubbio, hanno peccato mortalmente perchè hanno violato il precetto di due Concili Lateranense e Tridentino, e perchè hanno esposto il Sacramento a non essere riconosciuto dall' autorità civile con pregiudizio della prole. Si osservi che nella Spagna, come attesta il Navarro, *Man. c. 22, n. 63*, vi sono molti statuti di Vescovi, che fulminano la pena di scomunica da incorrersi, *ipso facto*, contro di quelli che ardiscono di unirsi in matrimonio senza le pubblicazioni. Avrebbero quei Vescovi stabilita una pena sì grave, se in tale violazione di legge non vi fosse colpa mortale? Così anche de-

cise Saut'Antonino, 3. p., t.1, q. 1, c. 16, sebbene abbia fiorito prima del Tridentino, scrivendo: « *Qui ergo clandestine contrahunt, mortaliter peccant, et tale matrimonium dicitur contra interdictum Ecclesiae; quia contra prohibitionem ejus est . . . prohibetur enim, ut matrimonia fiant clam, et sine bannis . . . et sacerdos qui tales conjunctiones inhibere contempserit, vel regularis, qui interesset hujusmodi, punitur.* »

Per quello poi riguarda il parroco, abbiamo nel *cap. ultimo §. fin. de clandestina desponsat.*, stabilita la pena della sospensione dall' ufficio per un triennio da intimarsi a quel sacerdote, che assiste al matrimonio, senza che siano fatte le pubblicazioni: « *Sane si parochialis sacerdos tales conjunctiones prohibere contempserit, aut quilibet etiam regularis, eis praesumpserit interesse, per triennium ab officio suspendatur.* » Nè si dica, che questa pena avea vigore prima del Tridentino. Imperciocchè il Tridentino dichiara espressamente di voler seguire il Concilio Lateranense, dal quale fu stabilita questa pena, ed inoltre quando vengono inflitte diverse pene da più leggi, non s' intende mai, che la posteriore abroghi l' anteriore, se non allora che se ne fa espressa dichiarazione, oppure allora che l' una legge corregge l' altra. Così il Barbosa appoggiato al parere di più Canonisti classici, nell' *Alleg. 32, num. 160*. Quindi è che lo stesso celebre Canonista nella *part. 2, cap. 21, de off. et potest. Parrochi, num. 26* citando il Chamer, il Riccio, il Sanchez, il Bonacina asserisce, che « *parochus praetermissis Denunciationibus matrimonium celebrans, graviter peccabit,* » ove però eccettua il caso d' urgente necessità, nè potesse ricorrere all' ordinario nè potere in altra maniera provvedere all' onore dei congiugandi.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.°

Un parroco commette al suo sagrestano di far le Denunzie dei matrimonii, il quale talvolta le fa nel tempo del vespero ed anche in giorni non festivi, ma bensì di particolar divozione del popolo. Cercasi. 1. Se le pubblicazioni o Denunzie debbano farsi dal solo parroco? 2. Se possano farsi fuori della messa parrocchiale? 3. Se nei giorni non festivi, ma però di concorso di popolo? 4. Se tra una Denunzia e l' altra vi debba essere almeno un giorno di mezzo?

Al 1. risponde il Maschat *lib. 4, tit. 3, de cland. Desponsat., num. 4*, che quantunque il Tridentino abbia decretato, che le pubblicazioni debbano farsi dal proprio parroco; tuttavia non è da intendersi, che sia proibito al parroco il commetterle ad altri. L'espressione *a proprio parocho* dev' intendersi, che le Denunzie devono essere fatte nella parrocchia dei conjugandi, e non in altre chiese, nemmeno di regolari, come ha dichiarato la sacra Congregazione del Concilio nel dì 27 maggio 1617.

Al 2. Opina il Sanchez *disp. 6, num. 9*, che le Denunzie possono farsi validamente fuori della solennità della messa, ed anche fuori della chiesa se vi sia un gran concorso di popolo, ed il luogo sia tale, che possano arrivare a notizia di molti. Ma questa opinione non pare certamente conforme alla legge del Tridentino che prescrive, che le pubblicazioni sieno fatte *inter missarum solemnità*. Non hanno adunque a farsi nè fuori di Chiesa nè dopo la messa solenne, nè ai vesperi, o ad altro uffizio diverso dalla messa, sebbene vi sia un gran concorso di popolo. Anzi riflettendo ai termini del canone Tridentino, che notano doversi fare dal parroco, e fra le solennità della messa, rettamente sostengono non pochi Teologi, che non sieno valide se si fanno in altre messe.

Al 3. Opina il Maschat *lib. 4, tit. 3, de Cland. Despons., num. 3*, che soddisfarebbe al Tridentino prescritto il parroco, che facesse le Denunzie in giorno non festivo qualora vi fosse gran concorso di popolo. Ma quest' opinione parimenti non viene ammessa almeno così assolutamente da tutti i Canonisti, i quali pare che ricerchino che vi debba essere la permissione del Vescovo. « *Et ita*, dice il Barbosa *de Off. et potest. paroch., part. 2, cap. 21, num. 20, sunt faciendae Denuntiationes hujusmodi diebus festis, ut etiam cum Episcopi dispensatione serialibus diebus fieri non possint . . . nisi fuerit dies aliquis non festus, quo ingens hominum multitudo ad ecclesiam accedit*. Diffatti quando il Concilio nota *tribus diebus festis* non si deve intendere, che nel termine festivi siano compresi i giorni di particolare divozione del popolo, ma quelli che sono di precetto.

Al 4. Il Tridentino dice *tribus continuis diebus*. Alcuni hanno inteso, che le Denunzie debbano essere fatte in tre giorni festivi anche

successivi. Non è però questa l'intenzione del Concilio. Con quei termini volle egli prescrivere, che il parroco non lasci passare tra una denunzia e l'altra uno spazio di tempo così lungo, che i parrocchiani non più si ricordino della Denunzia precedentemente fatta, onde non avvenga ch'essi siano più tardi di quel che conviene a manifestare gl'impedimenti che sapessero, e frattanto avesse a celebrarsi il matrimonio. Così tengono il Sanchez, il Possevino, il Coninch ed altri presso il Barbosa nel luogo sopraccitato, *num. 19*. Ma s'è vero che peccerebbe il parroco anche mortalmente lasciando passare più giorni festivi tra una Denunzia e l'altra, come pensa lo stesso Barbosa *de off. et potest. Ep., part. 2, Alleg. 32, num. 13*, dicendo « *unde ratione parvitatis materiae credo parochum non peccare mortaliter si uno vel altero die festo ommittat Denuntiationes, dummodo inter unam, et alteram multos dies festos non interponat:* » non è certamente lodevole se continua le Denunzie in tre giorni di festa, che immediatamente si succedono. Così ritiene il Riccio *in praxi rerum fori Eccles. resol. 224, num. 4*. Quindi è che da varii Concilii nazionali ed in varie diocesi è comandato, che o fra la prima e seconda Denunzia, o fra la seconda e la terza vi sia sempre fra mezzo un giorno intero, il che, ov'è prescritto, ha da osservarsi onninamente, e dove ha luogo una tale prescrizione, che ella si dovesse osservare, quando altri motivi non consigliassero in contrario, e ciò affinchè il popolo potesse con più facilità venir a capo degl'impedimenti che vi fossero, e con più comodità manifestarli al parroco. Veggasi il Cavalieri *in Rituale Rom., cap. 14, num. 2 et 3*. MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.º

Un parroco è solito, nell'avvicinarsi la Pasqua, di far in chiesa le pubblicazioni di quei matrimonii ai quali dev'assistere passato il tempo proibito. Cercasi se lecitamente?

Rispondo che sì. Nella Quaresima, e nell'avvento sono proibite le solennità delle nozze, ma non le Denunzie; così insegnano comunemente i Canonisti, e si appoggiano al decreto della sacra Congregazione dei Vescovi e regolari emanato sotto il dì 18 dicembre 1589,

in questi termini: « *Denuntiationes matrimonii fieri possunt temporibus prohibitis nuptias celebrare.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 6.°

Paolo della parrocchia A vuole sposare Berta della parrocchia B, ma che dimora per qualche tempo dell'anno nella parrocchia C. Cercasi 1. se le Denunzie debbano farsi nelle due parrocchie A e B? 2. Se per conto di Berta debbano anche farsi nella parrocchia C? 3. Come finalmente debba regolarsi il parroco e se la parrocchia di Paolo fosse di altra diocesi.

Al 1. Le Denunzie, come abbiamo detto nei casi precedenti, debbono farsi sempre nella parrocchia dei conjugandi. Ne viene dunque per legittima conseguenza, ch'essendo i conjugandi di diverse parrocchie alle quali appartengono. « *In utraque*, dice il Barbosa *de off. et potest. Episc.*, part. 2, Alleg. 32, num. 9, « *sponsi et sponsae parochia, quando sunt diversarum parochiarum,* » e ne rende eziandio ragione; « *quia illi qui sunt de parochia mulieris fortasse nesciunt impedimentum viri, et e contra.* »

Al 2. Se poi i contraenti hanno avuto più domicili, ossia abbiano abitato ed abitino in più parrocchie, segue il citato Canonista, num. 11, le Denunzie devono farsi in quella parrocchia, nella quale da lungo tempo abitano, e dove hanno il principal domicilio, ovvero in quella, in cui è più verisimile che possano scoprirsi gl'impedimenti, come sarebbe nella parrocchia, nella quale è più antica l'abitazione dei parenti, non però nel luogo, in cui quasi ignoti cominciano ad abitare, perchè in tale circostanza si deve sempre aver riflesso al domicilio più antico. Da questa dottrina mi pare di dover concludere, che quando i contraenti abbiano abitato in più parrocchie per un tempo considerabile, non deve mai tralasciare il parroco di procurare che le Denunzie siano fatte in tutte le parrocchie, nelle quali dimorarono. Chi è diffatti, che possa assicurare il parroco, che i contraenti non abbiano degl'impedimenti negli altri luoghi, in cui ebbero domicilio prima di abitare nella sua parrocchia? Egli che deve assicurarsi della libertà dei conjugandi, è tenuto a far sì, che gli con-

sti nel miglior modo questa loro libertà. Se la sacra Inquisizione, nella sua Istruzione 30 agosto 1670, esige, che gli esteri comprovino colla fede dell' Ordinario, che sono liberi anche allora che dimorano per gli ultimi dieci anni continui entro la diocesi; ne segue, che la dimora avuta in più parrocchie esige che siano fatte le Denunzie in tutte le parrocchie del domicilio avuto. Ora venendo a Berta, se dimora con vero domicilio, per qualche tempo dell'anno in altra parrocchia, io sostengo che anche in questa devono farsi le Denunzie per le ragioni suesposte. Mi conferma nella mia opinione, quanto insegnano su questo punto comunemente i dottori, cioè, che le Denunzie devono essere fatte in più parrocchie nei seguenti casi: 1. Quelle dei figliuoli e delle vedove, che non hanno compito l'anno ventesimo quinto debbono farsi e nella parrocchia del loro domicilio, ed in quella dei loro genitori, o tutori, o curatori. 2. Quelle delle zitelle, anche maggiori di venticinque anni, che sono in monastero, debbono farsi e nella parrocchia del monastero, ed in quella dei genitori. 3. Quelle dei domestici, che han servito in una casa per un anno, debbono farsi nella parrocchia del padrone, e, se non sono altronde noti, anche nel luogo della loro origine ed in quello ove dimorano prima dell'attuale servizio. Chi non vede da ciò, che se Berta ebbe un vero domicilio per qualche tempo dell'anno in altra parrocchia, è necessario che anche in questa si denunzi il suo matrimonio? Non così dovrebbe dirsi se fosse stata di passaggio quando in uno, quando in altro luogo, ovvero si fosse trattenuta per brevissimo tempo.

Al 3. Se la parrocchia di Paolo fosse di altra diocesi, non può il parroco nostro ricevere il consenso di questo matrimonio per devenire alle Denunzie, se prima Paolo non gli produca la fede dell'Ordinario della diocesi, cui appartiene, che attesti non aver egli alcun impedimento canonico in quella diocesi, ossia ch'è libero dagli sponsali e da vincolo matrimoniale, la quale dev'essere poscia vidimata dall'Ordinario del luogo, ove il matrimonio si celebra. Così prescrive la sacra Inquisizione di Roma, nella sua Istruzione succitata, che confermata venne da Clemente X, nella sua Costituzione *Cum alias*. Questa Istruzione si ritrova presso il Monacelli, *Formul. Legal., part. 3, Instruct. 6 in Append.*

MONS. CALCAGNO.

C A S O 7.º

Reginaldo della diocesi di Trento si portò ad abitare in una villa della diocesi di Verona. Non ancora passate quattro settimane si presenta al parroco di questa villa insieme con Paolina, e ricercano ambedue, che riceva il consenso per fare le Denunzie del matrimonio, che vogliono contraere. Cercasi: 1. Se il parroco debba esigere l'attestato di libertà, essendo a piena cognizione, che Reginaldo non ha alcun impegno di sponsali e di matrimonio nella diocesi di Trento. 2. Se avuto l'attestato di libertà possa far a meno d'invitare il parroco del luogo ove dimorò Reginaldo a denunziare un tal matrimonio? 3. Se debba, prima di denunziare il matrimonio, assicurarsi che Reginaldo e Paolina sono sufficientemente istruiti in materia di religione?

Al 1. Il parroco deve esigere da Reginaldo l'attestazione di stato libero. Emanata l'istruzione 30 agosto 1670, dalla suprema Inquisizione di Roma, furono assoggettati varii dubbii alla sacra Congregazione, dalle cui risposte si deduce chiaramente lo scioglimento del proposto quesito, e di altri, che potrebbero muoversi su questo proposito. Il primo di questi dubbii è, se debbasi esigere l'attestazione di stato libero, anche da quelli che sono delle diocesi limitrofe, o se basti per questi la fede delle Denunzie fatte dal parroco, vidimata dall'Ordinario. 2. Se si esiga la stessa attestazione anche per quelli che per la vicinanza di abitazione, sono conosciuti dal parroco, e se bastino anche per questi le Denunzie nella Chiesa del loro estero domicilio. 3. Se parimenti sia necessaria la stessa attestazione per quegli esteri, che nella parrocchia in cui vogliono contrarre matrimonio hanno avuto un domicilio di dieci anni continui. 4. Se finalmente quest'attestazione debba prodursi da quegli esteri che nella parrocchia, in cui sono per incontrar matrimonio restano vedovi, e dopo la vedovanza mantengono in essa un perpetuo domicilio. A questi quattro dubbii rispose la sullodata sacra Congregazione, come può vedersi presso il Monacelli, *Formul. Legale, part. 3, Instruct. 6, in Append.*, che il parroco deve esigere l'attestazione di libertà, che si rilascia dalle curie vescovili, dietro l'esame di testimoni, nè si deve

contentare della fede delle dinunzie fatte rilasciata dal parroco estero, e vidimata dal Vescovo. Da ciò dunque è manifesto, che il parroco diocesano di Verona non può, nè deve far le Denunzie pel matrimonio di Reginaldo con Paolina, se prima non ha l'attestato del Vescovo di Trento, che Reginaldo in quella diocesi non contrasse alcun impegno nè di matrimonio nè di sponsali.

Al 2. Ricevuta dal parroco nostro l'attestazione predetta vista e riconosciuta dal suo Vescovo di Verona, dev' egli poi invitare il parroco della diocesi di Trento, nella cura del quale visse per lo innanzi Reginaldo, a denunziare il matrimonio, ch' intende egli di celebrare con Paolina? Per legge canonica non è tenuto, anzi quando v' ha l'attestazione delle curie ecclesiastiche non hanno più luogo le Denunzie; ma è tenuto a quest' invito per la legge civile tra noi vigente, cioè pel 2. 29, della Sovrana Patente 20 aprile 1815, e ciò perchè Reginaldo nella sua parrocchia non ha un domicilio di sei settimane, ma di quattro, cosicchè protraendo egli per due settimane le Denunzie sarebbe sciolto da quest' obbligo. Ecco l' espressioni della legge: « Se gli sposi, od uno di essi non abbiano ancora dimorato »
 » sei settimane nel distretto parrocchiale, in cui deve contrarsi il ma-
 » trimonio, la Denunzia deve farsi anche nel luogo dell' ultima loro
 » dimora, ove abbiano abitato per un tempo più lungo di quello era
 » determinato, oppure essi devono continuare la dimora per sei set-
 » timane nel luogo dove si trovano, affinchè la Denunzia ivi fatta
 » sia sufficiente. »

Al 3. Che il parroco finalmente prima di denunziare il matrimonio debba assicurarsi, che gli sposi siano sufficientemente istruiti nella dottrina Cristiana, non v' ha alcun dubbio, insegnandolo comunemente tanto i Teologi che i Canonisti. Quello ch' è difficile a decidersi si è, quando il parroco non debba procedere per motivo dell' inscienza dei conjugandi. Il Ledesma, *dub. 11*, ed il Vega, *in sum. lib. 3, casu 214*, pretendono, che quando vi sia una grande ignoranza non debba assolutamente il parroco fare alcuna delle Denunzie, finchè i contraenti non si siano istruiti, eccettuato il caso, che fossero d'ingegno così tardo, che fossero affatto incapaci di apprendere ciò ch' è necessario. Ma la santa Congregazione dei Vescovi e Regolari,

giudicò nel dì 6 marzo 1588, che non si possa assolutamente proibire il matrimonio ai rozzi, che non si vogliono istruire, e che solo si possano esortare ed ammonire, affinchè procurino d' istruirsi. Che dunque si deve fare allora che i contraenti volessero unirsi in matrimonio, e non sapessero nemmeno il *Pater*, l'*Ave*, il *Credo*, il *Decalogo*? Dirò quello che col Sanchez e col Riccio insegna il Barbosa, *de off. et potest. Paroch., part. 2, cup. 21, num. 3*. Ecco le sue parole: « *Absolute tamen, et per longum tempus, aut ubi sponsi instarent, non licet matrimonium detinere, donec dictam christianam doctrinam contrahentes didicerint; sed expedit suaviter, et absque violentia ad breve tempus impedire, ut sic doctrinae addiscendae curam habeant.* » Questo è dunque quanto deve fare il nostro parroco nel caso che Reginaldo e Paolina fossero rozzi nelle materie di fede.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 8.°

Enrico pellegrino si fermò per circa due mesi, nella parrocchia di Livio parroco, e volendosi sposare con Tecla, chiese che il parroco facesse le Denunzie. Cercasi se il parroco senza più possa passare alle Denunzie?

Rispondo che no. Trattandosi di Enrico pellegrino, ch'è lo stesso che vago senza fermo domicilio, non può il parroco denunziare il matrimonio se prima Enrico non ha ottenuto l'attestazione di libertà da varii Ordinarii, nella cui giurisdizione trasse sua vita, presso ai quali deve provare con testimonianze; e nel caso queste non facciano piena prova, anche col suo giuramento suppletorio, ch'egli non ha giammai contratto matrimonio nè altri impegni offendenti la sua libertà con qual si sia persona, e non abbia inoltre impetrato dall'Ordinario del luogo la licenza, colla quale il parroco possa ricevere il consenso. Così ha stabilito la suprema Inquisizione di Roma, nella sua Istruzione 30 agosto 1675, in fine della quale proibisce ai Vescovi l'accordare licenza di matrimonio ai vaghi, quando non abbiano queste attestazioni: « *Si contrahentes sunt vagi, non procedatur ad licentiam contrahendi, nisi doceant per fides Ordinariorum suorum esse liberos.* » Livio dunque rimetterà Enrico al suo Ordinario, con tutte le

attestazioni ottenute per avere la prescritta licenza di passare alle Denunzie. Che se Enrico non avesse avuto giammai domicilio in alcun luogo, e, per conseguenza, gli riuscisse difficile il poter munirsi delle attestazioni richieste; egli in tal caso potrà ottenere dall' Ordinario del luogo, che siano esaminate persone istruite della sua vita per rilevare la libertà del suo stato in ordine al matrimonio che vuol contrarre, e risultando con piena prova ch' è libero, l' Ordinario gli rilascerà la licenza suespressa, come pure gliela rilascerà dietro il suo giuramento suppletorio, allorchè dalle testimonianze non avrà a constare pienamente la libera sua condizione.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 9.°

Giovita ed Anna partirono dalla diocesi di Udine in età di anni otto, e vennero in una parrocchia della diocesi di Treviso. Cercasi se volendo questi unirsi in matrimonio, possa il parroco far le Denunzie senza l'attestazione dell' Ordinario di Udine, che in quella diocesi non hanno contratto verun impegno?

Rispondo affermativamente, perchè dalla diocesi di Udine sono partiti in età, nella quale erano incapaci a contrarre. Così rispose la Sacra Congregazione ad un simile dubbio proposto, come può vedersi presso il Monacelli *Form. legal., part. 3 Apend., Instruct. 6*. Ecco il dubbio, e la risposta: « *An easdem teneantur facere probationes ii, qui ante aetatem nubilem a propria diaecesi discedentes ad aliam se contulerunt, et in ea postmodum habitaverunt. Non tenentur, quia non fuerunt extra diaecesim tempore habili ad contrahendum.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 10.°

Pantaleone e Cecilia procurarono che si facessero le Denunzie del matrimonio che desiderano d'insieme contrarre. Appena terminate le Denunzie, Pantaleone è costretto a partire, nè ritorna se non dopo tre mesi. Cercasi se il parroco possa assistere a questo matrimonio senza premettere di nuovo le Denunzie.

Rispondo negativamente. Abbiamo nel Rituale Romano: « *Si vero infra duos menses post factas Denuntiationes matrimonium non contrahatur; Denuntiationes repetantur, nisi aliter Episcopo videatur.* » Essendo dunque passati più di due mesi dall'ultima Denunzia fatta pel matrimonio di Pantaleone e Cecilia, non può il parroco assistervi, se non premette nuovamente le pubblicazioni, oppure se non ne ottiene la dispensa dal Vescovo.

Questa legge del Rituale è conforme al prescritto dalla legge civile, sicchè il parroco dei predetti conjugandi sia tenuto anche per questa parte a ripetere le Denunzie? Anche la legge civile esige, che si ripetano le pubblicazioni allora che il matrimonio non segue dopo la terza Denunzia, ma esige che la ripetizione si faccia allora che siano passati sei mesi dall'ultima Denunzia, come può vedersi nel §. 30 della sovrana patente austriaca 20 aprile 1815.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 11.°

Biagio parroco, avendo in un giorno di domenica fatta la terza pubblicazione pel matrimonio di due suoi parrocchiani, nè essendogli stato denunziato veruno impedimento, assistè alle nozze dei medesimi nella stessa domenica. Cercasi se abbia operato lecitamente?

Quando Biagio non aveva un motivo giustissimo di assistere con tanta sollecitudine al matrimonio de' suoi parrocchiani, e non aveva inoltre, secondo alcuni Teologi, la licenza del Vescovo, operò illecitamente. Così insegnano comunemente i Dottori, fra i quali il Barbosa, che nella *part. 2, cap. 21, num. 24, de off. et potest. parochi* scrive: « *Neque vero statim atque Denuntiationes tres factae erunt, nisi temporis angustiis prematur, sive instantis Adventus tempore sive Quadragesimae ad matrimonii celebrationem parochus procedere debet, sed TRIUM vel DUORUM saltem dierum spatium interjicere, ut liceat unicuique de impedimentis cogitare, eaque aperire.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 12.

Cercasi quali cose debba il parroco aver in vista nel ricevere il consenso dei conjugandi, ed in qual modo debba fare le Denunzie?

Più cose deve avere in vista il parroco nel ricevere il consenso dei conjugandi. Primieramente non ha mai a fare le Denunzie pei figliuoli di famiglia e minori, se prima non gli consti dell'assenso dei loro parenti. Quantunque la Chiesa ritenga per valido il matrimonio dei figliuoli maggiori di anni quattordici, e delle figlie maggiori di anni dodici contratto senza l'assenso dei loro padri, tuttavia lo ha sempre detestato, come può vedersi nella *sess. 24, de Reform. Matrim., cap. 1*, del Tridentino Concilio. La legge civile poi non riconosce per valido il matrimonio contratto senza quest'assenso dei minori di anni ventiquattro, ed esige, che se il padre è morto od incapace di rappresentare i figli, v'abbia ad essere la dichiarazione del tutore o curatore ordinario, ed anche il consenso del giudice (*codice austriaco* §. 49, 50). 2. Non faccia mai le Denunzie se non ad istanza degli sposi medesimi, e non già a sollecitazione d'estere persone, le quali, quantunque la facciano in nome degli stessi sposi, tuttavia possono avere in ciò dei torti fini. 3. Ricerchi agli sposi medesimi la fede del loro battesimo, e se fossero vedovi la fede della morte della loro sposa, e se fossero esteri, la fede di stato libero rilasciata dalla Curia, cui appartenevano, oppure un di essi appartiene, riconosciuta dal suo Ordinario. 4. Li ricerchi ancora se liberamente vi acconsentono, se sieno impediti da verun vincolo di cognazione spirituale o carnale, se abbiano giammai fatto promessa di matrimonio ad altre persone, se sieno sufficientemente istruiti nei misteri della fede, e se abbiano adempiuto il precetto pasquale. 5. Nel caso che lo sposo appartenesse alla milizia, deve guardarsi dal ricevere il consenso, se lo sposo stesso non gli presenti la permissione in iscritto del suo reggimento o corpo, ossia in una parola de' suoi superiori, voluto dalla legge civile, come vuole il §. 34, del codice austriaco. 6. Scritte nel libro apposito le Denunzie, se lo sposo fosse di altra parrocchia deve invitare il parroco di quella parrocchia a fare contemporaneamente

le Denunzie nella sua chiesa. 7. S' è stata concessa, o spero che sarà concessa la dispensa di una o di due Denunzie, non manchi di ammonire quei, che sanno cose da manifestarsi ad affrettarsi a manifestarle. 8. Se per altra via, che per quella della sacramental confessione, venisse a scoprire che vi fosse qualche impedimento, e specialmente se questo fosse dirimente, deve avvertirne lo sposo, sebbene questi invincibilmente lo ignori, e mostri eziandio poca speranza di sotto-mettersi, di riconoscersi impedito. E molto più deve farlo se l'ignoranza dello sposo fosse vincibile, ovvero avesse soltanto qualche scrupolo intorno all'impedimento.

Ma in qual modo si debbono fare le Denunzie? Il metodo o forma delle Denunzie può trarsi facilmente dal Rituale Romano aggiungendovi quelle piccole cose che ricerca la legge civile. Nelle Denunzie pertanto si devono esprimere il nome, cognome, condizione o professione dei contraenti, la parrocchia in cui sono nati, e quella del loro actual domicilio, la loro età, ed il nome dei loro genitori, dichiarando se sono vivi o morti. Se trattasi di una vedova, deve spiegarsi ch'è vedova, ed il nome del defunto suo marito. Se l'uno dei contraenti è spurio, ciò deve tacersi, e sopprimere d'entrambi il nome paterno, sebbene notato nei Registri. Inoltre in ogni Denunzia è prescritto che si debba spiegare se sia la prima, o la seconda, ovvero la terza, ammonendo in ciascuna volta il popolo di notificare quegli impedimenti che sapesse esistere, e pei quali gli sposi non potessero se non invalidamente, oppur anche illecitamente celebrare le nozze.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 13.°

Annio sentendo le Denunzie che si facevano pel matrimonio di Giulio con Flavia gli risovviene, che esiste un impedimento, pel quale non possono celebrare le nozze. Cercasi 1. Se sia tenuto sotto grave peccato a rivelarlo? 2. A chi debba scoprire l'impedimento?

Al 1. Non v' ha nessuno che sia esente dal rivelare l'impedimento a sè noto, e non solo s'è dirimente, ma se anche fosse impediante. La ragione è, affinchè non venga profanato il sacramento, e non sia peccaminoso l'uso del matrimonio. È dunque Annio tenuto a manife-

stare l'impedimento che hanno Giulio e Flavia ad unirsi insieme in matrimonio. Tanto è poi grave quest'obbligo, quanto che da esso dipende la salute dell'anime, la quiete delle famiglie, la tranquillità della repubblica, e l'onore, ed il decoro del Sacramento; ond'è, che gravissimi Autori sostengono, che Annio non sia esente dal manifestare l'impedimento anche allora che lo sapesse sotto segreto naturale confermato da giuramento.

Ma e non sarebbe qualche caso, in cui Annio potesse non essere obbligato a questa manifestazione? Se l'equità naturale esige, che non si abbia ad impedire il male del prossimo allora che n'è per seguire un detrimento grave od eguale proprio ad altrui, la stessa equità esige che non sia tenuto Annio a manifestare l'impedimento quando da questa manifestazione ne seguisse un male grave a lui stesso od al prossimo. Sarebbe quindi esente da questo obbligo, se fosse il confessore, perchè, come insegua S. Tommaso, *il vincolo stesso del sacramento della Penitenza è maggiore, e più stretto di qualsivoglia altro precetto*. Lo sarebbe secondariamente se a lui le persone fossero ricorse come a dottore, a parroco, ad avvocato per consiglio e direzione, e così se fosse medico e chirurgo, e sapesse l'impedimento per cognizioni acquistate nell'esercizio della professione, e ciò perchè violando questi la fede, ne verrebbe, che lo stato avrebbe a soffrire un grandissimo sconcerto, resterebbe chiuso l'adito ai consigli, ognuno opererebbe a capriccio, giacchè nessuno avrebbe mai più coraggio di ricorrere ai dotti ed ai periti per consiglio e rimedio, non essendovi allora mai più chi si potesse consultare con sicurezza. Lo sarebbe finalmente se quest'impedimento nascesse dalla copula da esso avuta con Flavia, essendo fratello di Giulio, perchè non potrebbe palesarlo senza la propria infamia o senza grave danno. In tale caso però sarebbe Flavia stessa tenuta ad impetrarne la dispensa, ed a tralasciare di unirsi in matrimonio.

Al 2. Dunque a chi dovrà Annio palesare l'impedimento? Se l'impedimento di sua natura è pubblico, p. e. di cognazione, di affinità Annio può scoprirlo agli sposi, od ai loro parenti. Se poi gli sposi a fronte della notizia dell'impedimento persistessero nel voler contrarre insieme il matrimonio senza chiedere la dispensa dall'impedi-

mento, allora Annio è tenuto a manifestarlo al parroco, e se ciò non bastasse deve deferirlo al Vescovo. Ma se l'impedimento è di sua natura occulto, p. e. l'impedimento *criminis*, oppure di affinità *ex copula illicita*, ec. pare in questo caso, che sia più consono alle leggi della carità, ed all'ordine della fraterna correzione, che debba Annio ammonirne gli sposi, affinchè non procedano ad un matrimonio, che non possono se non illecitamente od anche invalidamente contrarre, od affinchè si procurino la relativa dispensa. Avverrà forse, come bene spesso succede, che gli sposi non avranno a far conto di tali avvisi, ed in questo caso Annio deve ricorrere al parroco. Anzi sospettando anche solo, che gli sposi non ascoltino le sue ammonizioni potrà immediatamente ricorrere al parroco, onde impedire nella possibile miglior maniera il male imminente. Così insegnano comunemente gli Autori.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 14.°

Tommaso e Perpetua sono per unirsi in matrimonio, ma non vorrebbero, che fossero fatte in chiesa le Denunzie. Cercasi: 1. Se possa concedersi la dispensa dalle Denunzie? 2. Da chi questa dispensa possa accordarsi? 3. Da chi possa parimenti accordarsi nel caso che gli sposi sieno di due diocesi? 4. Se per ottenere questa dispensa sia necessaria alcuna causa giusta, e quali sieno queste cause?

Al 1. Che possa darsi la dispensa anche da tutte e tre le Denunzie, egli è chiaro da ciò, ch'essendo di diritto positivo ecclesiastico, e non di necessità di Sacramento possono rimettersi, come può essere rilassata qualunque legge positiva umana, quando vi siano delle cause giuste. Anzi una tale dispensa viene anche ammessa dal Tridentino, *sess. 24, cap. 1.*

Al 2. Secondo il diritto antico il Vescovo non poteva dispensare dalle Denunzie, ch'erano prescritte dal generale Concilio Lateranense, come si raccoglie dal *cap. Cum inhibitio De clandest. despons.*, eccettuato il caso di urgente necessità secondo il Sanchez, *lib. 3, de matrim., disp. 7, num. 1*, oppure allora che per legittima consuetudine tollerata dal Sommo Pontefice, fosse stata introdotta una tale di-

spensa nella Chiesa. Il Concilio Tridentino poi nella sopraccitata, *sess. 24, cap. 1*, ha rimesso tale dispensa alla prudenza ed al giudizio dell' Ordinario. Ne viene dunque, che in presente il Vescovo, o il di lui vicario generale (quando non gli sia stata limitata questa facoltà) ed il vicario capitolare in sede vacante possono rimettere le denunzie anche tutte e tre. Inoltre possono dispensare i prelati e gli abbati, che hanno una giurisdizione quasi vescovile per rapporto ai matrimonj dei loro sudditi, come prova il Barbosa *de off. et potest. Episc., part. 2, Alleg. 33, num. 30 et seqq.* Non possono finalmente dispensare i parrochi nemmen in caso di necessità, come col Sanchez, col Coninch, e coll' Alzedo insegna lo stesso Barbosa nel luogo citato, *num. 33*. « *Parochus neque instante necessitate, neque etiamsi interveniat justa causa, dispensare valet in denuntiationibus.* » E dicendo il Tridentino la parola *Ordinario* ne viene da notarsi, che l' Arcivescovo o metropolita non può usare di una tale facoltà coi sudditi de' suoi suffraganei, se non nel caso di appellazione, non avendo alcuna giurisdizione in essi, come consta dal *cap. pastoralis de Offic. Ordinar.*, e come insegna il Molina, *diss. 11, num. 86*.

Al 3. Vi sono dei Teologi, i quali sostengono, che quando gli sposi sono di diversa diocesi, devono ambedue gli Ordinarij, e non un solo concedere la dispensa delle Denunzie. Ritiene pel contrario il Sanchez *disp. 7, num. 7*, che basta impetrarla da un solo Ordinario, perchè come egli dice, siccome e l'uno e l'altro può validamente congiungere ambedue gli sposi in matrimonio, così e l'uno e l'altro può dispensarli dalle Denunzie. Il Bonacina, *quaest. 2, punct. 6, num. 7, versic. sed modo* si accorda col Sanchez, ma vuole, che tale dispensa debba partire da quello fra i due Ordinarij, nella cui giurisdizione si celebra il matrimonio. L' opinione del Bonacina mi pare assolutamente che sia da seguirsi. Infatti quand' è prescritto, che l'estero debba produrre al parroco, presso cui si sposa, la fede di libertà rilasciata dal suo Ordinario, cosicchè secondo la legge canonica non è necessario, che si facciano le Denunzie nella parrocchia cui appartiene; egli è fuor di dubbio, che per conto del di lui matrimonio l' Ordinario estero non ha più alcuna ingerenza, nè quindi ha a dispensarlo dalle Denunzie; laddove l' Ordinario, in cui il ma-

trimonio si celebra, deve volere, che si facciano le denunzie, e per conseguenza può anche dispensarle.

Al 4. Insegnano comunemente i Canonisti, che l'Ordinario non può dispensare dalle Denunzie senza una giusta causa. Anzi il Sanchez medesimo, che non è Teologo molto rigido, non ha dubitato di asserire, nel *lib. 3, disp. 8, num. 1*, che « *lethaliter delinquit Episcopus sine legitima causa dispensans, quia materia est gravis.* » Nè senza ragione, poichè la dispensa senza giusta causa non è una dispensa, ma bensì una disposizione ed una temeraria violazion della legge.

Ma quali sono poi quelle cause giuste, per le quali l'Ordinario può accordare la dispensa dalle Denunzie? Sebbene il Concilio di Trento non faccia menzione fuorchè del sospetto di un malizioso impedimento; tuttavia quasi tutti i Teologi, che scrissero dopo il lodato Concilio, ammettono altre legittime cause, che si riducono a tre classi, cioè di utilità, di necessità, e di personale prerogativa.

Vi sono dei Teologi, i quali insegnano, che per motivo di utilità possa l'Ordinario dispensare dalle Denunzie allorchè negli sposi vi sia una grande disparità o di età o di condizione, come appunto sarebbe se un uomo vecchio prendesse una giovane, od un nobile una plebea; ma i più sani Canonisti e Teologi pensano diversamente, nè credono, che questa sia una causa giusta per tale dispensa. Diffatti qual ragione v' ha mai di dispensarli? Forse perchè si vergognano di celebrare con tale disparità il matrimonio? Se questo rossore loro venisse totalmente risparmiato coll'omettere le Denunzie, potrebbe anche dirsi causa giusta di dispensarneli; ma il fatto è, che presto o tardi devono averlo, perchè il matrimonio non può stare celato. Pel capo di utilità può l'Ordinario concedere questa dispensa: 1. Quando moralmente si teme, che uno degli sposi possa venire ritirato da un matrimonio, che si crede cristianamente utile, come sarebbe se uno sposo potesse venir dissuaso dal prender quella che ha o deflorato o infamato, oppure quella che ha scelto il padre prudente, che sta per morire. 2. Quando v' ha il pericolo imminente di peccato fra gli sposi, che per certe circostanze si praticano con frequenza, oppure si temono delle discordie fra le famiglie. 3. Quando urge il tempo di un viaggio o dello sposo o del padre, e viaggio, che

non può differirsi. 4. Quando v'è pericolo di scandalo, o di grave danno ne' beni di fortuna, di corpo, di anima e di fama. 5. Finalmente quando v'ha da temere, che o lo sposo o la sposa cangi parere, poichè in tal caso è cosa assai utile ad entrambi il congiungersi quanto prima. Si noti per altro, che questo timore non dev'essere un timore leggiero e rimoto, ma un timor fondato grave ed imminente, altrimenti vi sarebbe sempre luogo a dispensa, poichè vi è sempre da temere di cangiamento per l'incostanza, che trovasi quasi sempre e negli uomini, e particolarmente nelle donne.

Per necessità ha luogo la dispensa: 1. Quando senza una tale dispensa non possa evitarsi uno scandalo, il che avviene quando che gli sposi vivono in concubinato, e sono tenuti per conjugati, oppure allora che per un impedimento dirimente occulto si scopre che il matrimonio pubblicamente celebrato è invalido. 2. Quando col matrimonio sollecito si toglie il peccato, come sarebbe se due persone vivessero in concubinato, e si teme, che prorogando l'unione conjugale n'avvenga, che gli sposi continuino a peccare. 3. Quando chi trovasi in punto di morte vuole sposare la concubina o per legittimare la prole, o non essendovi prole, perchè ha tale propensione verso di essa, che se la discaccia si teme della salute del suo corpo, e se la tiene in casa si teme di quella dell'anima sua.

Per prerogativa finalmente convengono i Teologi, che possa accordarsi la dispensa ai nobili di prima sfera. Diffatti se si parla di principi, la cosa non ammette alcun dubbio, perchè tale è la consuetudine, e perchè i loro impedimenti, se ne hanno, da nessuno s'ignorano. Riguardo poi agli altri nobili non si deve estendere tanto per questo titolo la dispensa, perchè in essi gl'impedimenti non sono così conosciuti, come lo sono nei principi. Veggasi su questo quanto si ha detto dal Barbosa. *de offic. et potest. Episcopi, Alleg. 32.*

MONS. CALCAGNO.

C A S O 15.°

Un parroco di quei luoghi, ove le Denunzie sono prescritte anche dall'autorità civile ha due conjugandi, che sono creduti maritati, e quindi chiedendo d'incontrar matrimonio, si trova nella necessità

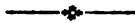
di domandar la dispensa dalle Denunzie. Basterà ch' egli la ottenga dall' Ordinario ?

Rispondo che no, ma dovrà egli inoltre otternerla dall' autorità civile, quando questa nel prescrivere le Denunzie si sia riservata la facoltà di dispensare. Così è diffatti in queste nostre provincie, nelle quali vive la seguente Sovrana disposizione, portata dal Codice civile 2. 85 e 86, cioè: « Nei luoghi ove non risiede il governo, sono » autorizzati gli uffizii del Circolo a dispensare per motivi gravi dalla » seconda, e terza pubblicazione. In circostanze urgenti può essere » accordata la totale dispensa dalla Denunzia dal governo, o dall' uffizio del Circolo. » Ne viene dunque, che i contraenti devono avere, oltre la dispensa ecclesiastica, anche la civile. Il nostro parroco dovrà perciò esporre il caso all' Ordinario, il quale lo presenterà all' autorità competente, che, trovando ragionevole anzi opportuna l'unione, abbasserà il rescritto di dispensa. Nè si dica, che di tal guisa vengono esposti gli sposi. Imperciocchè il parroco può fare l'istanza tacendo il nome dei conjugandi, e senza il loro nome otterrà ciò che gli sarà necessario.

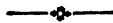
Mons. CALCAGNO.

DEPOSITARIO E DEPOSITO

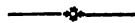
Tanto pel Dottrinale, quanto pella Pratica *Ved.* CONTRATTI.



DEPOSIZIONE. *Ved.* DEGRADAZIONE.



DERISIONE



La Derisione è un peccato di lingua, per cui colle parole si fa arrossire il prossimo, per il timore di disonore. Ma ascoltiamo S. Tommaso, il quale nella 2, 2, *quaest.* 75, *art.* 1, ci dà una giusta

idea della Derisione, e ci assegna pure sapientemente, al suo solito, la differenza di questo dagli altri peccati di lingua. « I peccati di lingua devonsi pesare a norma dell' intenzione di chi proferisce le parole, dice il Santo Dottore, e quindi a misura della diversa intenzione di chi parla contro il prossimo, hanno a distinguersi tal sorta di peccati. Ora siccome chi parla al prossimo contumeliosamente intende deprimerlo col disonorarlo, ed il detrattore diminuire la di lui fama, ed il sussurante rompere l' amicizia ; così pure il derisore intende far arrossire la persona, che deride. E conciossiachè, questo fine è distinto dal fine degli altri peccati, distinguersi anche conseguentemente il peccato di Derisione dagli anzidetti peccati. »

Ma che peccato è la Derisione? Esamina questo punto il Santo Dottore nell' *art. 2*, ove ricerca, se la Derisione esser possa peccato mortale : e risponde che se si riguardi la cosa in sè stessa, non è la Derisione che peccato veniale, perchè la Derisione non è che un difetto leggiero o creduto leggiero; mentre dello scherzo e del riso non possono essere materia i mali gravi, i quali piuttosto eccitano la compassione, o se vengano al prossimo rimproverati, costituiscono la contumelia e l' improprio. Ma se si consideri in ordine alla persona che viene posta in Derisione, se questa è tale, che meriti grande rispetto e riverenza, la Derisione, dice il Santo Dottore, è peccato mortale; perchè certamente colla Derisione viene gravemente avvilita, dispregiata e vilipesa. Anzi, soggiunge che la Derisione in tal caso è un peccato più grave della contumelia medesima; perchè in questa si rimprovera bensì al prossimo il difetto, ma seriamente, laddove nella Derisione alla contumelia ossia al rimprovero si aggiunge lo scherzo ed il riso; il che ridonda in maggior disonore, dispregio ed avvilitamento della persona derisa : e termina col dire, che questo peccato è tanto più grave quanto è maggior la riverenza dovuta alla persona, che viene derisa. Quindi è una gravissima empictà, soggiunge il Santo, il mettere in Derisione Dio e le cose sacre ; in secondo luogo i parenti, ed in terzo luogo i giusti ed i coltivatori della pietà, perchè a cagione di tali Derisioni, vengon allontanati dallo studio delle virtù, e la buona gente impedita dal far del bene.

DESIDERIO

Ogni Desiderio di una cosa o di una azione cattiva anche inefficace è illecito, siccome proibito dal precetto: « *Non concupisces* » secondo il senso della Chiesa, ed ha una malizia mortale e veniale, e della specie medesima cui appartiene la cosa o l'azione: come apparisce dal *Salmo 15*. « *Abominatio Domini cogitationes malae*; » dal *Salmo 10*. « *Qui diligit iniquitatem odit animam suam, etc.* » Ciò che generalmente ed indefinitamente fu detto, deve intendersi di ogni affetto anche inefficace, tendendo anche questo al suo obbietto. Poichè turpe cosa ed inonesta si è il volere e desiderare in qualunque modo alcun che di turpe ed illecito.

Quindi il desiderio sebbene inefficace di uccidere, di fornicare, ec., è un peccato mortale d'ingiustizia, di lussuria, ec. Il Desiderio poi lieve di nuocere al prossimo è colpa veniale. Imperciocchè ogni atto interno assume la malizia e la specie dall'atto esterno come obbietto.

DETRAZIONE

1. La Detrazione, peccato facile a commettersi, difficile ad emendarsi, assai comune fra gli uomini, e quasi universale, viene da San Tommaso, nella *2, 2, q. 73, art. 1*, definito una denigrazione dell'altrui fama fatta colle parole, « *denigratio alienae famae per verba.* » Colla detrazione adunque si offende, si denigra, si oscura l'altrui buon nome e buona fama, bene prezioso e caro a tutti, bene più nobile e più pregievole delle ricchezze ed altri beni temporali: « *Melius est, nomen bonum, quam divitiae multae*; *Prov. 22.* » Quindi con ogni ragione il santo Dottore all' *art. 2*, insegna essere la Detrazione di sua natura e di suo genere peccato mortale; perchè il detrattore priva ingiustamente il suo prossimo di un bene sommamente prezioso, e di

cui l' uomo debb' essere più geloso ed aver più cura, che di un tesoro. « *Curam habe, così nell' Ecclesiast. 41, 15, de bono nomine : hoc enim magis permanebit tibi, quam mille thesauri magni et pretiosi.* » Può darsi nondimeno, che nella Detrazione o si pecchi sol leggiermente, o non si pecchi per verun modo, come si dirà in seguito.

2. In molte e varie maniere può farsi la Detrazione, le quali riduconsi comunemente alle otto comprese nei seguenti versi :

Imponens, augens, manifestans, in mala vertens.

Qui negat, aut reticet, minuit, laudatve remisit.

S. Tommaso 2, 2, q. 73, art. 1 al 3 dice, che si detrae talvolta direttamente, e talvolta indirettamente. « **Direttamente in quattro maniere: 1. Quando s' impone al prossimo un falso delitto; 2. Quando s' ingrandisce l' altrui peccato; 3. Quando si rivela un delitto occulto; 4. Quando ciocchè è bene si dice fatto con intenzione malvagia.** Indirettamente poi o col negare il bene altrui, o col tacerlo maliziosamente, o col diminuirlo. » Ed in questo ultimo modo, che è il settimo, l' ottavo pure si comprende del lodare freddamente; poichè talvolta è più male il lodare con freddezza di quello lo sia il vituperare con libertà.

Primamente adunque il prossimo s' infama, e commettesi il peccato di Detrazione, a lui imponendo un falso delitto; e questa specie di Detrazione è sopra tutte pessima e gravissima, ed appellasi calunnia. 2. Si pecca di Detrazione, quando s' ingrandisce l' altrui peccato; poichè questo accrescimento o ingrandimento è ancor esso una calunnia inquanto impone al prossimo il falso. 3. Commettesi la Detrazione, quando si rivela il delitto altrui occulto. 4. Se ciocchè è buono o indifferente viene tradotto come male, o come fatto con intenzione mala e perversa. Queste quattro maniere di Detrazione offendono direttamente e lacerano la fama altrui. Indirettamente poi si fa onta all' altrui fama negando il bene del prossimo; o tacendolo maliziosamente, mentre cioè si prevede che il proprio silenzio è per ridondare in conferma della Detrazione; o quando narrasi il bene diminuendolo, o finalmente lodando il prossimo freddamente, allorchè

questa scaltra lode ridonda in di lui detrimento. Tutte queste maniere sono della medesima specie, benchè l'una, secondo la varietà e diversità delle circostanze, sia più grave dell'altra.

3. Il peccato di Detrazione, che di suo genere è mortale, può, come insegna S. Tommaso nella 2, 2, q. 73, art. 2, non essere talvolta che puramente veniale, oppur anche nessun peccato. È per verità cosa assai difficile lo stabilire, quando o non sia che colpa veniale, o giunga a peccato mortale, mentre ciò dipende da particolari circostanze e della persona che parla, e di quella, di cui si parla, di ciò, di che si parla, di tempo, di luogo, e d'altre siffatte cose; ma pure s'ingegneremo qui di dare qualche norma, onde conoscere in pratica, quando la Detrazione sia o non sia peccato mortale.

4. E primamente, parlando in generale, la narrazione dei peccati altrui veniali è di suo genere veniale, e dei mortali mortale. Ma non di rado avviene tutto l'opposto a cagione di particolari circostanze. Spieghiamoci con chiarezza. I peccati veniali e leggieri da sè tali non sono, che offendano l'altrui buona fama ed estimazione; giacchè niuno v'ha, che vada esente da tal fatta di colpe; e per lo contrario i peccati mortali e gravi rappresentano un uomo malvagio, e quindi offendono e diminuiscono non lievemente il buon nome altrui: e quindi diciamo, che dei primi la narrazione è di suo genere veniale, e mortale dei secondi. Ma che? Talvolta, e non di rado, a cagione delle particolari circostanze, la cosa va al rovescio. Il dire di un giovinastro che è lascivo, portato per le femmine e simili cose, spesse fiate non è Detrazione almeno gravemente peccaminosa, siccome quella che non lacera la fama altrui; mentre giovani di tal fatta tant'è lontano che credansi disonorati da tali cose, che se ne gloriano, e se ne vantano: ed è lo stesso di chi dicesse d'un parassito, che è un mangione, un goloso, e simili cose. Per opposto il raccontare anche un peccato leggiero contro la pudicizia d'una donzella o altra donna onestissima, può essere peccato mortale: e così pure, sebbene la bugia sia peccato veniale, sarà però per lo più Detrazione mortale il dire d'un prelado, e d'un religioso probò che è un bugiardo, un astuto, un furbo; il che può molto scemare della loro fama e riputazione.

5. Fra le varie maniere di dir male del prossimo, una delle più perniciose si è quella per altro assai comune e consueta, di confusamente indicar più cose e gravi cose, senza dir nulla in particolare, colla qual maniera di dire si fanno piaghe più profonde, che se si raccontasse qualche peccato particolare. Ecco come si dice: « Se io parlassi del tale ciocchè so: so molte cose, e molte ne potrei dire, ma voglio tacere. Colui, colei sa molto bene ciocchè io so, e non dico. Innanzi a me ammutirebbe per il rossore. » Queste scaltre formole d' infamare altrui sono maligne e perniciosissime. Il detrattore, che ne fa uso, pecca gravemente, ed è tenuto alla restituzione. Tali sono pure a un di presso quelle per cui i detrattori dicono d' aver udito di questo, di quella il tal delitto. Io nol credo, soggiungon poi. Riferisco ciocchè ho udito colle mie orecchie; ma ne lascio la verità presso gli autori. Oppure dicono di saper cose del tale o della tale, che non son da dirsi, cc. L' insigne Teologo Domenico Soto nel *lib. 5, q. 5, art. 5*, dice, che ciò è un modo insieme scaltro e pestilente di mormorare; poichè quei che così parlano studiansi di occultare il veleno della Detrazione per ferire il prossimo a man salva e più sicuramente. Certamente il riferire d' altra persona delitti gravissimi ed occulti anche soltanto come uditi senza aggiugnervi verun peso, come sarebbe di eresia, di sodomia, di furto, di perfidia, è peccato mortale; perchè si pregiudica gravemente all' altrui fama e riputazione.

6. Ma potrassi almeno palesare un occulto altrui delitto a denigrarne la buona fama, ad una sola persona savia e prudente senza niuna giusta ragione con patto d' un rigoroso impenetrabile segreto. Alcuni Teologi rispondono che sì, perchè, dicono, essendo la buona fama una pubblica persuasione della probità altrui, la sola pubblica diffamazione a questa buona fama si oppone, e non già il palesamento segretissimo d' un altrui delitto fatto ad un uom solo saggio e prudente, per nulla o quasi nulla pregiudicato rimane l' altrui buon nome. Così egli. Ma S. Tommaso nella *2, 2, q. 75, art. 1, al 2*, insegna chiaramente il contrario, dicendo: « *Etiamsi uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus, non in toto, sed in parte.* » In queste poche parole ha compreso il S. Dottore tutta la forza della

ragione della negativa sentenza. Chi presso alla moltitudine manifesta il segreto altrui delitto, infama il prossimo pubblicamente; e quindi la fama altrui tutta ed intera denigra e corrompe: chi poi ad una data persona lo rivela, una parte della fama altrui corrompe: adunque pecca; non già tanto gravemente quanto il primo; ma però pecca: e se questa parte di fama altrui, cui corrompe, è grave, cioè se è gravemente infamante il peccato, cui rivela, pecca gravemente. Ne abbiamo nel furto un esempio manifesto. E' egli soltanto furto grave e mortale quello, per cui si ruba l'intero altrui scrigno, e non già quello, per cui se ne ruba una porzione in sé stessa grave, come sarebbe, p. e., la somma di cento zecchini? Nessuno lo dirà mai. Adunque siccome reo sarebbe di furto mortale chi togliesse dallo scrigno d' uomo ricco una grave somma di denaro, benchè ne lasciasse ivi la massima parte; così chi la fama denigrasse di taluno presso una determinata persona, manifestandole un delitto gravemente infamante, peccherebbe mortalmente, sebbene non corrompa tutta, ma solamente una parte dell' altrui fama. Dal che è chiara la risposta all' argomento della contraria opinione.

7. Quando nondimeno ci sia la necessità o motivo giusto, non è illecito il rivelare colle debite cautele gli altrui occulti misfatti. In tal caso ciò o non sarà verun peccato, o non eccederà la colpa veniale. La dottrina è di S. Tommaso nel luogo cit. *art. 2*, ove scrisse: « Se » le parole, per cui diminuita rimane l'altrui fama, taluno le proferisca per qualche bene necessario, osservando le dovute circostanze, » non v' ha peccato, nè ciò può dirsi Detrazione. » Quindi è onninamente lecito, allorchè gl' inferiori non vogliono correggersi, per il bene della giustizia il dinanziarli al superiore, i figliuoli ai genitori, i servi ai padroni. Così pure è lecito il rivelare a chi s' aspetta quegli occulti misfatti, che ridondano in grave danno pubblico, o in condanna degl' innocenti: e però se un innocente viene accusato di omicidio, è lecito, anzi doveroso il manifestarne il vero autore. Sai, che in un celo di persone trovasi un ladro, puoi lecitamente avvertirle a guardarsene; perchè il ladro non ha diritto di conservare la sua buona fama con grave danno altrui. Qui però è necessario avvertire doversi con tale cautela manifestare il peccato o vizio del ladro, o di

qualsivoglia altro malfattore, che non si manifesti più male di quello è necessario a riparare il danno, che ne teme. Conferma questa dottrina il grande S. Basilio in *Regul. brevior. ad interrogat.* 25, così dicendo: «*Duo esse existimo tempora, in quibus licet aliquid mali de aliquo dicere: videlicet et quando necesse habet aliquis consultare una etiam cum aliis, quia ad hoc idonei iudicati sunt, quo pacto corrigendus sit qui malum commisit, et item quando necessitas poscit, ut periculo consulatur aliquorum, qui saepe ex ignorantia commisceri possent cum malo tamquam cum bono.* »

8. Non si può dubitare, che ingiustamente rivelansi gli altrui misfatti, e commettesi un vero e pingue peccato di Detrazione, e quando lo si fa con animo di nuocere, e allorchè scopronsi per ira, odio ed invidia; mentre ciò è cosa troppo manifesta. Ma che peccato commetterà, chi parla male di persone assenti, non già per mal cuore, ma soltanto per loquacità, per leggierezza, per prurito di parlare e per passatempo? Dico, che peccherà talora sol venialmente, purchè però ciocchè dice del prossimo non offenda gravemente la di lui fama. Così precisamente insegna S. Tommaso nel *q. cit., art. 2.* Quindi penso non si possa in conto veruno scusare da peccato mortale chi anche per loquacità e leggierezza, narrasse d' un onesto uomo un furto grave occulto, d' una donzella tenuta comunemente per pudica un segreto stupro, di un buon religioso un' occulta caduta in un peccato di carne: e ciò per la ragione ivi addotta da S. Tommaso, cioè perchè queste son cose, che *laedunt notabiliter* la fama altrui.

9. Il dire ad altri, che nol sanno, un misfatto da una data persona commesso, che sia notorio o di diritto, o di fatto, non è peccato almeno mortale. Dicesi notorio di diritto quel delitto, che consta per sentenza di giudice: e notorio di fatto quello, ch' è stato commesso pubblicamente, come in piazza, in una pubblica strada, ed in altri luoghi frequentati da molta gente. Adunque allora quando il delitto è notorio o di diritto, di fatto, oppur anche di fama non pecca per verun modo chi ne parla con altri, che lo sanno, se ciò fa per detstarlo, o per altrui utilità, e pecca sol venialmente se ciò fa per leggierezza e loquacità. Così pure non è peccato mortale il manifestare a chi non per anco lo sa un delitto nel luogo, in cui è notorio: per-

chè è per accidente che lo ignori. Anzi nemmeno è peccato mortale contro la giustizia il dar contezza per lettere in altre città, provincie, regni e paesi, ancorchè lontani, ai quali anche forse difficilmente ne giugnerebbe la notizia di un delitto notorio e pubblico per notorietà di fatto; perchè chi pecca pubblicamente, col fatto stesso già prodiga la sua fama, e si spoglia della medesima, nè ha più verun diritto al suo buon nome. Così la sentono comunemente i Teologi anche più severi. Dissi però, *contro la giustizia*; mentre v'ha chi vuole, che in tal caso si pecchi contro la carità; perchè ove per anco il delitto è occulto, ed è difficile che facciasi notorio, il delinquente è diffatti in possesso della sua buona fama: sembra adunque, che sia contro la carità il privarlo di tal possesso, cui gode col fatto in altri paesi.

10. Il divulgare anche gli stessi pubblici delitti è peccato mortale non solo e certamente quando lo si fa per odio e con animo di nuocere, ma eziandio in alcuni altri casi. Il primo si è, quando chi ha fatto il male pubblicamente, ne ha anche fatto pubblica penitenza, ed ha recuperato la sua fama ed il suo buon nome. La ragion è, perchè chi di presente è probo, e gode buon nome, ha diritto, che dagli altri non sappiasi, senza una giusta ragione, che è stato una volta cattivo, mentre coi suoi onesti costumi ha abolito la passata sua perversità; adunque chi ridicesse senza giusto motivo l'antica sua una volta anche nota improbità, violerebbe non solo la carità, ma eziandio la giustizia. 2. Quando il delitto già divulgato e comunemente creduto è stato falso e calunnioso; mentre in tal caso la persona ritiene ancora un vero diritto alla propria fama, di cui era stata ingiustamente spogliata. Adunque chi sa che è falso, nondimeno lo divulga, divulga una calunnia ed una falsità, ed ingiustamente leva il buon nome alla persona calunniata presso a quei che ne ignoravano la calunnia e la ingiusta infamia. 3. Peccano altresì mortalmente quei che divulgano un peccato pubblico in una comunità, in un monastero, in una religione, fuori di essa religione o monastero presso dei secolari, o presso religiosi d'altra religione che non ne san nulla: perciocchè delitti di tal fatta non posson dirsi, nè sono assolutamente pubblici, nè il reo è pubblicamente diffamato, ma soltanto entro i limiti di un dato monastero o religione, e soltanto presso alcune per-

sona : e quindi chi divulgasse il misfatto d' un religioso farebbe senza meno ingiuria e alla comunità, a cui appartiene, e al religioso stesso ; perchè gravemente offenderebbe il buon nome e dell' una e dell' altro. 4. Sembra parimenti ad alcuni teologi, che senza peccato mortale non si possa ad altri, che nol sanno, riferire un delitto vero bensì, ma ingiustamente divulgato ; ma io penso, che s' ingannino. Eccone la ragione chiara e convincente. Il diritto cui gode il prossimo nostro di non essere infamato nasce o dalla di lui innocenza, o dalla occultezza del suo delitto : nel caso nostro di queste due cose niuna ha luogo, com' è manifesto : adunque chi lo riferisce a persone che lo ignorano, non pecca mortalmente.

11. Cercano qui i Teologi, se sia lecito ad una persona infamata il compensarsi coll' infamare vicendevolmente chi l' ha infamata. Trovasi su questo punto presso i moralisti della confusione o della oscurità. Per togliere di mezzo ogni equivoco ed ambiguità, in due maniere può taluno difendere la propria fama col minoramento della fama altrui ; cioè : 1. Quando infamata calunniosamente con falso imposto delitto dimostra la sua innocenza, facendo vedere che il calunniatore è un detrattore ed un falsario. 2. Quando taluno infamato per un delitto occulto, ma però vero, vicendevolmente infama il suo detrattore col manifestare un altro di lui delitto vero, ma occulto. Dico adunque, che la prima maniera di difendersi o compensarsi è lecita : ma non già la seconda. La prima è lecita, perchè in così facendo si vuole e si cerca puramente la difesa della propria innocenza, e non già il pregiudizio o minoramento della fama del calunniatore, la quale siegue per accidente : il che può molto a proposito confermarci colla parità di chi, per salvare la propria vita, uccide l' ingiusto aggressore : mentre questi non cerca l' altrui morte, ma la propria difesa, e la morte dell' aggressore siegue oltre la sua intenzione, e per colpa soltanto d' esso iniquo assalitore. Siccome adunque è lecito difendere la propria vita coll' altrui morte ; così è lecito difendere la propria fama con pregiudizio della fama altrui. Può adunque lecitamente Pietro, che viene falsamente da Paolo trattato per un ladro o per un adultero, difendersi col dire, che Paolo è un falsario, ed anche col dimostrare con argomenti che è un bugiardo, un calunniatore.

Non è lecita poi la seconda maniera per la ragione affatto opposta, cioè perchè in tal genere di difesa cercasi direttamente l'infamia altrui, e la difesa della propria fama ne risulta solo indirettamente, se pure risulta veramente; poichè l'accusa tua d'un delitto anche più atroce non elide, non distrugge la verità del tuo delitto: può il tuo detrattore essere un omicida, ma puoi ancor tu nel tempo stesso essere veramente un ladro o un adultero. Pecca egli, perchè t'infama col manifestare un tuo occulto delitto; ma tu pure infami lui col palesare un altro occulto di lui peccato. Nè punto vale per tua scusa il dire, che lo manifesti per tua difesa; perchè fai uso d'un mezzo illecito, mentre « *non sunt facienda mala ut eveniant bona.* » E certamente l'Apostolo S. Pietro nella sua prima Epistola, cap. 3, comanda tutto l'opposto, dicendo: « *Non reddentes malum pro malo, nec maledictum pro maledicto, sed e contrario benedicentes.* » Genere si è questo di Detrazione frequentissimo, massime fra le donne, le quali trasportate dalla rabbia e dal furore vicendevolmente si lacerano con Detrazioni, manifestando e propalando l'una dell'altra veri, ma però occulti peccati, ed anche rimproverandosi in pubblico scambievolmente. Penso, che niuno possa ritrovarsi, il quale non detesti, non riprovi vendetta e Detrazione di tal fatta, nè punto ardisca di scusarla sotto lo speizioso titolo di compensazione o di difesa.

12. Chi rileva un delitto altrui occulto per il solo motivo di aver conforto, e di addolcire la propria afflizione ed amarezza, comunemente sembra non sia immune da occulto peccato di Detrazione; si perchè pare non sia questo, cioè il sollievo dell'animo, una ragione giusta e sufficiente per palesare un altrui grave ed occulto peccato; e si ancora perchè ad un uomo cristiano non mancano altri opportunissimi e santi mezzi di sollevarsi senza infamare presso chicchessia il suo prossimo. Dissi, *per il solo motivo di aver conforto*; perchè se ci fosse la necessità di chiedere consiglio, nè altri potesse aversi, a cui fosse incognita la delinquente persona, che necessariamente debb'essere manifestata; in tal caso lo scoprimento del delitto altrui occulto non sarebbe peccato; perchè l'infamia in allora ne seguirebbe soltanto per accidente ed oltre l'intenzione, e per un necessario motivo. Chi però abbisogna di consiglio, non ometta, prima di esporre la cosa, di

esigere dal consigliere la promessa di segretezza, anche se fia uopo, con giuramento. Dissi poi anche, che non sembra immune da peccato comunemente; poichè, secondo il sentimento di gravi Autori, ciò è lecito se facciasi da taluno che teme o la morte o un grave nocumento per il dolore ed afflizione cagionatagli da un' atroce ingiuria ricevuta se non solleva l'animo angosciato coll' isvelare il fatto ad un amico. Questi però, come osserva egregiamente il Colet nel t. 2, c. 3, art. 3, sect. 2, farà molto meglio e più santamente se ricorrerà con fiducia a quel Signore, il quale « *consolatur nos in omni tribulatione nostra.* »

13. Quando il detrattore si confessa, è tenuto a manifestare e il numero delle persone, alla cui presenza ha parlato del suo prossimo, e il genere della sua Detrazione, cioè la qualità ossia specie del peccato, cui ha nella Detrazione manifestato. La ragione della prima parte si è, perchè non può sussistere la integrità della confessione, nè può il confessore formare un retto giudizio della gravità del peccato, se il penitente non esprime tale circostanza. È tenuto pertanto il detrattore a manifestare, se abbia parlato del prossimo in più volte, ora presso d'una persona, ora presso d'un'altra, o se in una sola volta presso sette, otto o più persone; mentre e nell'una e nell'altra maniera la fama del prossimo più gravemente si offende, che se presso di una sola parlato avesse, con questa differenza soltanto, che nel primo caso sono tanti peccati numericamente distinti, quante Detrazioni, e nell'altro un peccato solo, ma che equivale a molti. Deve pure per la stessa ragione esprimere in confessione il numero delle persone, la cui fama ha lacerato. La ragione poi della seconda parte si è, perchè siccome la buona fama così pure la infamia può essere di diversa specie e qualità. Ed è poi affatto certo, che i delitti, i quali dai detrattori o s'impongono, o ingiustamente si palesano, ora più ora meno denigrano l'altrui buon nome. Diffatti è grave peccato certamente il dire di un dotto e pio sacro ministro, che è un impudico, un ignorante, un vinolento; ma è cosa assai più grave il dire, che è un sodomita, un eretico, un bestemmiatore. Ecco adunque che è necessario esprimere in confessione anche il genere di peccato, per cui l'altrui riputazione è stata denigrata.

14. Restaci a dire, che peccato commettono que' che ascoltano i detrattori. Questi esser possono di varie classi. Altri cioè, che eccitano e provocano a dir male i detrattori: altri che non li provocano, ma gli ascoltano volentieri: ed altri finalmente, che nè li provocano, nè gli ascoltano volentieri, ma nemmeno però si oppongono alla loro maldicenza. E quanto ai primi, che provocano i detrattori, S. Tommaso, nella q. 73, art. 4, dice di costoro: « *Si quidem inducat ad detrahendum . . . non minus peccat quam detrahens, et quandoque magis* » Costoro adunque peccano gravemente e mortalmente, quand'anco provochino i detrattori soltanto per pura curiosità di sapere i fatti altrui; e peccano primieramente di peccato di scandalo col provocare ed indurre i detrattori a peccare: e peccano altresì contro la carità e contro la giustizia rispetto alla persona, la di cui fama viene lacerata per cagion loro. In somma « *non minus peccant, quam detrahentes, et quandoque magis:* » perchè sono della Detrazione le principali cause moventi.

Quelli poi che non provocano i detrattori, ma gli ascoltano volentieri, se ciò è per odio o malevolenza, peccano mortalmente contro la carità: « *Si saltem placeat ei, dice ivi il S. Dottore, Detractio propter odium ejus, cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens et quandoque magis.* » Quel piacere maligno dall' odio del prossimo originato li rende rei di assai grave peccato. Se poi ascoltano volentieri per pura curiosità, è grave nondimeno il loro peccato, ma non tanto. Passando a quei, che nè provocano i detrattori, nè gli ascoltano volentieri, ma però nemmeno si oppongono alla loro maldicenza, di costoro dice nel luogo stesso S. Tommaso, che sembrano acconsentire alla maldicenza del detrattore, e quindi essere pure partecipi del di lui peccato: « *Si aliquis Detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire; unde fit particeps peccati ejus.* » Il che è certo in due circostanze, cioè e quando può la persona, alla cui presenza si parla, opporsi facilmente al detrattore, e reprimerlo; mentre in tal caso pecca contro la carità, non lo facendo; e quando, anzi molto più, chi ode per uffizio, per essere superiore, è tenuto a far cessare la Detrazione col riprendere e far tacere il detrattore; poichè non lo facendo pecca contro la carità e con-

tro il suo dovere : « *Quandoque, dice ivi S. Tommaso, potest esse peccatum mortale . . . propter hoc, quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere.* »

Per altro, prescindendo da chi deve ostare *ex officio*, se taluno, il quale ode, ma di mala voglia, il detrattore, non ardisce per timidezza, o per verecondia reprimerlo o correggerlo, è tenuto almeno, dice S. Tommaso nella *risp. al 2*, a dimostrare l'interna sua dispiacenza e disapprovazione colla tristezza del volto : « *Debet saltem ostendere, quod ei detractio displiceat per tristitiam faciei; quia ut dicitur Proverb. 25: Ventus aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem.* » In qualche caso la prudenza suggerisce, che quegli stessi, che debbono per officio reprimere il detrattore, e que' pure, che facilmente posson farlo, ommettano di farlo, quando, cioè, 1. temono, che il detrattore confermi maggiormente la sua detrazione e la inculchi con più impegno; perchè in allora la correzione nuocerebbe piuttosto sì al detrattore, e sì pure alla persona che n' è l'oggetto. E 2. quando chi ode la detrazione conosce che la correzione sarà senza frutto, e che la Detrazione negletta e non curata morrà da sè, e si cancellerà dalla mente degli uditori. E 3. quando chi ode, dalla sua correzione teme per sè medesimo un danno maggiore di quello, che ne viene al prossimo dalla Detrazione. Talvolta poi è ispediente impedire la Detrazione tosto che apparisce che taluno vuol parlar male, o coll' imporre silenzio al detrattore, se chi ode è superiore; o coll' interdire e rompere ben tosto il detrattore, o col voltarne o reciderne il discorso. Talora però anche la prudenza vuole, che si lasci terminare il discorso, cioè allorchè c' è motivo di temere, che gli ascoltatori sospettino del prossimo, di cui si parla, un mal maggiore di quello si dice di lui dal detrattore.

C A S O 1.º

Nacque questione fra due persone se ogni Detrazione ed ogni calunnia sia contumelia, e se il detrattore sia peggiore del susurratore. Ricorsero esse al parroco per essere istruite. Cercasi quale debba essere la risposta del parroco ?

Cosa sia contumelia, l'abbiam detto agli articoli Calunnia, Calunniatore, e sotto queste voci veggasi il *Vol. I e VII* di questo Dizionario, e cosa sia la Detrazione l'abbiamo detto parimenti. La Detrazione e la calunnia differiscono poi dalla contumelia in quanto che l'ingiuriato non vi è presente, come lo è nella contumelia. Quindi è chiaro, che taluno può essere reo di sola Detrazione, tal altro di sola calunnia, e che il contumelioso può essere e detrattore e calunniatore insieme, secondo la verità o falsità che si ritrova nelle sue parole.

Per decidere poi se il detrattore sia peggiore del susurratore, diciamo cosa sia la susurratura. Susurrare altro non significa, che riferire segretamente le altrui colpe o difetti col fine di rompere le già stabilite amicizie, di disunire le famiglie, e di seminare discordie fra quelle che vivono in pace. « *Non eris, così nel Levitico, cap. 19, criminator nec susurrator in populo.* » Ne' Proverbii, cap. 6, quelli che seminano discordie, vengono annoverati tra quelli che Dio odia e detesta. Nel cap. 5 e 28 dell' Ecclesiastico, e nel cap. 4 dell' Epistola ai Romani si descrive quanto gran male sia il susurrare. Inoltre per decidere il punto proposto convien avvertire alle conseguenze che derivano dalle parole del detrattore e da quelle del susurratore. Se dunque è vero, che in tali peccati d'ingiustizia, il male deve giudicarsi dal danno che ne risente il prossimo, e dal bene di cui lo priva, vero pur dev' essere, che a dati eguali il susurratore pecca più gravemente del detrattore. Diffatti se chi detrae priva il suo prossimo soltanto della fama, e può spogliarlo di qualche impiego; il susurratore non solamente gli toglie la buona opinione, ma tenta per sè medesimo di privarlo dell' amico, della pace della famiglia, dell' impiego, del posto, ec., sicchè, oltre la malizia della detrazione ha, quella del male, che intende di recare. « *Et ideo, dice S. Tommaso, 2, 2, q, 74, a. 11, susurratio est majus peccatum, quam Detractio, et etiam quam contumelia, quia amicus est melior, quam honor.* »

Se tale dev' essere la risposta del parroco, soggiunga ei (essendo il susurrare un vizio troppo comune) come già un tempo scrisse S. Bernardo ad Eugenio sommo Pontefice, lib. 4, de consid., cap. 6, che imparino a non prestar fede ad ogni lingua: « *Clandestinas, et susurratas delationes non recipias, magis Detractiones censueris. Et hanc*

velim generalem tibi constitutam regulam, ut omnem qui palam veretur dicere, quod in aure loquutus est, suspectum habeas. Quod si, te judicante, dicendum coram illo renuerit, delatorem judices, non accusatorem. »

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 2.°

Fabrizio, servo di certa matrona, racconta segretamente alcuni gravi falli della sua padrona ad un uomo prudente incapace di manifestarli ad altri. Cercasi se vada esente da colpa mortale?

Vi sono dei Teologi, i quali sostengono, che non sia grave peccato il manifestare gli altrui difetti ad una sola persona, ma questa opinione è da rigettarsi, ed è da seguirsi quella che difende essere una tale manifestazione colpa mortale tutte le volte che i difetti sieno gravi, e non vi sia un giusto ed urgente motivo di farla. S. Tommaso nella 2, 2, q. 73. art. 1, si obietta la ragione ch' espongono i detti Teologi, e risponde contro di essi. Ecco l' obbiezione: « *Ad rationem famae pertinet publica notitia; si ergo per Detractionem denigretur fama alicujus, non poterit hoc fieri nisi per verba in manifesto dicta.* » Ecco la risposta: « *Etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus, non in toto, sed in parte.* » E per verità, se è reo di furto mortale, colui che ruba ad un ricco una somma grave, sebbene non gli voti lo scrigno, per la stessa ragione dev' esser reo di mortal colpa, chi manifesta un grave difetto, sebbene lo manifesti ad una sola persona. Non può negarsi diffatti, che la persona non perda la sua buona opinione presso quella cui vengono manifestate le sue colpe. Inoltre se l' infamazione deve riputarsi grave o leggiera a proporzione del dispiacere che ne risentirebbe l' infamato se venisse a saperlo; egli è manifesto che questo dispiacere non sarebbe ragionevolmente piccolo anche in quello che credesse infamato presso una sola persona. Fabrizio dunque se non ebbe un motivo urgente e giusto di palesare i falli gravi della sua padrona, è reo di mortal colpa.

Ma e come potrà essere scusato dal segreto che impose a chi raccontò i falli della sua padrona? S'egli non ha peccato gravemente

violando il segreto naturale, non peccherà dunque mortalmente la persona, cui egli ha imposto il segreto. Se ciò fosse vero, ne verrebbe, che con una serie di peccati veniali ossia di questi violati segreti potrebbe la padrona di Fabrizio perdere a poco a poco pubblicamente la sua fama. Ecco perciò come contro questi cauti detrattori, parla S. Giovanni Grisostomo nella sua Omelia III, al popolo di Antiochia: « *Hoc vero ridiculum magis est, quam quum aliquod arcanum dixerint, rogant audientem, et adjurant, ne cuiquam amplius alteri dicat, hinc declarantes, quod rem reprehensione dignam commiserunt. Si enim illum, ut nemini dicat rogas, multo magis te priorem huic dicere non oportebat. In tuto sermonem habebas, postquam ipsum prodidisti, tunc silentium illius curas? Si vis non efferrì, neque alteri prodidisti sermonis custodiam, superflua facis, et inutilia admonens, et obtestans pro delictorum custodia.* » Così il Bannes, Domenico Soto, il Papia, il Prado, i Salmaticensi con parecchi Teologi dei più benigni. Veggasi anche Natale Alessandro, dei peccati, *cap. 9, art. 5, reg. 18*, ed il Bona nella sua opera *Manuductio ad coelum*, dove saggiamente e santamente parla de *custodia linguae*. SCARPAZZA.

C A S O 3.º

Lelio in una conversazione ascoltando le lodi che si davano ad una donna, mostrò di dubitarne, e dopo aver detto più volte « se si » sapesse tutto . . . » scoprì un difetto piccolo in sostanza, ma che per le sue esagerazioni comparve grandissimo. Cercasi se abbia mortalmente peccato, e dubitando, ed esagerando i piccioli difetti di questa donna?

Rispondo che sì. E' Detrazione non allora soltanto, che si dice espressamente male di un terzo, ma eziandio quando coi cenni, coi gesti, col riso, si mostra di non credere a quanto vien detto di bene. Il silenzio talora è colpevole, cioè quando non si voglia approvare, e rendere giustizia a chi ha il merito. Anche una fredda lode può equivalere alla Detrazione, come se taluno dicesse: « Sarà, lo dicono, forse l' avrà fatto, se ciò è vero che mutazione! quest' è la prima » volta, che lo sento nominato fra i Santi, è uomo dotto e pio, ma ... »

Ciò posto, come non sarà Detrazione quella di Lelio ? Egli dubita sulle lodi date alla donna, e poi ripete « se si sapesse tutto, » colle quali parole manifestamente significa, che ritiene per saggia ed onesta, perchè non si sa il rimanente, e che ha dei vizii, i quali oscurano le virtù commendate. Ma questa Detrazione di Lelio sarà poi peccato mortale? Per ciò decidere convien esaminare la materia, intorno a cui versavano le lodi date alla femmina. Non dirò che abbia commesso gran peccato, e se le lodi s'aggiravano intorno ai suoi lavori di mano, od a qualche suo particolare talento; prescindendo per altro che il silenzio non sia derivato da invidia, o da qualche altra passione gravemente peccaminosa; ma dirò bensì, che ha mortalmente peccato, se queste si riferivano alla di lei modestia ed onestà. Colle sue reticenze Lelio si sforzò di far credere il contrario, e questa è una grave Detrazione. E se le sue esagerazioni furono tali da rendere il fallo leggiero apparentemente grave, non diremo, che anche queste sono Detrazioni mortali? Un furto, per esempio, di piccolissima somma, sia il male che Lelio racconta, una certa familiarità con persona di sesso diverso, qualche detto poco cauto. Se a tutto ciò aggiunge, non ha fatto di peggio, perchè non ha potuto; chi è che non veda come i piccoli difetti della donna divengono grandi? Come dovrebbe dirsi Lelio reo di grave colpa, se raccontando un qualche bene di questa donna gli avesse dato una cattiva interpretazione; quanto più allora, che di un veniale difetto ha formato una colpa grave?

Un' idea di Lelio ci dà S. Gregorio nel *lib. 11, Moral. cap. 5* :
 « *Antiquus adversarius, cum quae accuset mala non invenit, ipsa ad malum inflectere bona quaerit. Cumque de operibus vincitur, ad accusandum verba nostra perscrutatur. Cum nec in verbis accusationem reperit, intentionem cordis offuscare contendit, tamquam bona facta bono animo non fiant, et idcirco perpendi a Judice bona non debeant. Quia enim fructus arboris esse, et in aestu virides conspicit, quasi vermen ponere ad radices quaerit.* »

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

CASO 4.°

Una donna per sollievo del suo animo racconta ad altre donne i difetti di suo marito. Pecca ella venialmente ?

Se i difetti che racconta sono leggieri, pecca solo venialmente, purchè non intenda di lacerare di questa guisa gravemente la fama di suo marito. La ragion è perchè in tale ipotesi non gli reca verun danno, od al più un danno molto leggero.

Se poi i difetti sono gravi molto, e notabilmente infamatorj, insegnano tutti i Teologi, che commette tanti peccati mortali, quante sono le volte che li racconta, con piena deliberazione ad un maggior numero di persone di quello che le sia d'uopo, per sollevarsi dalla sua tristezza, oppure a persone di tal indole, che non taceranno, ma li manifesteranno ad altri. Imperciocchè in tale circostanza non avendo la donna un giusto motivo di palesare i falli di suo marito, oppure manifestandoli a quella persona, ch'è per suonare la tromba, ne segue, che vuole la grave infamia dello stesso suo marito, presso tutte quelle persone, colle quali parla, oppure presso tutte quelle altre, cui la persona incapace di silenzio avrà a parlare, giacchè vale qui quella regola del diritto: « *Qui vult antecedens, vult etiam consequens.* »

Se poi espone questi gravi difetti a persona che li custodirà fedelmente senza parlarne, difendono il Bonacina, lo Sporer ed altri Casisti, che peccherà soltanto venialmente, sì perchè dalla relazione fatta ad una sola persona, e questa prudente, non ne siegue l'infamia del marito, sì perchè l'uomo prudente in tal caso abbada a confortare la donna, e non ai delitti del marito, sì perchè finalmente la donna, avendo bisogno di sollevarsi, ha un giusto motivo di raccontarli. Ma queste ragioni non piacciono ad altri sapientissimi Teologi, ed insegnano che la donna pecchi tutte le volte, ch'espone i gravi difetti del marito anche ad un uomo prudente, pel solo motivo di essere confortata, eccettuato il caso, in cui avesse bisogno di consiglio e d'indirizzo. Il sollievo dell'animo mesto non è un giusto motivo per detrarre. La donna cristiana deve cercare il conforto nelle sue affezioni, non già nel lacerare l'altrui fama, ma bensì nella pazienza e

mansuetudine ad imitazione di Gesù Cristo. E per verità è forse da scusarsi di mortal colpa quegli, che ricevuto avendo un'atroce ingiuria cerca di vendicarsene, e per alleggerire la sua tristezza ricorre al rimedio dell' ubbriachezza, non già volendola come tale, ed in sè stessa, ma soltanto cercando in essa il suo sollievo? Lo stesso si deve dire eziandio di chi procura nella Detrazione l'alleggerimento della sua afflizione.

SCARPAZZA.

C A S O 5.°

La stessa donna dice a buon fine il male che riceve da suo marito, e per ispirito di emulazione e d' invidia racconta i difetti delle altre donne. Può scusarsi di peccato?

« *Nolite*, scrisse l'Apostolo ai Romani, 12, *vinci a malo, sed vince in bono malum.* » E S. Pietro nella sua prima Epistola, cap. 3: « *Qui enim vult vitam diligere, et dies videre bonos, coerceat linguam suam a malo, et labia sua ne loquantur dolum.* » Qual buon fine può giustificare la donna? Se dice il male che soffre, per ricevere consiglio, come abbiamo notato nel caso precedente, ella può essere senza colpa, ma tali racconti sono d' ordinario mancanze di carità e di giustizia, e soprattutto effetti dell' impazienza. E' rea perciò in questo caso di peccato.

Ma è rea di peccato narrando i difetti dell' altre donne per ispirito di emulazione e d' invidia? Distinguiamo narrazioni da narrazioni. Se sono di cose leggiere che non recano danno, peccherà ella per lo spirito d' invidia e d' emulazione e pel fine di nuocere, ma non per le cose ch' espone. Se poi le cose recano danno, allora peccherà anche per questo conto.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 6.°

Paolo riferisce a persone un grave delitto altrui, e protesta di dirlo come vero bensì, ma come udito da altri. E' questa una vera Detrazione soggetta all' obbligo di restituire?

Se Paolo è una di quelle persone screditate, cui niuno presta veruna fede, o narra il delitto in un tempo nel quale sa con certezza, che non verrà creduto (il che è assai difficile, che in pratica si avveri); dico che la sua relazione non è una vera Detrazione soggetta alla restituzione. Imperciocchè se la Detrazione, che porta l'obbligo della restituzione è *alienae famae occulta et injusta laesio, seu denigratio*; ognun vede, che nessuno prestando fede a Paolo, la sua relazione non denigra punto l'altrui fama.

Pel contrario se Paolo è un uomo di credito, o riferisce il delitto sapendo, che uno almeno dei presenti avranno a tenere il delitto per vero, allora egli è soggetto alla restituzione. « *Si uni soli*, dice l'Angelico Maestro 2, 2, q. 73, art. 1 ad 1, *aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus.* » Ma Paolo narra il delitto per essergli stato raccontato, e non come testimonio di vista. Ciò non basta a giustificarlo. Forse per essere detrattore è necessario essere il primo autore della Detrazione? Quanti, che dopo aver sentiti gli altrui falli si fanno lecito di raccontarli, non sono più detrattori? Egli è questo un manifestissimo assurdo. Posto che Paolo conosceva, che un dei presenti era per credere alle sue parole, ei per giustizia non doveva riferire il delitto ch'avea ascoltato, ed è convinto di aver voluto la lesione della fama altrui, siccome è convinto di volere lo scandalo chi con tal previsione mangia carne alla presenza di altri in giorno di digiuno. « *Si esca*, diceva l'Apostolo, *scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in aeternum, ne fratrem meum scandalizem.* »

A questa decisione dirà forse Paolo: Io ho esposto quello che ho udito, se vi fu chi ha creduto, questi lo ha creduto per sua leggerezza o per sua malizia; dunque la colpa è sua, e non di me, che feci il racconto semplicemente come di cosa udita. Ma ciò punto non giustifica Paolo. Siamo debitori, dice l'Apostolo, ai sapienti ed agli insipienti, ed essendo l'umana fralezza proclive a credere del suo prossimo piuttosto il male che il bene, era Paolo tenuto a non riferire il delitto nella previsione, che tra i presenti v'era chi avrebbe creduto, e facendo diversamente, ha implicitamente e virtualmente voluta la infamazione del suo prossimo, poichè chi vuole l'antecedente, vuole ancora necessariamente il conseguente, come consta dal *cap.*

Præterea de Offic. Deleg. l. 2, ff. de jurisd. omn. Jud. Aggiungo finalmente che Paolo non può essere esente dall'obbligo della restituzione, poichè è assai difficile in tali casi, che se non si denigri affatto l'altrui fama, almeno non la si passi allo stato di dubbiezza presso chi ascolta, e non abbia a risentir dispiacere la persona della quale si offende l'opinione ed il buon nome. SCARPAZZA.

C A S O 7.º

Giustino, accusato di un delitto infamatorio e vero, fu perciò condannato con sentenza del giudice. Cercasi: 1. Se pecchi mortalmente, chi riferisce il delitto notorio per fatto o per fama, o per sentenza di giudice a persone che nol sanno? 2. Se possa manifestarsi un delitto notorio, che coll'andare del tempo è andato in obblivione senza offendere la carità?

Al 1. Secondo la comune dottrina dei Teologi non pecca almen mortalmente chi manifesta un delitto ch'è notorio o per fatto o per sentenza di giudice, perchè in tal caso il delinquente o si è spogliato volontariamente da sè medesimo della sua fama, o n'è stato giustamente spogliato dal giudice. Per altro dobbiamo fare alcune osservazioni.

Dicesi delitto notorio per diritto quando per sentenza del giudice, o per confessione del reo e deposizione dei testimoni è reso pubblico e manifesto. Il delitto notorio per fama è quello ch'è a notizia della maggior parte della città o del luogo. Il delitto finalmente notorio per fatto è quello che vien commesso in pubblico, p. e., nella piazza, ec.

Premesse queste nozioni, io dico primieramente che non è reo di mortale peccato chi dopo la sentenza del giudice racconta il delitto, ma bensì quello che lo racconta prima della sentenza, sebbene consti il delitto in giudizio per la confessione del reo, e per le prove dei testimoni. La ragione si è, perchè prima della sentenza, il delinquente non è spogliato legittimamente della sua fama, ma bensì dopo una tal sentenza, colla quale vien dato a tutti la facoltà di pubblicare il delitto, ed è perciò che, com' insegna l'Antoine, *de just. et jur. c. 5, q. 7*, nel chiaro giorno, ed alla presenza del popolo i rei vengono puniti.

Quanto al delitto notorio per fatto, o per fama dico che non peccano : 1. Quei che ne parlano con chi lo sa, anzi questi fanno assai bene ricordandolo per detestarlo o per altrui utilità, siccome peccano venialmente se ne discorrono per leggerezza e loquacità. 2. Quei che ne parlano a quelle persone, che sono del luogo, in cui il delitto fu commesso, sebbene queste non lo sappiano, perchè se lo ignorano è un puro accidente. 3. Non peccano contro la giustizia quei che per via di lettere manifestano a persone d'altra città, provincia e regno i delitti notorii per pubblico fatto, sebbene difficilmente arrivare potessero a loro notizia, perchè chi pecca pubblicamente ha già volontariamente prodigato la sua fama, e però ne ha perduto il diritto. Così insegnano i Teologi anche più severi, tra i quali il Gaetano, il Bannez, il Tapia, il Navarro ed altri riferiti dai Salmaticensi. Ma se questi, che per via di lettere, manifestano agli esteri l'altrui delitto non peccano contro la giustizia, pare però che non possano farlo senza lesione della carità. Imperciocchè : 1. per un delitto pubblico di fatto, pare che il delinquente non abbia perduto la sua buona fama, se non se ove pubblicamente ha peccato ; 2. ove il delitto è occulto, ed è difficile, che divenga notorio, il reo è sempre in possesso della sua buona fama, ed ha diritto, che le venga conservata. È vero, che gli Storici riferiscono delitti e fatti pubblici, ma questi possono essere scusati per comune utilità, essendo interesse dello stato il conoscere la malvagità degli uomini malvagi. Infatti anche gli Storici sono tenuti ad esaminare, se ciò che raccontano possa in qualche guisa giovare al pubblico, altrimenti dovranno anche essi rendere strettissimo conto delle loro narrazioni al divin giudice.

Al 2. Senza un'urgente e giusta necessità non si può manifestare a chi nol sa un delitto pubblico, che pel corso di tempo è andato in obblivione. E chi non vede, che in tal caso si offende la carità, perchè si contrista il prossimo, che se lo sapesse ne sentirebbe un grave dispiacere, e perchè cancellata coll'obblivione una colpa, è contro il diritto di natura il rinnovarla. Dissi « senza un'urgente e giusta necessità, » poichè se taluno dovesse manifestar quel delitto a propria difesa, l'ordine stesso della carità vorrebbe che lo manifestasse, quando non si potesse altrimenti difendere.

Ma e non potrebbe nel nostro caso essere offesa eziandio la giustizia? Non convengono su questo punto i Dottori. Parlando di delitto notorio per sentenza del Giudice, negano parecchi di essi, che sia violata la giustizia, quando la sentenza del giudice fu giusta e pubblica; ritengono poi che la giustizia sia violata, quando la sentenza non fu pubblica. Provano la prima parte con questa ragione, cioè perchè quando la sentenza fu giusta e pubblica, il reo ha perduto assolutamente ed universalmente il diritto alla fama ed al secreto, che gli si dovrebbe osservare, avvegnachè si puniscono i rei con sentenza giudiziaria a tal fine, che i loro delitti, ed insieme il loro castigo e la loro pena sieno noti a tutti e sempre, affinchè gli altri pel timore della punizione si astengano dal commetterli. Appoggiano poi la seconda parte a questa ragione, perchè quando la sentenza ed il castigo non è stato pubblico, conserva ancora il suo diritto alla fama presso quei che ignorano il suo delitto, e la sentenza, e la pena. Diffatti non avendolo il giudice infamato, non fu spogliato di questo diritto alla fama, e quindi non è lecito manifestare il suo delitto a chi l'ignora, e risvegliarlo se n'è andato in dimenticanza.

Confesso ingenuamente, che questa sentenza ha una grande probabilità. Ma riflettendo essere intenzione dei principi e dei giudici nel punire i delinquenti, che dalla pena loro imposta imparino gli altri a non commettere somiglianti malvagie azioni, e non che il condannato viva eternamente infame, benchè si emendi, e meni poscia una vita buona ed onesta, credo più probabile l'opinione del Corduba *de detract. quaest. 2*, cui par che propenda anche il Cuniliati *de Restit. famae, §. 4, num. 8*, la qual è, che non è lecito a chi è conscio d'un grave delitto manifestarlo nel nostro caso a chi lo ignora senza grave lesione, non solo della carità, ma anche della giustizia. Diffatti siccome non è lecito, senza lesion della giustizia, togliere i beni a chi ne fu spogliato per sentenza del giudice se li ha giustamente acquistati; così non è lecito togliere la fama a chi per sentenza del giudice l'ha perduta, se l'ha di bel nuovo giustamente acquistata.

Se però non è lecito il raccontare l'altrui colpa notoria per sentenza di giudice anche pubblica a chi l'ignora, molto meno può esserlo, se si tratti, che il delitto sia notorio per notorietà di fatto o di

fama. Imperciocchè l' infamia di fatto siccome s' incontra coll' azioni malvagie, così si cancella cogli onesti costumi, coi quali appunto si ricupera la buona fama, ed insieme il diritto alla medesima.

SCARPAZZA.

C A S O 8.°

Tiburzio per pochi quattrini fa un sonetto, od una satira, e nello scrivere non rispetta nè i vivi, nè i morti, e nemmeuo sè stesso, ritenendo di non far male, perchè non gli viene creduto, e perchè non portano il suo nome. Cercasi quale e quanto male commetta?

Lo scrivere in biasimo altrui delle composizioni, che da tutti sono lette ed intese, è un male peggiore del dire le stesse cose alla presenza del reo, e tanto è peggiore, quanto che con questo mezzo più facilmente possono arrivare a maggior numero di persone le stesse notizie. Si potrebbero qui citare i molti Concilii che condannano con iscomunica, e con non poche altre pene gli autori di Satire, e di libelli famosi, ma per non essere troppo prolissi rimetteremo i leggitori ad osservare quanto scrisse Natale Alessandro, alla *reg. 22, cap. 9, art. 3.*

Ma dice Tiburzio, che nei suoi scritti non si legge il suo nome, e tanto peggio io rispondo s' è vero, che nessuno più a lui presta fede. Offre così un maggior motivo di credere, che la composizione sia di autore che merita credenza. Non per questo però non dovrà dirsi cagione del male, che ne deriva dai suoi scritti. Che se i suoi versi gli danno il mantenimento, egli da ciò non può ripetere veruna giustificazione, altrimenti non vi sarebbe più guadagno, che dir si potesse illecito. Servire agli altrui peccati, ed essere cagione se non primaria almen secondaria di tanti e forse irreparabili danni, e credere di non peccare, e di essere di cuore innocente, ella è una follia.

Dei vivi, dei quali parla, non dirò nulla, perchè in tutto il presente articolo non v' è caso, in cui non vi siano delle ragioni da opporsi a Tiburzio. Dirò piuttosto dei morti. Se l' incrudelire contro un cadavere è un male, non sarà un male gravissimo l' inveire contro di quei che hanno acquistato un diritto di essere immuni dall' altrui invidia, e che più non possono far valere le loro ragioni? L' o-

nore cessa forse col sepolcro, ed è riposto in arbitrio di chi si sia dopo la morte? « *Grave est insultare defunctis, vel si laici fuerint.* » scrive Facondo nel *lib. 3* della sua opera, dove dimostra l' enormità di questo delitto anche coll' autorità di S. Cirillo Alessandrino. Dirà forse qui pure Tiburzio, che nessuno gli presta fede? Ciò non lo assolverà mai dal peccato, e sarà soltanto esente dalla restituzion della fama presso quelli che non gli hanno creduto. Non parlo poi della carità che viene assolutamente violata.

Finalmente Tiburzio, tant' è vero, dice, che non si crede, che non ho difficoltà di dir male di me stesso. Con un peccato non si può scusare l' altro. L' infamare sè medesimo è peccato mortale, quando ne deriva grave danno alla propria od all' altrui salute. La cura del buon nome, che ci vien comandata, supera quella delle ricchezze. Se il dilapidare con proprio od altrui grave danno è peccato mortale, non lo sarà egualmente l' infamare sè stesso? A noi, dice Agostino *lib. de bono Viduitatis, cap. 22*, è necessaria la nostra vita, ed agli altri la nostra fama, e perciò scrive l' Apostolo, *2 Cor. 8*: « *Providemus bona non solum coram Deo, verum etiam coram hominibus.* » Nè qui può esservi umiltà, che non è mai separata dalla verità, nè questa virtù può stare col proprio od altrui danno. L' infamare se stesso non può essere senza peccato, fuorchè nel caso, che la potestà giudiziaria c' interroghi sui proprii delitti commessi, ma non già sui supposti e falsi, poichè allora si verrebbe a commettere una calunnia, la quale non è mai permessa.

SCARPAZZA (*Ed. Rom.*).

C A S O 9.°

Camillo, essendo certo per una parte che un ecclesiastico è di mala vita, e dall' altra vedendo, che per le sue finte virtù gode un ottimo concetto, dice ora all' uno ora all' altro, ch' è un ipocrita, ed un lupo coperto della pelle di pecora. Pecca egli mortalmente, ed è tenuto alla restituzione?

Se Camillo parla per un giusto e ragionevole motivo, p. e., affine d' illuminare le persone, acciò non restino ingannati dalla ipocrisia dell' ecclesiastico, ed infettate dai di lui vizii, oppure affinché non

lo nominino a qualche beneficio massimamente curato, di cui è affatto indegno, ec., quando ciò faccia con purità d'intenzione, non solo non pecca, ma esercita anzi un atto di carità, ed acquista merito presso Dio. Così insegna S. Tommaso 2 a., q. 73, a. 2. « *Si verba, per quae fama alterius diminuitur proferat aliquis propter aliquod bonum necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio.* » Inoltre non è credibile, che l'Apostolo Paolo abbia detratto all'altrui fama; eppure scrisse nella sua lettera seconda a Timoteo. « *Alexander aerarius multa mihi mala ostendit, quem et tu devita. Valde enim resistit verbis nostris.* »

Se poi Camillo parla senza giusto motivo, egli è evidente che pecca mortalmente, ed è tenuto alla restituzione, perchè quantunque l'ecclesiastico sia realmente vizioso, tuttavia essendo occulta la di lui malvagità, nè in tale ipotesi essendo nociva ad alcuno, non può essere manifestata ad altri senza grave peccato, e senza obbligo di restituzione. Dunque quante volte Camillo parla contro la proibità dell'ecclesiastico, altrettanto viola il diritto, ch'egli gode di conservare la propria fama di cui è in possesso, e per conseguenza commette altrettanti peccati mortali, ed è tenuto a restituire la fama in tutti i modi possibili, come insegnano comunemente i Dottori.

SCARPAZZA.

C A S O 10.°

Bonaventura, accusato falsamente in giudizio di omicidio corre pericolo della vita. Non avendo altra difesa dice al Giudice, che il suo accusatore è un infame, e manifesta un di lui occulto delitto di altra specie. Cercasi: 1. Se nel caso di perdere la vita si possa ciò fare lecitamente? 2. Se sia ciò lecito, quando è vero il delitto, di cui la persona fu accusata?

Al 1. Quando l'accusatore abbia dato colla sua calunnia all'accusato un giusto motivo di difesa non eccedente i limiti d'una incolpata tutela, può lecitamente manifestare il delitto occulto del suo accusatore, perchè il bene della vita deve sempre prevalere a quello della fama. Così insegna il Silvio dicendo dopo aver riferito il testo di S. Tommaso ch'abbiamo riportato nel caso precedente: « *Ad hunc*

quoque necessitatis vel utilitatis casum pertinet, quod si non possit aliter liberari ab injusta vexatione alicujus, nisi crimen ejus occultum prodatur, id licet servato tamen moderamine inculpatae tutelae. Ita ut reus non peccet, qui testium injuriosam (scilicet calumniosam) contra se depositionem infirmat detecto eorum crimine... Ita etiam si homicidium a Petro commissum imputetur Johanni, qui innocens est, ob id capite plectendus, potest qui novit Petrum esse auctorem, ipsum detegere. • Ma quali condizioni debbono esservi affinché Bonaventura non pecchi? Ecco: 1. Che la manifestazion del delitto sia un mezzo idoneo per conservare la vita; 2. Che il rivelante possa provare quello che manifesta, perchè altrimenti non difenderebbe da un canto la propria vita, e dall' altro sarebbe esso tenuto per calunniatore; 3. Che non vi sia altro mezzo od espediente per la propria difesa.

Al 2. Pensano alcuni Teologi, che possa l' accusato manifestare al giudice l' occulto delitto dell' accusatore, benchè di specie diversa, anche allora che lo stesso accusato è veramente reo, e ciò perchè l' accusatore o testimonio macchiato di tal delitto non può nè accusare, nè far testimonianza. Ma questa dottrina non è vera. Imperciocchè essendo occulto il delitto dell' accusatore, l' accusato viola sempre il diritto che ha al silenzio e segreto, e per lo contrario l' accusatore manifestando questo delitto occulto poteva farlo giuridicamente e così lo ha fatto trattandosi di un delitto vero. Quindi è, ch' anche gli stessi Autori, i quali sostengono essere ciò lecito si limitano a' quei soli casi, nei quali l' accusato deve soffrire un danno gravissimo, e l' accusatore ne senta un pregiudizio leggero. Che se la cosa è così, che il male dell' accusato sia leggiero, e gravissimo quello dell' accusatore, difendono che pecca mortalmente l' accusato se manifesta il delitto dell' accusatore, perchè non osserva l' ordine della carità. Sembra dunque, che non sia lecito nella nostra ipotesi una difesa di tal fatta.

SCARPAZZA.

C A S O 41.°

Ergomene, obbligato dal confessore a ritrattarsi d' una pubblica Detrazione commessa contro di Pietro, si porta dall' offeso, e lo prega a perdonargli l' ingiuria disposto a compensarla coll' oro. Cercasi 1.

Se Pietro possa condonare l'ingiuria? 2. Se la lesione della fama possa compensarsi coll'oro? 3. Se Ermogene, posta questa compensazione, possa essere tranquillo in coscienza;

Chi ha pregiudicato l'altrui fama deve risarcirla sotto grave peccato, e se l'infamazione fu calunniosa deve anche confessare di aver detto il falso. Così tutti i Teologi con S. Tommaso, il quale nella 2, 2, q. 62, a. 2, ad 2, espressamente insegna: « *Qui infamavit falsum dicendo, tenetur restituere famam confitendo se falsum dixisse.* » Nè importa che il detrattore o calunniatore abbia a soffrire la perdita della propria fama, perchè colla Detrazione o calunnia si è addossato questo peso, ed esige l'equità che il danno ingiustamente recato venga riparato con egual danno. Se poi l'infamazione fu una semplice Detrazione ingiusta, deve restituire la fama tolta, per quanto è possibile, senza però dir bugia, e con tale circospezione, che in luogo di cancellare l'infamia non avvenga mai che le persone si confermino nella svantaggiosa già concepita opinione. « *Qui vero, segue il Santo Dottore, dicendo sed injuste, puta quum quis prodit crimen alterius contra ordinem debitum, tenetur ad restitutionem famae quantum potest sine mendacio tamen: utpote quod dicat se male dixisse, vel quod injuste eum difamaverit.* » Ciò premesso vengo ai quesiti proposti.

Al 1. Il Gaetano, il Silvestro, ed altri opinano, che Pietro non possa condonare l'ingiuria. L'uomo, dicono, non è padrone della propria fama, siccome non è padrone della vita, ma di tali cose il dominio risiede presso la repubblica. Quindi siccome non può uccidere sè medesimo, nè permettere di essere ucciso, così nè può infamare sè stesso nè lasciare di essere infamato. Comprovano poi la loro opinione con quel testo dell'Ecclesiastico, cap. 51, « *Curam habe de bono nomine,* » soggiungendo, che l'uomo è custode bensì della sua fama, ma non padrone.

Comunemente però insegnano i Teologi la contraria sentenza, e dimostrano che, assolutamente parlando, l'uomo è padrone della sua fama, come lo è delle sue ricchezze e degli altri suoi beni. Infatti dice l'Angelico 2, 2, q. 64, a. 5, ad 3, che l'uomo è padrone di tutto ciò che acquista col suo libero arbitrio. Egli è dunque padrone anche della sua fama, che acquista ed aumenta colla sua fatica ed

industria. Quindi è, che lo stesso S. Dottore, 2, 2, q. 73, a. 4, scrive: « *Sui arbitrii est detrimentum suae famae pati.* » Quindi è, che molti Santi hanno negletta la propria fama, manifestando i loro peccati, e ciò dietro l'esempio di Gesù Cristo, che accusato di molti delitti nulla rispose con somma ammirazione del giudice medesimo. Quindi è finalmente che si giudica un atto di altissima perfezione il seguire quel consiglio di S. Paolo: « *Non vos defendentes, sed date locum irae.* » Né le parole dell'Ecclesiastico si oppongono a questa sentenza, perchè in quel luogo si raccomanda soltanto la cura della fama, esortando l'uomo all'esercizio delle virtù, mediante il quale si allontana dal vizio e conserva il suo buon nome.

Devesi per altro, sull'esposta dottrina, ammettere delle eccezioni, poichè vi sono dei casi, nei quali S. Agostino, *de bon. vid. c. 2*, riprende molte persone, che non tenevano conto della propria fama, e ne apporta questa ragione, perchè a noi è necessaria la nostra vita, ed agli altri la nostra fama: « *Quia nobis necessaria est vita nostra, aliis vero fama nostra.* » Imperciocchè se si tratta di persona, la cui fama è ad altri obbligata, e la cui infamia ridonda in danno altrui, allora la persona per debito di giustizia deve colla difesa della propria fama procurare il bene degli altri, od evitarne il danno. I superiori in ispecie sono tenuti a far sì, che venga loro restituito l'onore e il decoro ingiustamente tolto, onde poter eseguire utilmente il proprio ufficio. « *Hi, scrive S. Gregorio Hom. 9 in Ezech., quorum vita in exemplum imitationis est posita, si possunt, detrahentium sibi verba compescere debent, ne eorum praedicatione non audire poterant, et in pravis moribus remanentes, bene vivere contemnant.* » Finalmente non possiamo gittare la nostra fama, quando si tratta di delitto d'eresia o di altri delitti gravi ed enormi, essendo obbligati a professare la fede, e ad evitare lo scandalo.

Dunque se la Detrazione di Ermogene non partori scandalo, nè recò verun danno agli uffizii di Pietro, nè alla comunità, cui egli appartiene, può Pietro condonare l'ingiuria ricevuta, altrimenti non può.

Al 2. Quando non si può restituire la fama lesa colla Detrazione insegna S. Tommaso 2, 2, q. 62, a. 2, ad 2, che si può compensarla in altre guise, come sarebbe coi beni di fortuna, col denaro, ec. « *Si*

non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est, » cioè nella risposta al precedente argomento, ove si legge: « Quando id quod est ablatum non est restituibile per aliquid aequale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est, puta quum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia, vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personae secundum arbitrium boni viri. »

Al 3. Se Pietro fu infamato da Ermogene come persona privata, sicchè dalla Detrazione non ne seguì veruno scandalo pubblico, nè danno alla società, e fu tale, che Pietro può rimetterla interamente; Ermogene ottenuta la condonazione, o gratuitamente o mediante un compenso in qualunque forma, può stare tranquillo in coscienza; ma se la Detrazione rese Pietro non idoneo ai suoi doveri, e n' ebbe scandalo o danno la comunità, allora Ermogene benchè abbia avuta da Pietro la condonazione, tuttavia è obbligato a restituirgli la fama involata, perchè Pietro non può condonare ciò che non possiede, ed ha diritto di possedere. Così il Soto, il Bannes, il Valenza, l'Aragonio, Pietro Navarro ed altri.

SCARPAZZA.

C A S O 12.°

Sempronio tolse ingiustamente la fama a Tizio, e Tizio non potendo in altra maniera compensarsi, manifesta certi delitti di Sempronio veri bensì, ma occulti. Cercasi se lecitamente?

Risponde il Busembao citato dal La-croix. « *Si quis laedit famam tuam, nec potes eam tueri nec recuperare alia via, quam imminuendo famam illius, id licet, dummodo falsa non dicas in tantum quantum ad suam famam conservandam necesse est, nec magis laedas, quam laedaris.* » Ma è poi vera questa dottrina così generale? Noi abbiamo primieramente: « *Non sunt facienda mala ut veniant bona.* » Inoltre si legge in San Matteo 5. « *Ego autem dico vobis, non resistere malo . . . diligite inimicos vestros, et benefacite iis qui oderunt vos, et orate pro persequentibus, et calumniantibus vos;* » ed in S. Luca, cap. 6, « *Benedicite maledicentibus, et orate pro persequentibus.* » Che

più? S. Paolo ai Romani c. 12, e nella 1 *ad Corinth.*, cap. 4, insegna concordemente alle citate parole del Vangelo, e S. Pietro nell'epistola 1, cap. 2, dice: « *Non reddentes malum pro malo, nec maledictum pro maledicto, sed a contrario bene dicentes.* » Per altro se taluno infamato dall'altrui calunnia, dimostra la sua innocenza, manifestando che il detrattore è un calunniatore ed un bugiardo; ciò è lecito, come apparisce da Gesù Cristo, che riprese quei i quali ingiustamente lo percuotevano, rimproverandoli, e convincendoli di aperta ingiustizia, e ribattè la infame calunnia di coloro, ch' affermavano discacciar lui gli spiriti maligni dagli ossessi in virtù, e coll'ajuto di Belzebub principe dei demonii. Diffatti in questo caso non si vuole direttamente, ovvero *per se* la diminuzione della fama del prossimo, ma soltanto *per accidens*, perchè in tal caso non si ricerca se non la difesa della propria innocenza. Ha perciò qui luogo la parità presa da chi per difendere la propria vita uccide *cum moderamine inculpatæ tutelæ* un aggressore, un assassino, ec., e ciò perchè non intendene vuole l'altrui infamia, ma la propria difesa, e la altrui morte segue oltre la sua intenzione, e per colpa dello stesso detrattore. Ma e sarà lecito accusar di calunnia il detrattore, allorchè rivela un occulto delitto, ma vero? No, perchè allora l'offeso, è un calunniatore e molto meno è lecito compensarsi col manifestare un diverso di lui occulto delitto come un omicidio, un adulterio, ec. Imperciocchè in tal caso si vuole direttamente l'altrui infamia, e si cerca soltanto indirettamente la difesa della propria fama. Siccome pertanto pecca quegli che manifesta il delitto occulto, così pecca egualmente, chi per difendersi manifesta un altro delitto del detrattore, perchè usa di un mezzo illecito e perchè, secondo l'Apostolo « *non sunt facienda mala ut veniant bona.* » Quindi Innocenzo XI ha condannato le due seguenti 'proposizioni: « *Quidni non nisi veniale sit detrahentis auctoritatem magnam sibi noxiam falso crimine elidere? — Probabile est non peccare mortaliter, qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit probabile, vix ulla erit opinio probabilis in Theologia.* » Dalle ragioni poi sovraesposte ben si vede, che non si può nemmeno manifestare il delitto vero, ma occulto. Non può dunque Tizio compensare la propria fama lesa da Sempronio col rivelare alcuni occulti

delitti dello stesso Sempronio. Dunque lassa è la dottrina del La-croix presa dal Busembao.

SCARPAZZA.

C A S O 13.°

Antonio colle sue calunnie ha impedito un chierico dal conseguimento di un beneficio, sebbene fosse degno, e ciò affinchè potesse venir conferito ad un altro più degno, come fu fatto. Cercasi a che sia tenuto?

Che Antonio sia tenuto a restituire al chierico la fama, che gli ha tolto, non v' ha alcun dubbio, e ciò è chiaro da quanto abbiamo esposto nei casi precedenti. Che sia obbligato a restituire al chierico i frutti del beneficio, che per le sue calunnie non ha conseguito, ciò è quello che non può sostenersi, sì perchè il beneficio dovea essere conferito al più degno, secondo le leggi della Chiesa, e tale non era il nostro chierico, e quindi Antonio non ha violato verun diritto, nè ha pregiudicato ad alcuna speranza del chierico.

Ma se il chierico stato fosse il più degno, e che per le calunnie di Antonio fossero stati a lui preferiti altri men degni, sarebbe obbligato a restituire quel frutto, che rende il beneficio, di cui lo ha privato? Se il chierico non era eletto o nominato, Antonio non ha quest' obbligo, perchè il chierico in molte maniere, e per varie vie poteva essere impedito dal conseguirlo. Ma se Antonio colle sue calunnie fe' sì, che venisse rievocata la nomina o la elezione già fatta, egli in questo caso è tenuto a compensarlo interamente. Così decide San Tommaso, 2, 2, q. 62, a. 2, ad 4. Ecco le sue parole: *« Aliquis potest impedire aliquem ne habeat praebendam multipliciter. Uno modo juste; puta si intendens honorem Dei, vel utilitatem Ecclesiae procurat, quod detur alicui personae digniori: et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel ad atiquam compensationem faciendam. Alio modo injuste; puta si intendat ejus nocumentum, quum impedit propter odium vel vindictam aut aliquid hujusmodi: et tunc si impedit ne praebenda detur digno, consulens quod non detur, tenetur quidem ad aliquam re-compensationem, pensatis conditionibus personarum, et negotii secundum arbitrium sapientis: non tamen tenetur ad aequale, quia illam nondum*

fuera adeptus, et poterat multipliciter impediri, si vero jam firmatum sit, quod alicui detur praebenda, et aliquis propter indebitam causam procuret, quo revocetur, idem est ac si jam habitam ei auferret; et idem tenetur ad restitutionem aequalis, tamen secundum suam facultatem.»

A tuttociò aggiunge saggiamente l'Autore delle annotazioni romane, appoggiato a S. Tommaso nel luogo citato *al 1 e 2*, che Antonio è obbligato a risarcire il chierico di tutto il male, che dalle calunnie gli fosse avvenuto, a riparare eziandio agli eredi del chierico il danno che per le calunnie stesse ricevono, poichè essendo reale una tale obbligazione passa negli eredi, come gli altri diritti reali. Che se Antonio fosse morto, allora l'obbligazione di lui passa pure agli eredi per la stessa ragione, ch'è una obbligazione reale, mentre se fosse personale terminerebbe colle sole persone.

SCARPAZZA.

C A S O 14.º

Lo stesso Antonio non potendo restituire la fama al chierico se non col dire una bugia, ricerca, come si debba regolare per adempiere il suo dovere?

La decisione di questo caso si trova all'articolo *Bugia*, a cui si rimette il leggitore.

SCARPAZZA.

C A S O 15.º

Lutero ha deposto che Felice è reo di un grave delitto, per cui va a subire una sentenza di morte. Essendo falsa l'accusa, non può Lutero manifestarsi calunniatore senza incontrare il pericolo di essere sentenziato a morte. Cercasi se sia tenuto a prodursi al giudice, e dichiarare l'innocenza di Felice, e la sua reità col pericolo della vita?

Insegnano comunemente i Teologi, che non v'è obbligo di restituire i beni d'ordine inferiore colla perdita di quelli d'ordine superiore. Eccettuano però il caso nostro, in cui corre pericolo la vita d'un innocente. Deve dunque Lutero manifestare la sua calunnia, e sottoporsi alla sentenza che merita. E sarà obbligato dal confessore?

Il confessore niente deve lasciare intentato prima d'imporgli questo obbligo, ma se non vale verun compenso deve assolutamente imporglielo. Potrà, dice Natale Alessandro, *Reg. 29, c. 9, art. 5 de peccat.*, presentarsi al giudice, protestare di saper certo sebben con iscienza, che il diritto naturale e divino gli comanda di custodire con arcano, che Felice non è reo, ch'è stato falsamente accusato, ch'è innocente, e scongiurarlo perchè lo liberi. Non ottenendo l'intento, potrà il confessore obbligare il reo a procurare con tutti i mezzi possibili anche coll'interposizione dell'autorità di qualche persona, a mettere in diffidenza il giudice, ed a liberare Felice almen dalla morte. Riuscendo tutto inutile, non vedo come possa il confessore, senza lesione di giustizia, salvare il reo coll'oppressione dell'innocente.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 16.°

Una donna s'accusa in confessione d'aver lacerata più volte l'altrui fama. Quali interrogazioni le deve fare il confessore per rilevare il numero, e la gravità di tali peccati?

Il confessore non potrà formare un retto giudizio dello stato della coscienza di questa donna se non saprà il numero delle persone che furono presenti alle sue detrazioni, la qualità e specie dei delitti che ha manifestato, ed il numero delle persone delle quali ha lacerato la fama. Sopra di tutto ciò dovrà dunque interrogarla. Dovrà quindi esaminare se ha parlato più volte e quante, se ora con una sola persona, ed ora con un'altra, se alla presenza di sette ovvero di otto persone. Che se avesse parlato con una sola persona, allora i peccati sono tanti di numero, quante sono le volte che ha detratto, e se avesse parlato una sola volta essendo molti presenti; allora il peccato commesso è un solo, equivalente però ai molti che ne sentirono. Lo stesso deve dirsi, se la Detrazione ha versato su d'una sola persona o sopra di più persone. Finalmente il confessore deve anche sapere la qualità della Detrazione, onde giudicare se il peccato sia veniale o mortale. E qui diremo, che, secondo S. Tommaso, 2, 2, q. 73, a. 1 ad 3, in sette maniere si può lacerare l'altrui fama. Ec-

cole tutte per aiuto della memoria in questo distico, nel quale sono al numero di otto :

*Imponens, augens, manifestans, in mala vertens :
Qui negat, aut minuit, tacet, laudatve remisit.*

L' Angelico lascia l' ultima, perchè si contiene nelle altre. Sarà bene poi, che il confessore conosca eziandio la qualità delle persone, delle quali la donna ha detto male, dipendendo anche da questa la maggiore o minore gravità della colpa.

E' poi vero, che alcuni teologi son di parere, che essendo la fama e il buon nome in genere di costumi sempre della medesima specie, poco importa che sia lacerata per un delitto o per un altro, ma tale opinione è dubbiosa. Imperciocchè essendo la buona fama un accessorio dell' opere buone, come l' infamia segue le malvagie, ne viene, che siccome l' infamia è di diversa specie secondo i delitti incorsi, così varia dev' essere la fama acquistata colle azioni virtuose. Inoltre non è vero, che la buona fama viene oscurata secondo i delitti, che si scuoprano ? Se taluno dirà, che un ministro di Dio è un impudico, ed un ubbriacone, commetterà grave peccato bensì, ma il suo peccato sarà maggiore, se lo spaccierà per un sodomita, per un eretico, ec., e se non sarà un semplice sacerdote, ma un parroco, un Vicario generale, un Vescovo. Dunque si rende necessaria in confessione la manifestazione del delitto che si è scoperto, e della qualità della persona, cui si è opposto.

SCARPAZZA.

C A S O 17.°

Pietro si accusa di aver ascoltato certi suoi amici, che parlavano ora di Francesca, ora di Catterina, ed ora di altre persone. Come deve interrogarlo il confessore per rilevare la gravità del suo peccato?

Prima di rispondere al proposto quesito premetto la dottrina che dà S. Tommaso 2, 2, q. 73, a. 4, intorno a quei ch' ascoltano le Detrazioni. • *Dicendum quod secundum apostolum ad Rom. 1, 32. Digni sunt morte non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus consentiunt. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo directe, quan-*

do scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum; alio modo indirecte, scilicet quando non resistit, quum resistere possit; et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placet, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo, quod si aliquis Detractiones audiat absque resistantia, videtur detractori consentire; inde fit participes peccati ejus. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus, cui detrahitur, non minus peccat, quam detrahens, et quandoque magis. Unde Bernardus dicit, lib. 2 de consid. c. 13: Detrahere aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim. Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore vel negligentia, vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, et plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale vel propter hoc, quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere: vel propter aliquod periculum consequens; vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale. »

Ciò posto Pietro dev' essere interrogato se le Detrazioni sieno state di cosa leggiera o notoria, o per giusto motivo manifestata, ovvero di cosa grave ed occulta, e scoperta senza giusta ragione. Se furono di cosa leggiera basta interrogarlo se le ha ascoltate con animo mortalmente peccaminoso, p. e., con desiderio che il detrattore lacerasse notabilmente la fama di quella persona di cui parlava, poichè in tal caso ha mortalmente peccato. Così non avrà peccato se accidentalmente ha dovuto ascoltare le Detrazioni senza poterle fuggire, e se ha dovuto tacere, perchè chi parlava gli era superiore. Non vi sarà parimenti bisogno di altre interrogazioni, allora che il delitto sarà stato notorio, oppure la Detrazione sarà stata fatta per qualche giusto motivo, poichè in tale ipotesi l'udire senza impedire la Detrazione non è peccato almeno grave e mortale.

Se poi la Detrazione fu in materia grave, di cosa occulta, e fatta senza giusto motivo, allora Pietro dev' essere interrogato se era solo, od in presenza d' altri. Se era solo gli si deve ricercare se abbia eccitato il detrattore alla mormorazione, od almen coll' approvarne i detti, e col lodarlo sia stato motivo che l'abbia prolungata ed ingrossata, poichè in tale caso avrebbe mancato contro la carità, ed avrebbe

peccato quanto la stesso detrattore, ed avrebbe inoltre la colpa dello scandalo a lui dato. Parimenti deve investigarsi se ha udito le detrazioni con compiacenza del danno del prossimo per l'odio che ha verso di lui, oppure per mera curiosità. Nella prima ipotesi è reo di colpa mortale, e dev' essere inoltre interrogato se positivamente o negativamente abbia influito nella Detrazione, avendo anche riflesso a ciascuno degli astanti ed al loro numero; poichè allora, oltre il peccato contro la carità e quello dello scandalo, è anche reo d'ingiustizia, che l'obbliga col detrattore od almeno in mancanza di lui a restituire la fama alla persona infamata, ed ognuno di questi peccati comprende tante peccaminose malizie quante od in esso, od in altri possono distinguersi violazioni di giustizia o di carità, essendo egli di tutte od autore od almen partecipe. Nell'altra ipotesi, cioè se ha udite le Detrazioni per mera curiosità, è reo parimenti di mortal colpa, e devono farsi le stesse interrogazioni. Così comunemente i Dottori quanto alla sostanza. SCARPAZZA.

C A S O 18.°

Lo stesso Pietro ha mancato al suo dovere soltanto per non impedire le Detrazioni, ma ciò avvenne in lui per timidezza e per umani riguardi. Cercasi: 1. Se abbia peccato mortalmente? 2. Se vi siano altri motivi, pei quali si possa ascoltare il detrattore senza correggerlo e senza peccare almen mortalmente?

Al 1. Se Pietro è un superiore relativamente al detrattore, e poteva farlo tacere senza grave difficoltà, non v'ha scusa per lui ed ha peccato gravemente contro la carità, perchè era tenuto in forza del suo ufficio a riprenderlo. « *Quandoque, dice S. Tommaso, potest esse peccatum mortale ... propter hoc, quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere.* » Vi sono anche degli Autori fra i quali l'Antoine, che lo vogliono reo di peccato anche contro la giustizia, perchè a ciò era tenuto per dover del suo ufficio.

Se poi Pietro non è superiore, ha peccato solo venialmente, quando ascoltò le Detrazioni di mala voglia, e non ha corretto il detrattore per umani riguardi. Così S. Tommaso: « *Si vero non placeat ei*

peccatum, sed ex timore, vel negligentia vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, et plerumque venialiter. » Deve però in tal caso aver dimostrato esternamente il suo dispiacere, p. e., coll'aria seria, e col volto malinconico, soggiungendo il S. Dottore: «*Debet saltem ostendere, quod ei Detractio displiceat per tristitiam faciei, ut dicitur, Prov. 25: Ventus aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem.* »

Al 2. Può omettersi la correzione: 1. Quando si teme che il detrattore faccia di peggio, suggerendo la prudenza, ch'abbia a procurarsi il minor male. 2. Quando si conosce, che la correzione non sia per essere di giovamento; se si prevede che la Detrazione disprezzata possa andar tosto in dimenticanza, e cancellarsi dalla mente di chi l'accolta. 3. Quando si teme un male maggiore di quello ch' al prossimo ne ridonda dalla Detrazione. Di ciò più diffusamente si è detto nell' articolo *Correzione fraterna.* SCARPAZZA.

DEVOLUZIONE. *Ved. DIRITTO.*

DIACONATO - DIACONO.

Il Diaconato è un ordine sacro, e tiene il sesto luogo fra gli altri. Quest' ordine che significa *ministerium* v' è definito comunemente: un sacramento della nuova legge istituito da Gesù Cristo nostro Signore, per mezzo di cui è all' ordinato conferita una spiritual potestà di assistere prossimamente e di servire al sacerdote celebrante. *V. Devoti, tom. 1, pag. 138; Benedetto XIV, De Syn. Dioeces., lib. 8, c. 9, pag. 406.*

Tre sono oggi, giusta il Pontificale romano, le attribuzioni del Diacono: 1. servire, come già si è notato, il sacerdote celebrante; 2. battezzare; 3. predicare. Dai padri i Diaconi *Leviti* eran detti, dalla similitudine coi Leviti dell'antico Testamento, che al sacerdote sommo

assistevano come ministri. Viatore Cocaleo, *tom. 5, De sacro ordine, diss. 1, cap. 1, §. 5, pag. 299*. Se ne osservi nell' autore la dotta descrizione, che ne fa Ivone Carnotense, *Serm. De excell. sacros. ordinum. Ved. Devoti, tom. 1 Delle Istituzioni, c. pag. 138*.

La destra episcopale, che deve imporsi sopra del capo dell' ordinando, ed il libro dell' evangelio : l' imposizione della mano medesima, e la consegna del libro antidetto la materia *remota* ne costituiscono insieme e la *prossima*. Quindi ne viene che essendo doppia la materia, doppia sia egualmente la forma, la quale nelle parole consiste del Vescovo ordinante : « *Accipe Spiritum Sanctum ad robur et ad resistendum diabolo, et tentationibus suis in nomine Domini;* » e nelle altre distinte : « *Accipe potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Dei, tam pro vivis quam pro defunctis in nomine Domini.* » Quest' ordine istituito fu *inchoative* da Gesù Cristo nell' ultima cena quando ai diletti discepoli dispensò il Corpo suo ed il prezioso suo Sangue, *complete* quando terminata la cena eccitò e riscosse gli Apostoli preoccupati dal sonno, dicendo loro ad alta voce : « *Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem.* »

Assai più estesi di quello che sono di presente erano gli uffizii dei Diaconi nei primitivi secoli della Chiesa. Sono fra questi particolarmente da annoverarsi l' oblazione dell' acqua e del vino nelle mani del Vescovo o sacerdote che consacrava : distribuire alcune fiate ai fedeli il Sangue di Cristo consacrato dal celebrante : S. Ambrosio, *lib. 1, de officiis, cap. 41* ; Cardinal Bona, *Rer. Liturgic., lib. 1, cap. 5, §. 4, p. 304*, amministrare di continuo l' Eucaristia, S. Giustino, *in Apollon.*, e S. Cipriano, *Serm. De Lapsis* : eccitare frequentemente gli astanti al sacrificio, alla pietà, divozione e raccoglimento ; il che si usa anche di presente fra i Greci : ammonirli quando star dovevano in piedi, quando in ginocchio, e quando uscir dovevano dall' orazione ; durante l' oblazione del sacrificio era incarico dei medesimi intimar la partenza dal Tempio ai penitenti ed agli scomunicati, dicendo : « *Recedant poenitentes, Sancta Sanctis, etc.* » Seguir sempre il Vescovo per assisterlo nelle sue sacre funzioni. Commettevano un tempo i Vescovi ai Diaconi di esporre, essendo assenti, la dottrina loro nei pubblici Concilii ; di aver cura dei corpi dei martiri ; di as-

sistere i confessori entro le carceri detenuti : oltre di ciò era ufficio loro, assente il Vescovo, riconciliar colla Chiesa i penitenti, non sacramentalmente, ma soltanto *deprecativè*: potevano battezzare solennemente e predicare dove e quando fosse stato a grado del Vescovo: urgente la necessità, tal volta ad essi commettevasi la parrocchia: a lor permettevasi la dispensa de' beni temporali della Chiesa. Finalmente essi recitavano in pulpito i sacri Dittici.

Le ampie ed estese attribuzioni che avevano i Diaconi, produssero nei loro cuori sentimenti di orgoglio, per cui fu d'uopo nel Concilio Arelatense mettere al loro procedere una remora con i più rigorosi decreti. Al presente il Diacono non può amministrare la Santissima Eucaristia se non nella massima necessità. Sebben possa esso trasferire la sacra pisside od il calice ove e Corpo e Sangue conservasi di nostro Signore da uno ad altro Altare; non può tuttavia recarlo possessionalmente nel giorno del Corpus Domini, e nell'ottava di detta solennità *«neque ex officio, neque ex commissione:»* egualmente non può amministrare l'estrema Unzione, nemmeno per comando del parroco, come pure non può battezzare solennemente, ned il parroco può un tale ufficio commettergli senza la massima urgenza.

C A S O 1.º

Raimondo ricevendo l'ordine del Diaconato, non toccò le cose che il Vescovo offre o presenta a quelli che ricevono questo ordine: Fu adunque legittimamente ordinato?

I Teologi sono di diverso parere intorno alla decisione di questo caso, siccome lo sono intorno alla materia ed alla forma di quest'Ordine. Pertanto converrà dire, in questa discrepanza di opinioni, e nella pratica di doversi uniformare all'uso della Chiesa, che Raimondo dovrà ricorrere al suo Vescovo, esporre la verità dell'accaduto; e pregarlo che voglia supplire a ciò che fu ommesso secondo la regola delle Decretali d'Innocenzo III e di Gregorio IX: *«Caute supplendum est quod incaute per errorem fuerat praetermissum.»*

PONTAS.

C A S O 2.°

Uberto Diacono, desidera di predicare. Questa facoltà, secondo la mente e la disciplina della Chiesa, gli viene forse conferita ?

Il Diacono ha questa facoltà dalla stessa sua ordinazione, secondo le parole del Pontificale Romano : « *Diaconum enim oportet ministrare ad altare, baptizare, praedicare.* » E questo potere è fondato in ciò che il Diaconato è un ordine gerarchico. Di questi ancora S. Girolamo scrive così : « *Diaconi sunt, quos in Apocalypsi legimus, septem Angelis . . . virtutum operatione praeclaris . . . Evangelizantes pacem, annuntiantes bona, docentes, etc.* » In *Can. Diaconi* 23, *dist. 93*. Intorno alle quali ultime parole così dice la Glossa : « *Scilicet populum quoad vitam activam.* » *Ib. v. Docentes*. Finalmente il Concilio Toletano dice parlando dei Diaconi : « *Unum orarium oportet Levitam portare in sinistro humero: propter quod orat, idest praedicat,* » *cap. 39, dist. 25*. Donde ne segue che Uberto può annunziare, col consenso del Vescovo, la divina parola, la qual cosa facendo non opera contro la mente della Chiesa.

PONTAS.

C A S O 3.°

Emporio Diacono prima della messa parrocchiale pregato dal parroco che trovisi all'assistenza di un moribondo, benedice l'acqua ed il sale, con cui poi il parroco al ritorno fa l'aspersione. Domandasi 1. Se Emporio per questa benedizione sia divenuto irregolare ? 2. Se divenne irregolare, da chi possa esser restituito ? 3. Se il parroco abbia peccato comandando a lui questa benedizione ?

Emporio cadde nella irregolarità stabilita dal *can. Si quis 1 cleric. non ordin. ministran.* in cui si ordina che il chierico, il quale esercita un uffizio proprio di un ordine non ancor ricevuto « *abjiciatur de ecclesia et numquam ordinetur.* » Ma la benedizione del sale e dell'acqua è funzione pienamente sacerdotale; dunque se Emporio pubblicamente ed alla presenza di tutto il popolo fece la benedizione, incorse nella irregolarità riservata al Papa; se poi esercitò questa funzione secretamente, allora deve ricorrere al Vescovo, come stabili il

Concilio di Trento, *sess. 24 de ref. c. 6.* Finalmente, il parroco, che ordinò al Diacono quest' uffizio gravemente peccò, avendo cooperato al peccato ed alla irregolarità di Emporio. NAVARO.

DIFENSORE *Ved. CAUSE.*

D I G I U N O

La parola Digiuno significa l'astinenza dal cibo e dalle vivande; poichè digiuno si dice quello, che non ha preso cibo di sorta alcuna. Il Digiuno generalmente considerato è di quattro generi, cioè spirituale, naturale, morale ed ecclesiastico. Il Digiuno spirituale, ossia mistico si è l'astinenza dai vizii e dai peccati, e lo abbiamo espressamente nel capo *jejunium 24, dist. 5. de consecr.*, ove colle parole di S. Agostino si dice: « *Jejunium autem magnum et generale est abstinere ab iniquitatibus et ab illicitis voluptatibus saeculi, quod est perfectum Jejunium.* » Il naturale è l'astinenza totale da ogni e qualunque cibo e bevanda; il quale non è comandato se non se quando dalle persone sane si deve ricevere 'la SS. Eucarestia. Il morale è un atto della virtù della temperanza, che modera l'appetito nel mangiar e nel bere secondo la regola della retta ragione. Finalmente il Digiuno ecclesiastico si è quello che per legge della Chiesa in certi tempi e modi è comandato.

Della origine e natura di questo precetto: delle parti del Digiuno e dei tempi in cui obbliga.

1. Trae questo precetto la sua origine dalla legge di natura. Da essa procede e nasce, e non già da una legge positiva ossia divina ossia umana; e ne procede non solo in quanto è negativo, e quello

vieta che è contro la virtù della temperanza, ma ancora in quanto è positivo, e comanda quella quantità o qualità di cibi, il cui uso non sarebbe alla virtù contrario. Ciascuno, dice S. Tommaso, 2., 2., *quaest.* 147, *art.* 3, è tenuto per ragion naturale a praticare il Digiuno quanto gli è necessario a cancellare la colpa, a raffrenare gli appetiti che alla colpa lo traggono, e ad innalzare la mente alle cose spirituali: e quindi il Digiuno considerato assolutamente ed in comune cade sotto il precetto di legge naturale: « *cadit sub praecepto legis naturalis.* » Dal che molto a proposito ne inferisce, che il precetto del Digiuno, da osservarsi in certi giorni e modi, ecclesiastico si appella, non perchè dalla Chiesa quasi di propria volontà ed arbitrio venga comandato, ma sibbene perchè ad essa appartiene il determinare quelle cose, che in comune soltanto dalla legge naturale sono prescritte. Si dice pertanto Digiuno della Chiesa, perchè la Chiesa ha determinato il tempo ed il modo del Digiuno; cioè di quel Digiuno stesso, che in comune è di precetto e legge naturale.

2. Il precetto di digiunare, e di astenersi da certi cibi in tali giorni e tempi induce da sè un obbligo rigoroso e grave; e quindi pecca mortalmente chi lo trasgredisce o per gola, o per non sentire l'incomodo inseparabile dal Digiuno, o per qualsivoglia altro titolo illegittimo, e prescindendo qualunque disprezzo. La cosa è certissima; mentre la contraria dottrina è stata dannata da Alessandro VII nell'anno 1666 nella *propos.* 23, che diceva: « *Frangens jejunium Ecclesiae, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemptu vel inobedientia hoc faciat, puta quia non vult se subicere praecepto.* »

3. Col precetto ecclesiastico del Digiuno tre cose comandate vengono ai fedeli, cioè 1. che si astengano da certi cibi, vale a dire di carne e di latticini; 2. che non mangino se non che una sol volta al giorno, non facendo che un' unica refezione; 3. che quest' unica refezione non la pratichino se non se nel tempo ed ora stabilita. L'ora di prendere il cibo, o di fare l'unico pasto era anticamente la vespertina, cioè dopo il tramontar del sole, come ne fan fede i Padri, e massimamente S. Basilio nell' *Omelia 1 de jejunio*: « *Vesperas expectas ad sumendum cibum.* » Durò tal metodo fino al secolo XII, come chiaramente si raccoglie dal *Serm. III de Quadrag.* di S. Ber-

cardo, in cui così parlava a' suoi monaci: « *Hactenus usque ad nonam jejunavimus soli, nunc usque ad vesperam jejunabunt nobiscum universi reges et principes, clerus et populus, nobiles et ignobiles, simul in unum dives et pauper.* » Il che però non praticavasi che nel Digiuno quaresimale; mentre negli altri Digiuni fra l'anno dopo nona dai fedeli prendevasi il cibo. Ma questo rigore del Digiuno quaresimale di non mangiar che al tramontar del sole poco dopo il secolo di S. Bernardo incominciò a diminuirsi; poichè nel secolo XIII per testimonianza di Alessandro di Ales e di S. Tommaso era già introdotta la consuetudine di sciogliere il Digiuno e di prendere la refezione all'ora di nona, cioè tre ore dopo il mezzo giorno. E ciò, dice S. Tommaso nel luogo citato *q. 147, art. 7*, si faceva, affinchè, essendo in allora il tempo solito di pranzare anche fra i secolari, l'ora di sesta, cioè il mezzo giorno, il digiunatore aspettando a mangiare fino allora di nona, provasse qualche po' di pena afflittiva: « *Et ideo ut jejunans aliquam afflictionem sentiat pro culpa satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur jejunantibus circa horam nonam.* » Ma venne poi in seguito mitigato anche questo rigore del Digiuno quaresimale; poichè nei secoli susseguenti prevalse la consuetudine dalla Chiesa non già introdotta, ma tollerata, di sciogliere il Digiuno, e prendere la refezione all'ora di sesta, cioè a mezzo giorno, la quale però pare non sia stata introdotta se non o sul terminare del secolo XV, o sul cominciare del XVI, mentre, come ce ne fa fede Sant'Antonino nella Somma *part. 2, tit. 6, cap. 2, §. 10*, a suo tempo protraevasi il quaresimale Digiuno fino all'ora di nona. Benchè però consti da questa varia disciplina della Chiesa, che non appartiene tanto alla sostanza del Digiuno l'ora del mangiare, quanto all'astinenza dei cibi vietati, e l'unica refezione; niuno però da ciò ne inferisca, esser lecito a ciascuno il prendere la refezione prima del mezzo giorno, e quando più gli piace, come dirassi a suo luogo, ma si deve stare onninamente alla consuetudine introdotta, e dalla Chiesa tollerata.

4. Sono adunque del Digiuno le principali e più sostanziali parti l'astinenza da certi cibi, e l'unico pasto o refezione. Ma quale poi di queste due parti sarà la essenziale al Digiuno in guisa che man-

cando questa *cessar* debba altresì il precetto di digiunare? *Questione* si è questa, che sebbene a primo aspetto sembri soltanto speculativa e metafisica, ha nondimeno nei passati tempi a noi vicini influito moltissimo nella osservanza e nella pratica del Digiuno. Ecco il perchè. Quegli Autori, che determinavano consistere l'essenza del digiuno nell'astinenza dalle carni, e non già nell'unica refezione, tosto francamente ne inferivano, che le persone da tale astinenza dispensate, dovevano credersi e tenersi dispensate altresì ed esenti dall'altra parte del Digiuno, cioè dall'obbligo di un'unica refezione, perchè il digiuno non può sussistere, quando manca del medesimo la essenza. All'opposto, gli altri, che stabilivano l'essenza del Digiuno nell'unica refezione, indi ne deducevano, che le persone dall'astinenza delle carni dispensate sono non per tanto tenute alla legge del Digiuno, cui debbono osservare facendo nei giorni di Digiuno un solo pasto, o unica refezione. Ma questo in adesso è un punto, cui nulla monta il decidere, essendo divenuto affatto inutile e di niun uso nella pratica del Digiuno, dappoichè il sapientissimo pontefice Benedetto XIV, con due sue Bolle, delle quali in seguito ci converrà forse più fiate far menzione, ha difinito e dichiarato, che le persone dispensate dall'astinenza dei cibi di carne non sono per verun modo sciolte, esenti, o libere dalla legge del Digiuno; ma tenute sono ad osservarlo quanto all'unico pasto o refezione, ossia che l'unica refezione abbiassi come parte essenziale del Digiuno, o abbiassi come parte meno principale; e ciò per questa giustissima ragione, cioè affinchè chi non può osservare interamente il Digiuno, lo osservi almeno in quanto può osservarlo.

5. Obbliga il precetto di digiunare primamente in tutto il tempo di Quaresima, cioè dal mercoledì delle ceneri, eccettuate le domeniche, fino a Pasqua. Benchè il Digiuno quaresimale sia antichissimo nella Chiesa, pure per quello spetta al tempo d'incominciarlo, ed alla sua durata, non è sempre stata uniforme la di lei disciplina e consuetudine. Ciocchè stette sempre fermo si fu, che uno solo in tutto l'anno fosse il quaresimale Digiuno, e che comprendesse circa quaranta giorni, Quindi è, che non digiunandosi nella Chiesa greca nei sabbati e nelle domeniche, il loro Digiuno quaresimale compren-

deva sette settimane; ma nella Chiesa latina, in cui anche nei sabbati osservasi il Digiuno, non comprende che sei settimane intere, alle quali si aggiungono i quattro giorni dopo la prima domenica di quinquagesima, affinchè sia intero il numero quadragenario. Oltre il Digiuno quaresimale, che è il principale, solenni pur sono nella Chiesa i digiuni de' quattro tempi, o, come si suol dire, delle quattro tempora, che parimenti sono nella Chiesa antichissimi. Cadono questi Digiuni nelle quattro stagioni dell'anno, affinchè non ci sia parte alcuna dell'anno, che non venga santificata col Digiuno. Di presente sono disposti questi Digiuni in guisa, che il primo cada dopo la prima domenica di quaresima, sebbene talvolta ciò sia nel mese di febbrajo, il secondo nella settimana delle Pentecoste, o venga in maggio o in giugno; il terzo nella settimana dopo la festa dell'Esaltazione di Santa Croce; il quarto finalmente circa la metà di dicembre. Si compie ognuno in tre giorni, cioè mercoledì, venerdì e sabato, ed importa l'astinenza delle carni, ed in varii luoghi anco dei latticini, un' unica refezione, e l'ora del meriggio per lo scioglimento del Digiuno.

6. C'è altresì obbligo di digiunare nelle vigilie comandate. Appellansi vigilie, perchè i primi cristiani consumavano le notti precedenti di certe solennità ai sepolcri de' Santi martiri, dopo aver digiunato il giorno precedente. Furono poi con prudente economia tolte totalmente di mezzo queste vigilie, e ritenuto unicamente il digiuno del giorno precedente. In questi ultimi tempi, ove sono state soppresse per autorità pontificia le feste sì degli Apostoli, ad eccezione di quella di S. Pietro e S. Paolo, e sì ancora d'altri Santi, sono state pur anco levate le loro vigilie, in luogo delle quali è stato prescritto il digiuno nel mercoledì e venerdì di tutte le settimane di Avvento. La Chiesa siccome può istituire i giorni in cui si debba digiunare, così può anche cangiarli, e in altro tempo trasportarli; il che può fare colla sua suprema autorità il Romano Pontefice o per tutta la Chiesa, o per qualche regno o provincia, come lo ha fatto ultimamente regnando il Pontefice Pio VI per tutto il veneto dominio, e per altri regni e stati. In tutte queste tre vigilie, come pure in quelle particolari di qualche provincia, città, e diocesi, p. e., del

Santo protettor principale, deve osservarsi l'astinenza, l'unica refezione, e l'ora meridiana per isciogliere il Digiuno. Passeremo ora a parlare separatamente di ciascuna parte del Digiuno, e prima dell'astinenza dalla carne e dai latticini.

Dell'astinenza dalla carne e dai latticini; e delle cause, che scusano dall'osservarla.

1. L'astinenza dalla carne, che è la prima parte dell'ecclesiastico Digiuno, deve osservarsi ogni qual volta viene comandata l'unica refezione; ed oltracciò in tutti pur anco i venerdì e sabbati dell'anno sotto precetto e colpa grave deve osservarsi tale astinenza, separata però dal Digiuno, che non viene per verun modo comandato. Sotto il nome di carne si comprende altresì il brodo di carne e le minestre fatte con esso brodo; e molto più comprendonsi le interiora degli animali, e le loro estremità, come pure, il sangue, il grasso, il tardo che parti sono degli animali medesimi. Quindi chi in giorno di Digiuno dalla Chiesa comandato mangia o carne, o alcuna delle cose indicate pecca secondo tutti mortalmente, quando non lo scusi la parvità della materia; perchè si dà anche in questo precetto parvità di materia, come si dà nel precetto naturale di non rubare, ed altri, lo accordano tutti i Teologi. Fra gli animali poi, delle cui carni è vietato ne' giorni di Digiuno il mangiare, comunemente viene computata la folaga con altri simili uccelli acquatici, i quali, sebbene si procaccino l'alimento dall'acqua, e pascansi di pesci, ed amano anche di starsene nell'acqua, possono però vivere lungo tempo fuori dell'acqua. Per lo contrario fra i pesci vengono annoverati le testuggini sì terrestre che marine, la lumaca, le rane, e la lotra.

2. Nella quaresima, ed in alcuni luoghi anche negli altri digiuni fra l'anno o delle quattro tempora o delle vigilie, sono vietate ezian- dio le uova ed i latticini. Di ciò ne abbiamo la testimonianza del pontefice S. Gregorio il grande, il quale nella sua lettera a Sant'Agostino Vescovo nell'Inghilterra, come viene riferito nella 1 part. delle Decretali, dist. 4, cap. *Denique*, scrive così: «*Par autem est, ut nos, qui his diebus a carnibus animalium abstinemus, ab omnibus quoque, quae*

sementinam carnis trahunt originem, jejunemus, a lacte videlicet, caseo, et ovis, quae quidem sunt fructus et foetus eorum, a quibus abstineamus. Quest' astinenza dalle uova e dai latticini nei Digijuni massimamente della quaresima (quando non ci sia o la contraria consuetudine, o la dispensa) è comandata ed obbliga sotto peccato mortale, come manifestamente si raccoglie dalla proposizione proscritta da Alessandro VII, che diceva : « *Non est evidens, quod consuetudo non comedendi ova et lactinia in quadragesima obliget.* » E questa astinenza obbliga anche nelle domeniche di quaresima, sebbene in esse non si digiuni, e si possano fare più refezioni. Dall' astinenza poi si dalla carne come dai latticini nei tempi dalla Chiesa stabiliti sono dispensati, o piuttosto immuni i fanciulli prima dell' uso di ragione, come pure i pazzi perpetui; i primi perchè non per anche per difetto di ragione alle leggi della Chiesa sottoposti; ed i secondi, perchè questi pazzi pareggiati vengono agl' infanti per mancanza o perdimento dell' uso di ragione.

3. Si ammette comunemente nella trasgressione di questo precetto parvità di materia. E certamente se la parvità di materia si ammette in quelle cose, che sono di legge naturale e divina, come nel furto, ogni ragion vuole, che si ammetta pure nella trasgressione di questo precetto : e siccome il furto può essere sì picciolo e sì leggiero, che non giunga a peccato mortale, così pure la quantità della carne e del cacio può essere sì tenue e sì minuta, che scusi chi ne mangia dalla colpa mortale. Ma quanta esser dovrà quella materia, che possa dirsi picciola e leggiera, ed iscusare dal peccato mortale? Quest' è quel punto, in cui i Teologi non convengono. Chi dice una cosa, e chi un' altra; ed a me pare, che nulla di preciso si possa stabilire. Ciocchè si può dire si è, che il peso di una dramma, cioè della ottava parte di un' oncia, è certamente materia leggiera; sebbene io non nieghi, che anche più d' una dramma possa essere parvità di materia, non saprei però a quanto di più possa estendersi precisamente.

4. Non è lecito il mangiare in quaresima ciambelle ed altre siffatte cose, con qualsivoglia nome si appellino, nella cui composizione entrino uova, latte, butirro, lardo o grasso. La ragione è, perchè non

è meno vietato il far uso della sostanza delle uova, del latte, del lardo, del grasso frammischiato con altre cose che il far uso della medesima in sé stessa e dall' altre cose separata: imperciocchè l'uovo ovunque entri è sempre uovo, il latte è sempre latte, sempre butirro il butirro, è sempre lardo e grasso il lardo ed il grasso: nè perdon mai la loro essenza e la loro nutritiva virtù. Egli è bensì vero che la farina meschiata colle uova, o col burro, o col lardo, o col grasso non appellasi più uovo, ecc., ma ciambella, torta, focaccia, o altro; ma è altresì vero e sempre vero, che sussiste sempre in tali composti la sostanza del cibo vietato, quantunque meschiata con altre cose, la quale conserva mai sempre, ovunque si trovi, la nutritiva virtù. Quindi essendo di tali cose, cioè delle uova e del burro assolutamente vietato l'uso, non è lecito il cibarsene nemmeno quando sono meschiate con altre cose. Qui però può facilmente aver luogo la parvità della materia in chi mangia di tali composti, onde sia scusato per tal cagione da colpa mortale. Il mangiare, a cagione di esempio, una ciambelletta, nella cui composizione entra una tenuissima porzione di uovo, o un picciolissimo pezzetto di burro, o di grasso, che nemmeno preso separatamente verrebbe a frangere gravemente il digiuno, non è peccato mortale. Ma non può dirsi il medesimo dei venditori e fabbricatori di tali cose. No, non assolve costoro da peccato mortale l'anzidetta ragione: imperciocchè sebbene niuno di quei particolari, che comprano o mangiano alcuno di siffatti composti non violi forse gravemente, per la parvità della materia, la comandata astinenza; dessi però, i fabbricatori cioè e venditori, sono la cagione che dalla comunità non si osservi l'astinenza dalla Chiesa comandata. Quindi debbono loro vietare i Confessori, nè mai permettere, che nei giorni di astinenza compongano, o vendano cose di tal fatta, in cui ci entrino uova, butirro, latte o grasso; debbon anzi essere ripresi e corretti se ciò han fatto per lo passato; e se non promettono di emendarsi, debb' essere loro negata l'assoluzione.

5. Chi in giorno di Digiuno mangia carne, oppur anche uova e latticini, ove l'uso n'è vietato, pecca tante volte quante ne mangia. La sentono così comunemente i Teologi, i quali tutti asseriscono, che il precetto, che vieta il mangiar carne e latticini, è negativo, ed ob-

bliga sempre tutto il giorno del Digiuno, e quindi tante volte si trasgredisce, quante volte si fa uso di tali vietati cibi: e sebbene scusi da peccato mortale la parvità della materia; se però più volte in uno stesso giorno si mangi una piccola cosa delle vietate, in allora si giugne al peccato mortale, quando si arriva a materia grave. Ed è falsa certamente la contraria dottrina; perchè non è punto diverso dalla dottrina condannata da Alessandro VII, che diceva: « *Qui in die jejuniæ medicum quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit jejuniæ.* » Imperciocchè siccome il mangiare in più volte una piccola porzione di qualunque cibo rompe il Digiuno in quanto la legge vieta più d'una refezione: così pure il mangiare in più volte cibi vietati in piccole porzioni, quando si arrivi a quantità notevole, si oppone gravemente alla medesima legge, in quanto l'astinenza prescrive da certi cibi.

6. Dall'osservare l'astinenza, varie sono le cause che possono scusare. La prima e principale si è la necessità sì interna che esterna. Per necessità interna scusate sono quelle persone, le quali senza grave nocumento di lor salute non possono astenersi dal mangiar carne, uova e latticini; e quindi sono primamente da essa dispensati i malati attuali, come sono i febbricitanti; 2. i convalescenti, i quali, col far uso di cibi quaresimali, si porrebbero in pericolo di ricadere o d'incontrare altro male; ed anche perchè han bisogno di cibi nutritivi, onde ricuperare la forze abbattute; 3. quelle persone, le quali dall'uso dei cibi quaresimali ne riportano un grave nocumento. Dissi grave appostatamente; perchè certamente non basta qualsivoglia pregiudizio o incomodo, ma ricercasi che sia grave: imperciocchè egli è certo, che il cibarsi per lo spazio di quarantasei giorni continui di vivande quaresimali non può a meno di non debilitare alcun poco, di non produrre dei flati, delle gonfiagioni di ventre ed altri incomodi non gravi, i quali al certo non iscusano dall'astinenza; perchè appunto il Digiuno è stato istituito affine di frenare la concupiscenza, di debilitare le forze e di soddisfare pe' peccati alla divina giustizia, il che non può farsi senza qualche incomodo e patimento. Quanto poi a quelle persone, le quali non possono praticarla senza grave nocumento, nemmeno queste sono onninamente da questa astinenza scusate,

ma a misura soltanto della esigenza o della necessità. Chi adunque può senza incomodo grave praticarla alcuni giorni, deve farlo, e contentarsi di far uso di carne in alcuni giorni solamente.

7. La necessità poi esterna si è o la mancanza d' altre vivande, o il timore d' un grave male, se l' astinenza si osservi. Quindi per primo capo di necessità que' poverelli, i quali van cercando il loro vitto di porta in porta, per non poterlo altronde procacciare, se non altro che carne ricevessero in limosina (il che per altro in paesi cattolici massimamente in tempo di quaresima, ed ove non v' ha dispensa, molto di rado può avvenire) potrebbero cibarsene. Altresi il timore d' un grave male da causa estrinseca procedente scusa di tale astinenza: poichè le leggi ecclesiastiche non obbligano con tanto peso e pericolo. Quindi è lecito il mangiar carne ne' giorni di astinenza a chi passa per paesi di eretici per isfuggire il pericolo della vita, o la prigione, o la perdita de' beni; purchè però con ciò non si dia indizio d' aver abbandonata, o di separarsi dalla romana comunione: Ma questa è una cosa che non deve sì facilmente presumersi, perchè sanno molto bene anche gli stessi eretici esserci dei cattolici, i quali o mangian carne illecitamente e per gola, o la mangiano per ischivar i pericoli, o finalmente perchè sono dispensati da questo precetto per motivo di salute; e quindi dal vederli a mangiar carne in quaresima o in altro giorno di digiuno o di astinenza non possono inferirne, che sieno alieni dalla cattolica comunione.

8. La seconda cagione, che scusa dall' astinenza, si è la dispensa della Chiesa. Questa può essere o generale per tutto un regno, provincia, o città, o particolare, cioè conceduta per questa o quella persona particolare e privata. Per l' una e per l' altra ricercasi un motivo grave ed urgente. E quanto alle dispense particolari ecco quali persone, secondo la definizione del Concilio Toletano VIII, *can. 9*, posson essere dispensate: « *Illi, dice, quos aut aetas incurvat, aut langor extenuat, aut necessitas arctat.* » Ma siamo in tempi, in cui con somma facilità, e per ogni leggiera cagione si domanda e si ottiene la dispensa, cosicchè si può dire non esserci più astinenza dalla carne in quaresima, salvochè presso i ceti regolari, i poveri e pochi artefici; il che deplora a gran ragione nella sua Bolla *Non ambigimus* il

sapientissimo pontefice Benedetto XIV. « *Nos sane, dic' egli, lacrymis deplorare non possumus, augustissimam quadragesimalis jejunii observantiam ob nimiam, nullis legitimis urgentibus causis, ubique indiscriminatim dispensandi facilitatem, plane sublatam esse.* » Ma onde ciò? Non v' ha dubbio che la gran mollezza, la somma delicatezza, il poco spirito di penitenza degli odierni Cristiani, per cui non volendo soffrire neppure qualunque leggiero incomodo, cercano per ogni via d' essere dall' astinenza dispensati, sia la prima infausta origine di tal disordine. Ma il male poi si è, che trovan medici, che con somma facilità gli secondano; e colla loro troppa indulgenza e benignità sono cagione, che pochi facciano quaresima, e, direi quasi, que' soli timorati, che ad essi non ricorrono per la fede, onde impetrar la dispensa.

9. Que' medici (ed il fatto mostra che non son pochi), i quali sono estremamente facili ad accordare gli attestati d' indigenza e di bisogno della dispensa, e che anche offrono la fede e la danno ultroneamente a chi neppure loro la domanda, odano ciocchè dice uno della loro professione, ed uno de' più dotti uomini del secolo XVII, cioè Paolo Zacchia medico di papa Innocenzo X, nella sua opera intitolata: *Quaestiones medico legales, lib. 3, tit. 1, q. 5.* « *Admonendum: non omne sanitatis incommodum a jejunio proveniens illico hominem a jejunio excusat, nam vix dici potest jejunare, qui ex jejunio nullum perceperit incommodum, idcirco enim jejunium desinitur, maceratio, seu afflictio carnis; nec quilibet morbus a jejunio excusare potest; neque etiam idem morbus, qui ab una obligatione solvit, ab omnibus absolvere potest.* » Quindi poi ne inferisce: « *Ex quibus discant tam medici quam eorum consultores, non esse petendam absolutionem a jejunii obligatione illico atque laesum quis se sentiat a jejunio, sed potius quaerendum, an aliqua jejunandi ratio sit, quae sit magis salubris, quam praeterita. Sunt enim qui ab aliquo cibo particulari in jejuniis consueto noxam percipiunt, hi si hunc abusum omiserint, jejunium et de cetero commodissime servare potuissent.* » Bellissimi e prudentissimi documenti son questi, degni perciò d' essere scolpiti nella mente di tutti i medici, e seriamente innanzi a Dio considerati, allorchè trattasi di accordare ai ricorrenti gli attestati d' indigenza delle dispense. Se così faranno, non saran sì facili a lor concederli, ma piuttosto

non mancherà di esortarli all'osservanza del salutare Digiuno; e non saran essi la cagione (come lo sono diffatti fra di loro non pochi), onde da tanto picciol numero di Cristiani la quaresimale astinenza venga osservata.

10. I parrochi poi ed i confessori debbono avvertire i fedeli alla lor cura o direzione commessi: 1. che non vadano in cerca di medici benigni e facili ad accordare gli attestati di necessità di dispensa; 2. che non esagerino i loro mali, incomodi, pericoli, e timori di perdere la salute, e d'incontrar malattie, altrimenti punto non gioverà loro la dispensa innanzi a Dio in tal maniera impetrata; 3. che prima di domandare la dispensa, tenuti sono a far prova ed isperimentare, se, almeno col non far uso di certe cose più nocive, possono senza grave pregiudizio osservare l'astinenza. Io ho conosciuto una dama cristiana, passata già pochi giorni a miglior vita, la quale adonta degl'incomodi non indifferenti, cui andava soggetta, e della insistenza dei medici, che non volevano permetterle l'uso dei cibi quaresimali, coll'astenersi dai pesci salati, dal frittume, e da altre cose nocive, osservava puntualmente l'astinenza quaresimale, senza far uso neppure delle uova e dei latticini, e nel tempo stesso senza risentirne verun pregiudizio nella salute. Chi ha una santa premura dell'eterna sua salvezza, non cerca ogni mezzo per esentarsi dalla quaresimale astinenza, ma all'opposto tenta ogni strada per praticarla; 4. debbon essere seriamente avvertiti, che per quante dispense abbiano ottenuto, se non hanno un motivo giusto, ed un bisogno vero e reale, innanzi a Dio non saranno scusati; 5. finalmente che se basta per rimediare al loro bisogno e provvedere alla loro sanità l'uso de' latticini, non è loro lecito il farsi dispensare dall'astinenza della carne. La cosa parla da sè. In una legge universale non si può concedere nè prevalersi di maggior dispensa di quella è necessaria al bisogno ed alla salute. Benedetto XIV, nel suo editto quaresimale comanda ai medici di non concedere per verun modo l'uso della carne a chi può sufficientemente provvedere alla sua indigenza colle uova e coi latticini.

11. Lo stesso gran Pontefice sulla materia del Digiuno ha deciso alcuni punti, su dei quali i Teologi non convenivano. Il primo si

era, se le persone, alle quali era per dispensa conceduto l'uso della carne fossero conseguentemente dispensate dall'altra legge del Digiuno, cioè dall'unica refezione; il che affermavano non pochi, negandolo parecchi altri. Egli ha deciso perentoriamente la quistione con due sue Bolle, colle quali ha dichiarato, comandato e definito, che la dispensa dall'astinenza o ad una intera comunità, o ad una persona particolare accordata seco non porta in conseguenza la dispensa dall'unica refezione, ma che si deve unire coll'uso delle carni il Digiuno. E noi veggiamo, che anche nelle dispense dall'astinenza delle carni concesse in questi ultimi anni dal Sommo Pontefice Pio VI, ad intere città e provincie, c'è questa clausola o condizione, che dai dispensati debba osservarsi il Digiuno quanto all'unica refezione. E ciò con ogni ragione, mentre il lume stesso naturale detta, che quando le leggi non possono osservarsi interamente, si osservino per quanto si può.

12. L'altra si era, se a chi è conceduto l'uso della carne, potesse insieme mangiare carne e pesce. Parecchi Teologi sostenevano che sì. Ma il sapientissimo Pontefice nel suo breve *ad postulata Archiepiscopi Compostellani*, ed in altra bolla *ad universos Episcopos* ha deciso che no, dichiarando, « *nequaquam licere mensam eandem carne et piscibus instruere.* » Ha egli pure nella stessa bolla decise un altro punto, intorno alla colazione della sera, dichiarando essere sempre vietato alle persone, che han la licenza di mangiar carne, il servirsi di questa dispensa nell'anzidetta picciola colazione, in cui ad esse non è lecito il far uso di altri cibi, salvochè di quei, dei quali è lecito il cibarsi agli altri non dispensati. E quindi nemmeno è lecito far uso dei latticini in essa colazione a quelle persone, che per dispensa o per consuetudine ne possono mangiare, ma unicamente nella meridiana refezione. La cosa stessa venne poscia dichiarata e confermata da Clemente XIII, nella sua bolla *Appetente* dell'anno 1759, ove al divieto di Benedetto XIV, suo predecessore aggiunge: « *Propterea tantummodo ad unicum comestionem posse carnem, vel quae ex carne trahunt originem adhibere.* »

13. Nell'unico pasto però, e non mai nella colazione della sera, alle persone, alle quali è conceduto l'uso delle uova e dei latticini,

è lecito anche l'uso de' pesci, e quindi possono insieme cibarsi e di latticinii e di pesci. Ciò è certissimo, perchè ne abbiamo intorno a questo punto la decisione chiara di Benedetto XIV, nelle sue già mentovate risposte alle richieste dell'Arcivescovo di Compostella, ove ad 4. *Postulatum*, dopo aver detto, che sotto nome d'interdette vivande per quelle persone, che hanno la facoltà di mangiar carne, s'intendono i pesci, e sotto nome delle permesse s'intende la carne stessa, soggiugne tosto, non essere vietato a quei, che hanno la licenza di far uso dei latticinii, il cibarsi nello stesso unico pasto anche di pesci insieme coi latticinii e colle uova: «*Piscibus tamen edendis non interdiciuntur ii, quibus datur tantum facultas adhibendi ova et lactinia.*» Cosa certa è adunque, che a chi è concesso l'uso dei latticinii è lecito cibarsi pure di pesci nello stesso pasto.

14. Ma sarà egli poi altresì lecito a chi è accordato l'uso della carne l'unir insieme colla carne auco i latticinii e le uova? Rispondo, che qui la cosa non è, almeno interamente, certa; perchè questa parte non è stata dal medesimo Pontefice definita. Io penso per altro, che lecita sia questa unione. Ecco le mie ragioni: 1. Il sommo Pontefice Benedetto ha dichiarato, come vedemmo, che i cibi leciti per quelle persone, alle quali è concesso l'uso della carne sono la stessa carne e gl' illeciti il pesce. Ma quando poi ha detto, che a chi ha la facoltà di far uso de' latticinii, è concesso l'uso de' pesci congiuntamente ai latticinii e alle uova, non ha in conto alcuno dichiarato essere vietato il congiungimento della carne co' latticinii, il che per altro e poteva facilmente aggiugnere, ed anche il doveva, se creduto avesse non esser lecita tale unione: e tanto più farlo doveva, quanto che poco innanzi aveva dichiarato, annoverarsi fra i cibi vietati a chi per dispensa mangia carne, soltanto i pesci. Dal che con ogni fondamento si raccoglie, non essere vietato il congiungimento simultaneo della carne e dei latticinii. 2. Lo stesso deve dirsi se abbiasi riguardo al fin della legge. Quale si è mai questo fine? Non altro al certo che frenare la gola ed il lusso delle vivande. Ma chi dirà mai, che imbandisca una splendida mensa chi oltre alle vivande di carne sorbe uno o due uova, o mangia un po' di ricotta, oppur di cacio? 3. Non sono poi mica fra di se cotanto distanti questi due generi di cibo, cioè carne

e latticini, come lo sono fra di loro la carne ed il pesce. Sono anzi in certa maniera propinqui ed affini; mentre i latticini « *ex carne trahunt originem.* » Quindi sembra bensì cosa irragionevole, che si uniscano insieme in giorno di Digiuno carne e pesce nello stesso pasto; ma non già se congiungasi carne e latticini. Ed oltracciò quelle persone, che hanno la facoltà di mangiar carne, non sempre possono cibarsi di sola carne, o perchè se ne annoiano, o perchè presa in sufficiente quantità troppo gli aggrava; e affine di prendere tanto cibo, quanto ne abbisognano per loro sostentamento, piuttosto diminuiscono nella quantità i cibi di carne ed aggiungono o cacio o ricotta o qualche uovo. Chi dirà mai che in così operando faccian laute mense, e troppo contentino la gola? 4. Finalmente, tale e non altra infatti essere stata la mente di Benedetto, chiaro sembra apparire dalle parole dell' immediato di lui successore Clemente XIII di felice memoria nella sua già lodata bolla, che incomincia *Appetente* dei 20 dicembre 1759, in cui appunto dichiara quale sia stato il sentimento di Benedetto suo antecessore intorno l'uso dei latticini per chi ha la facoltà di cibarsi di carne; ove dice: « *Quum nova infringendis jejunii legibus vel opinionum commenta, vel a vera jejunii vi et natura abhorrentes consuetudines humani pravitae ingenii sint invecatae, ea omnia radicitus convellenda curetis. In quibus profecto abusum illum censemus omnino numerandum, quum nonnulli, quibus ob justas et legitimas causas ab abstinentia carniū dispensatum fuerit, licere sibi putant potiones lacte permixtas sumere: contra quem praedictus praedecessor noster censuit, tam dispensatos a carniū abstinentia, quam quovis modo jejunantes, unica excepta comestione, in omnibus aequiparandos iis esse, quibuscum nulla est dispensatio; ac propterea tantummodo ad UNICAM COMESTIONEM posse carnem, vel QUAE EX CARNE TRAHUNT ORIGINEM, adhibere.* » Ma quali sono quelle cose, che *ex carne trahunt originem*? Lo abbiamo nel *Can., Denique dist. 4*, ove si dice: « *Quae trahunt originem sementinam a carnibus, ut sunt ova et lacticia.* » È lecito adunque a chi è dispensato dall'astinenza della carne nell'unica refezione, e non già fuori di essa, il mangiare insieme colla carne anche uova e latticini. Questa si è su tal punto la mia opinione, che mi sembra assai più probabile della apposta sostenuta con impegno

dal dottissimo Franzoja, cui nondimeno sottopongo ad un giudizio migliore, e massimamente a quello della Chiesa.

15. Chi per causa legittima ha ottenuto la facoltà di mangiar carne o latticini in tempo di quaresima, non può far uso di tali cose nella collazion della sera, come han definito i due mentovati sommi Pontefici; il primo cioè nella risposta *ad secundum postulatium* dell'Arcivescovo di Compostella, ove alla ricerca, « *an illi, quibus concessum est vesci carnibus, possint in vespertina refectiuncula vesci ea quantitate carnis quae jejunantibus permittitur*: risponde, *Non licere*: e soggiunge tosto: *Sed opus habere eo cibo, eaque uti portione, quibus utuntur homines jejunantes rectae meticulousae conscientiae.* » Il secondo poi nelle parole nell'antecedente numero riferite. Inoltre narra il Ferrari nell'ultime aggiunte alla sua biblioteca V. *Jejunium*, che certo confessore pregò Benedetto XIV a degnarsi di dichiarare, se sia lecito a chi ha la dispensa de' latticini il mangiare un po' di cacio nella colazione della sera nella quaresima e nelle vigilie; e che rimessa la supplica alla sacra penitenzieria, dessa rispose colle seguenti parole: « *Sacra Poenitentiaria optime conscia mentis Sanctitatis suae ex speciali auctoritate ejusdem respondet, non licere.* » La cosa è affatto chiara.

16. Ma sarà egli almeno lecito il mangiare carne e latticini a chi n'ha la dispensa nella cena delle domeniche di quaresima? Io rispondo francamente che sì. Ecco in poche parole la mia ragione. Nelle domeniche di quaresima, non obbligando la legge dell'unica refezione, egli è manifesto, che altro non rimane salvochè quella parte, che consiste nell'astinenza: questa astinenza è stata tolta di mezzo in forza della conceduta dispensa: adunque non obbliga. Non urge il precetto dell'astinenza, non urge il precetto dell'unica refezione; qual è adunque quel precetto, che obbliga ad un unico mangiamento ossia di carne, ossia di latticini in tali giorni? Quando non si voglia fingere un nuovo precetto, non ve n'ha certamente nella Chiesa veruno che a ciò obblighi. Quindi è, che sapientissimamente Clemente XIII nella sua più volte lodata costituzione *Appetente*, ove stabilisce non esser lecito far uso della licenza conceduta di cibarsi di uova e di latticini salvochè nell'unico pasto o refezione, aggiugne

di quei che « *quovis modo jejulant*, » cioè che tenuti sono alla legge dell' unica refezione, e ciò per indicare 1. che questi non possono far uso nè di latticini nella colazione della sera, nè di latte nelle altre pozioni, che prendono fra giorno, e cui credono o prudentemente o imprudentemente essere concesse, 2. che gli esenti dalla legge dell' unica refezione non sono vincolati dal precetto di astenersi da tali cose, mentre non digiunano per verun modo; non per la parte dell' astinenza, da cui son dispensati, non per l' altra dell' unica refezione, alla cui osservanza non sono astretti da veruna legge.

Deve dirsi lo stesso di que' giovanetti, che non sono per anco giunti al terzo settennio, cioè all' anno ventunesimo di loro età. Questi non sono tenuti a digiunare, cioè all' unica refezione, e possono e cenare la sera, e mangiare fra giorno; ma sono tenuti ad astenersi ancor essi nei giorni di Digiuno dalla carne e dai latticini dal punto in cui sono arrivati all' uso di ragione. Questi adunque, posto che sieno dispensati dall' astinenza della carne, o de' latticini, possono lecitamente mangiare carne, uova, e cose di latte in tutti i giorni di Digiuno anche nella cena, ossia nella seconda refezione, anzi eziandio nella colazione della mattina. E se si vorrà ben considerare la cosa, intollerabile senza meno sarebbe il precetto di non far uso della dispensa se non se in un pasto solo quanto a quelle persone, che non sono vincolate dalla legge dell' unica refezione. In parecchie città, intere diocesi, ed anche provincie (il che in questi nostri tempi è pur troppo frequente) viene concessa la dispensa dall' astinenza, ed accordata universalmente la licenza di mangiar carne, ad eccezione di alcuni giorni, tutta la quaresima; e ciò per la penuria di pesci, di olio e d' altri cibi quaresimali. Domando io, come faranno i rettori dei seminarii e dei collegii, ne' quali sono molti giovani non obbligati alla legge dell' unica refezione, a provvedere alla loro indigenza per la seconda refezione? Come i padri di famiglia pei loro figliuoli non per anco giunti all' età pel digiuno stabilita? Daran loro a mangiare dei pesci? No, perchè ve n' ha penuria, e perciò è stata concessa la dispensa. Uova e latticini? Posto il divieto per la seconda refezione, nemmeno, perchè in tal caso non sarebbe lecito il cibarsene salvochè nell' unica refezione. Saranno dunque obbligati

a digiunare per forza? Niuno che sia saggio, lo dirà mai. Adunque anche per questo l'opinione alla nostra contraria non può ammettersi, sebbene sostenuta da qualche anche assai dotto Teologo di questi ultimi tempi.

Ma dirà taluno col Teologo testè mentovato: Il Pontefice Benedetto XIV nella sua celebre bolla, *In suprema* definisce, che la dispensa della carne e de' latticini è limitata per tutti, niuno eccettuato, all'unica refezione: « *ab omnibus omnino, nemine excepto, unicam comestionem servandam,* » e ripete un'altra volta, *firma manente lege unice comestionis.* » Ma di grazia, di qual legge parla qui il Pontefice, d'una nuova legge, cui egli fa in adesso, oppure dell'antica nella Chiesa già vigente? Non certamente d'una legge nuova; perchè, come osserva il Concina sì nella sua Opera latina scritta sul Digiuno, sì nell'italiana, e sì ancora in tutta la sua teologia morale, il Pontefice non ha fatto veruna legge nuova sul punto del Digiuno, ma ha puramente confermato e munito contro le corruttele dei fedeli e le lasse opinioni dei Teologi l'antica legge, e vigente fino dalla nascita del cristianesimo nella Chiesa. Parla dunque dell'antica. Ma non ci fu mai nella Chiesa la legge dell'unica refezione nella domenica. Adunque converrebbe dire essere stata fatta questa legge da Benedetto, il che è un assurdo; e se non l'ha egli fatta, dunque nemmeno c'è l'obbligo nei dispensati di astenersi dalla carne o dai latticini, nella seconda refezione della domenica.

16. Per compimento di questa materia, restaci ad esaminare chi abbia autorità di dispensare dall'astinenza quaresimale. Convien distinguere. O parlasi di dispensa per tutta una provincia, una città, una diocesi, una parrocchia, una comunità; oppure di una dispensa per una persona particolare, che n'ha bisogno. Se parlasi del primo genere di dispensa, cioè della generale per una intera comunità, convien ricorrere al supremo pastore, come insegna il sapientissimo pontefice Benedetto XIV in più luoghi, ma distintamente nella sua opera *de Synodo*, lib. 9, cap. 1, ove dice espressamente: « *Non esse Episcopis concessum nec in sua dioecesi disputare, contra legem universalem Ecclesiae, Concilii generalis et summorum Pontificum.* » Ora la legge dell'astinenza quaresimale è antichissima nella Chiesa, e pra-

ficata in tutto il mondo, e confermata non meno da molti Concilii, che da molti sommi Pontefici : dunque senza l' autorità della Sede Apostolica non possono i Vescovi dalla medesima dispensare per tutta la diocesi o per una intera città ; il che certamente osservasi e praticasi in Italia, ove i Vescovi eziandio, per la sola dispensa dell' uova e dei latticini, ricorrono al Papa o a' suoi legati, se hanno tal facoltà.

Se poi parlasi di dispensa per persone particolari pe' loro bisogni e necessità, la possono accordare i Vescovi ai loro diocesani, i parrochi ai loro parrocchiani, ed i superiori regolari ai loro religiosi, quando ci sia di concederla un giusto motivo. Ma e come mai possono e con quale podestà dispensare i parrochi, non che i Vescovi, ed i superiori regolari, in una legge della Chiesa fatta con autorità dei Concilii e dei Sommi Pontefici, cotanto alla loro superiore? La ragione è, perchè i medesimi Concilii e Canonici, che definiscono essere tenuti tutti i fedeli all' astinenza quaresimale, aggiungono altresì, che in caso di urgente bisogno e per giusto motivo, possano cibarsi delle vivande vietate : « *Sacerdotis permissione, ossia, de consilio utriusque medici.* » Ora egli è certo, che sotto il nome di sacerdote e di medico spirituale principalmente i Vescovi vengono indicati. Hanno adunque i Vescovi la facoltà di dispensare le persone particolari. E ciocchè si dice dei Vescovi, ha a dirsi pure dei prelati e superiori regolari, mentre ancor essi hanno sopra i loro sudditi giurisdizione quasi vescovile ; della qual giurisdizione non essendo capaci le priore e le badesse, non possono dispensare le loro monache, le quali se abbisognano di dispensa hanno a ricorrere o al Vescovo o al confessore, secondo la facoltà ad esso dal Vescovo medesimo accordata. Finalmente quanto ai parrochi, chechessia se in vigore del diritto comune possano dispensare, ella è sentenza comunissima dei Teologi e dei Canonisti, che possono, almeno in forza e per diritto di consuetudine, dispensare per giusta cagione i loro parrocchiani. Imperciocchè tale si è appunto la pratica e consuetudine universale ; pratica e consuetudine non disapprovata, non contraddetta dai superiori e dai prelati, e pratica e consuetudine del tutto ragionevole, per non dire anche necessaria ; poichè non è sempre facile il ricorso al Vescovo, e troppo gravosa cosa al certo sarebbe, se i fedeli da luoghi lontani e ri-

moti dovessero andare dal Vescovo per chiedergli la dispensa, la cui necessità può occorrere giornalmente.

Dell' unica refezione.

1. L' altra parte dell' ecclesiastico Digiuno si è, come già detto lo abbiamo, l' unica refezione : ed il precetto, che ciò prescrive è puramente negativo. Si vieta con esso la pluralità delle refezioni ; e per verun modo non si comanda di farne una, altramente chi per maggior mortificazione e penitenza si astenesse anche dal farne neppur una, o dopo essersi astenuto tutto il giorno da ogni cibo, la sera poi non prendesse che la picciola colazione, permessa eziandio a chi verso mezzodi ha fatto una conveniente refezione, non digiunerebbe, e molto meno chi non si cibasse se non se ogni due o tre giorni una sola volta. Varie e molto diverse essendo degli uomini le complessioni ed i temperamenti, non può per veruna maniera determinarsi quanto cibo possa prendere chi digiuna in quest' unica refezione. Quella quantità, che può bastare ad uno, può non bastare ad un altro. Così S. Tommaso nella 2, 2, q. 147, art. 6 al 1. « *Quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit, quod unus majori, alter minori cibo indiget.* » Può adunque ciascuno in quest' unica refezione mangiare a misura del suo bisogno e della esigenza della sua complessione, sempre però moderatamente e frugalmente onde non solo adempiere il precetto col fare un unico pasto, ma eziandio non perdere il merito della sua astinenza e non peccare d' intemperanza. Quindi chi in giorno di Digiuno imbandisce una lauta mensa, moltiplica i piatti e le vivande, e queste vuole sieno le più squisite e delicate, e quindi ne mangia a pieno ventre ; questi servilmente a guisa dei Giudei ubbidisce al precetto dalla Chiesa, e conseguentemente non pecca contro la legge ecclesiastica del Digiuno ; ma del suo Digiuno verun frutto non ne riporta, ne perde tutto il merito, non placa il Signore, anzi lo offende col peccato, che commette, d' intemperanza.

2. Questa refezione, affinchè sia unica, deve avere due condizioni, cioè e che non sia interrotta, e che non sia troppo lunga. E quanto alla

prima egli è chiaro, che se non è continua, se è interrotta, moltiplicansi le refezioni. S' interrompe poi col cessar di mangiare con animo di finire la refezione. Quindi chi interrompe il pranzo per accudire a qualche interesse con animo di poscia continuare, purchè la cosa non vada troppo in lungo, fa moralmente un' unica refezione. Dissi, con animo di poscia continuar a mangiare, perchè se taluno levasi da tavola per agire qualche negozio, con animo di terminare il pranzo, o di non ritornar a mangiare; se poi vi ritorna, moltiplica le refezioni. Altrimenti se sorge dalla mensa e senz' animo di ritornarvi, e di terminare, in tal caso convien considerare il tempo della interruzione, il quale, se è breve, moralmente non moltiplica le refezioni; ma s' è lungo, le moltiplica, perchè il lasciar di mangiare per lungo tempo dimostra l' animo e la volontà di non ripetere il pranzo. Chi, credendo che il pranzo sia terminato, e che null' altro abbiassi a portar in tavola, si leva d' attorno la salvietta, la piega o la depone, se vede poscia a portarsi una nuova pietanza, ne mangia, non moltiplica le refezioni, perchè non ha avuto l' animo di terminare che sulla falsa supposizione, che niun' altra cosa fosse per comparire in tavola e che il pranzo fosse finito.

3. Quanto poi alla seconda condizione, egli parimenti è chiaro, che il pasto, affinchè possa dirsi veramente unico, non ha ad essere protratto troppo a lungo; perchè per quello riguarda il nutrimento del corpo è lo stesso onninamente il prendere più refezioni, e il protrarne una a lungo tempo. Deride molto giustamente Teofilo Rainerando, *tom. 10 de Ros. Med. cap. 7*, certo Teologo, che insegnava esser lecito a chi digiuna prolungare il pranzo quanto gli pare e piace. secondo la costumanza di molti della Germania, i quali andando a tavola verso il meriggio, vi stanno fino a notte incominciata, oppur anche avanzata, perchè, diceva quel teologo, anche in tal caso si avvera l' unica refezione prescritta dalla legge del Digiuno. Dal che certamente ne seguirebbe, che se taluno continuasse a mangiare un giorno intero, cosicchè il punto del meriggio del seguente giorno lo ritrovasse per anco alla tavola assiso, pur nondimeno costui digiunerebbe, perchè sarebbe un pasto solo, un' unica refezione. Che paradossoso! Ma quanto tempo adunque potrà durare un pranzo, onde la

refezione sia unica in realtà, e non virtualmente moltiplicata? Non sono d'accordo i Teologi nel definirlo: nè credo possa nemmeno precisamente definirsi; mentre quest'è una cosa, che dipende dalla varietà delle persone e degli stati, dei temperamenti, e da altre circostanze. Quello si può dire si è, che il pranzo può durare quello spazio di tempo, che è necessario e congruo, dal più al meno, per una conveniente refezione. Sarebb'egli eccedente la durata di due ore intere? I Teologi più benigni accordano appunto questo spazio di due ore; ma aggiungono che per verun modo non si deve oltrepassare questa misura. A me però pare, che ciò possa tollerarsi in qualche caso, cioè d'un pranzo più solenne del solito, in occasione, p. e., di trattar qualche ospite; ma sembrami poi eccedente per conto dei pranzi ordinarii e comuni. Il certo si è, che anche secondo i citati Autori l'eccedere per qualunque incontro lo spazio di due ore non va esente da colpa.

4. Non solo trasgredisce la legge del Digiuno chi moltiplica i pasti, ma eziandio chi di quando in quando e più fiate mangia fuori del pasto alcuna cosa, anche in picciola quantità, cosicchè arrivando ad una quantità notevole, pecca mortalmente, perchè la notevole quantità di cibo, o presa tutta in una sol volta, o divisamente in più volte si oppone al precetto del Digiuno. Diffatti il cibo non nutrice meno preso in più volte, che preso in una volta; ed oltracciò chi va mangiando fra giorno tratto tratto qualche coserella più si nutrice e sente meno il peso del Digiuno di chi mangia tutto in un colpo. Quindi meritamente Alessandro VII, ha condannato l'opposta dottrina nella seguente proposizione: « *In die jejunii qui modicum quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit jejunium.* » Dal che è facile l'inferire, che quei che bevono soventi volte, e che acciò il bere non apporti loro nocumento, mangiano ogni volta qualche coserella, p. e., alcune mandorle o poche fettucce di pane, violano il Digiuno, e se giungono a quantità notevole, peccano mortalmente. Lo stesso ha a dirsi di quelle persone nobili e ricche, le quali, terminato il pranzo, se ne stanno buona pezza, e talvolta anche lo spazio di più ore, assise a tavola fornita di liquori di vario genere, o giuocando, o ciarlando, e frattanto tratto tratto van sorben-

do dalle tazze di tai liquori; ed affinchè le replicate libite non rechino loro nocumento, mangiano ogni volta o un pugno di mandorle, o una fettuccia di pane, o un po' di ciambella: come pure d'altre, le quali dopo il loro pranzo passano di taverna in taverna, oppure dalla casa d'un amico a quella di un altro, sempre sorbendo ovunque sen vanno qualche tazza di vino, e sempre alcuna cosa previamente mangiando, affine o d'impedire ogni nocumento, o di bere con maggior gusto e diletto. Imperciocchè chi non vede che tutte queste persone si burlano del cristiano Digiuno, ed in vano si lusingano di osservarne la sacra legge, che in verità non solo trasgrediscono, ma dileggiano e calpestano? Non manchino quindi i confessori di sgridar fortemente tal fatta di digiunatori, e non gli assolvano se non si emendano.

5. Cercano qui gli Autori, se le cose liquide frangano il Digiuno. I probabilisti più recenti non vogliono neppur soffrire che su di ciò facciasi quistione. Tengono per onninamente e universalmente certo ed indubitato, che col prendere cose liquide non si violi il Digiuno, in guisa che han formato quel proverbio, *liquida non frangunt*, e lo hanno stabilito come incontrastabile assioma in fatto di morale. Ma con loro buona pace io dico, che per non errare a pregiudizio della verità o delle coscienze debbon distinguersi tre generi di liquidi: liquidi cioè, che da sè atti sono a nutrire, come il latte ed il brodo di carne; liquidi, che sebbene di sua natura inetti sieno a nutrire, atti però divengono a nutrire meschiati con altre cose, com'è l'acqua per virtù del cioccolato in essa infuso, bollito e stemprato: e liquidi finalmente, i quali di altra cosa non contengono la sostanza, ma soltanto il sapore ed il colore come il tè, il caffè, la salviata, e simili cose. I liquidi del primo genere frangono certamente il Digiuno, perchè nutriscono molto bene, anzi assaissimo, cosicchè posson dirsi, e sono diffatti piuttosto cibi liquidi che bevande. Il vino ha ancor esso virtù di nutrire, ma nondimeno, essendo ordinato, come dice S. Tommaso, nella 2, 2, q. 147, art. 6, al 2, alla digestione de' cibi già presi, piuttosto che alla nutrizione, quando si beve anche fuori di pasto per estinguere la sete, e non già per nutrimento, l'uso dalla Chiesa n'è permesso. Chi però credesse esser lecito il bere vino

fuori di pasto quante volte gli pare e piace anche affine di garantirsi dalla fame, di nutrire il corpo, s'ingannerebbe a partito; mentre ciò sarebbe in frode del Digiuno: « *Legem violat*, dice altrove San Tommaso, *qui in fraudem legis aliquid facit*. Che il vino atto sia a nutrire e nutrisca realmente lo dimostra la sperienza nei solenni bevitori, i quali mangiano pochissimo, perchè nutrisconsi col vino, e quindi contenti di tenue cibo ad altro non badano che a trangugiare grandi e piene tazze di vino. Costoro non hanno mai fame. Il vino gli nutre, gli sazia, gli sostiene. Chi dirà mai che osservino il Digiuno? Niuno al certo, che sia saggio.

6. Vengo ora alla dilettevole pozione del cioccolate, che in adesso può dirsi il liquido principale del secondo genere, massimamente dappoichè sono andati in disuso gli elettuarii che usavansi e prendevansi la mattina ai tempi di S. Tommaso. Dopo di quanto ha scritto su tal punto il padre Concina e nella sua *Morale* e in altre opere, è inutile ed anche stucchevole sarebbe il trattarne lungamente; e quindi io mi spiccierò con tutta brevità. E' cosa certa, ed anco manifesta, anzi di presente non più contrastata, che il cioccolate è un composto di cose di sua natura nutritive e commestibili, cioè di cacao, cannella, zucchero, e vainiglia, quali cose certamente, se si prendessero nella propria loro specie, sarebbero materie di cibo e non di bevanda; e quindi che la pozione del cioccolate, cioè di tal composto sciolto, incorporato e stemprato nell'acqua bollente, è da sè certamente nutritiva, e però senz'alcun dubbio contraria e ripugnante al precetto del Digiuno. Nè questo delicato composto per essere stato ridotto con arte fina in forma di liquida pozione, non perde perciò la sua natura di cibo e la sua forza e virtù di nutrire. Prendesi forse il cioccolate per estinguere la sete? Chi è mai, che la prenda a questo fine? come se suol prendersi anzi una buona tazza di acqua prima di accostare alla bocca la chicchera di cioccolate? E' adunque cosa manifesta, che la pozione del cioccolate di sua natura si oppone al Digiuno; e quindi che certamente è falsissima l'opinione di alcuni Autori, che si possa prenderne quante chicchere si vuole senza frangere il Digiuno. Ma e non si potrà prenderne almeno una sola chicchera nel mattino per confortare un po' lo stomaco? Quando si tratti

d'una picciola chicchera contenente una porzione di cioccolate, che sia meno d'un'oncia, o al più al più un'oncia una sola volta al giorno, io non condannerò chi la prende di peccato almeno grave, e massimamente se ciò fa per motivo di età assai grave, di debolezza di temperamento, di ufficio, di ministero, di applicazione, ec. Questo si è il sentimento del Cardinal Brancaccio nella sua Dissertazione sul cioccolate: « *Haec, dice, valde mihi arridet conclusio, quod scilicet chocolatis potus unius unciae non excedens quantitatem, cum quinque uncis simplicis aut distillatae aquae non inferat Jejunio injuriam;* » grave cioè per la tenuità della materia. E tale anche parmi sia il parere del sapientissimo Lambertini nella sua Notificazione XV. num. 10, ove parlando su questo punto dice chiaramente non potersi scusare, « chi in giorno di Digiuno ne prendesse una tazza più grande del solito, descritta da S. Girolamo nella lettera a Nepoziano. » « *Sorbitiunculas delicatas, et contrita olera, betarumque succum non calice sorbere, sed concha.* » Dissi, che io non condannerò di peccato grave e mortale chi ne prende al più al più un'oncia. Non è però onninamente certo che un'oncia sia tenue materia. Quindi chi non vuole porsi a pericolo di trasgredire fors'anche gravemente il Digiuno, se non ha qualche motivo particolare, o deve astenersene totalmente, o ha a stare al di sotto di un'oncia, cioè al più tre quarti d'oncia; il che per altro è quanto basta per confortare un po' lo stomaco; ed io conosco certa persona, la quale fuori anche dei giorni di Digiuno non ne prende più di tre quarti d'oncia, e nondimeno sente sufficientemente confortata la debolezza del suo stomaco.

6. Finalmente i liquidi del terzo genere, vale a dire le pozioni di te, di caffè, di salviata, di limonea, ossia limonata, penso non si oppongano assolutamente al Digiuno; perchè poco o nulla in essi di sostanza si contiene, la quale dopo la decozione va a fondo e vi rimane, nè altro resta nel liquido che si sorbe, salvo che il colore, l'odore ed il sapore. Quindi posson dirsi e sono in realtà vere pozioni, che prendonsi o per riscaldare lo stomaco, o per reprimere le flatulenze, o per promuovere dopo il pranzo la digestione, o per rinfrescarsi, o per estinguere la sete. E se al tempo di S. Tommaso e secondo la sua dottrina 2, 2, q. 147, art. 6, al 3 potevano lecitamen-

te prendersi in giorno di Digiuno gli elettuarj, quantunque alquanto nutritivi, come quei che contenevano la sostanza di cose atte a nutrire, cioè di zucchero, di prugne, di mela granate, di persiche, d'uve e d'altre frutta, di cui erano composti, perchè non prendevansi principalmente per lo fine della nutrizione, ma bensì per promuovere dei cibi la digestione: « *Electuaria, dice, etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum; unde non solvunt Jejunium;* molto più certamente potranno prendersi i liquidi, di cui parliamo, mentre non contengono di veruna cosa solida e nutritiva la sostanza, ma solamente le qualità del colore, sapore ed odore, di cui s'investono e s'imbevono. Ciò però che aggiugne ivi il S. Dottore in proposito degli elettuarii, cioè purchè non prendansi in gran copia in frode del digiuno, « *nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat,* » dir si deve a proporzione anche dei liquidi, di cui si tratta; perchè sebbene assai meno nutriscano degli elettuarii, nutriscono però alcun poco.

7. Cercasi qui dai Teologi, quanti peccati commetta chi in giorno di Digiuno mangia più volte oltre alla conceduta unica refezione. Alcuni autori son di parere, che pecchi la prima volta, in cui frange il Digiuno, ma non già quando torna a mangiare e una e più volte: 1. perchè violato il digiuno la prima volta, non può più sussistere, siccome il precetto di non rompere un vaso, violato col primo rompimento del vaso stesso, sebbene rompasi poi ancora in quante si vuole più minute parti, non più si viola il precetto, sì ancora perchè violato una volta il Digiuno con una seconda refezione, non può più conseguirsi il fine del precetto, che consiste nell'affliggere e macerare il corpo, il che non ha più luogo in una persona, che ha già mangiato due volte a sazietà. Ridicoli argomenti, o piuttosto miserabili e vergognosi sofismi, che nulla provano. Il precetto del Digiuno, come si è detto, è negativo. Vieta fuorchè una tutte le ulteriori refezioni: comanda adunque di non mangiar più volte: chi adunque più volte mangia, più volte viola il precetto, e moltiplica i peccati. Dal che è facile il capire, essere falsissimo, che violato il Digiuno una volta, non possa più osservarsi il precetto: Vietando il precetto il mangiar più volte, chi lo ha violato col mangiare la prima volta, può

ancora e deve osservarlo, non mangiando verun' altra volta. Violato adunque la prima volta il precetto col mangiare la seconda volta, può ancora e osservarsi con non mangiare ulteriormente, e violarsi col mangiare altre volte; mentre è ugualmente vietato in quel precetto il mangiare la seconda, la terza e la quarta volta. La similitudine poi del rompimento del vaso nulla prova, perchè prova troppo. Proverebbe che, violati una volta i precetti ecclesiastici, anzi anche divini colla prima trasgressione, che, essendo già resa impossibile la loro osservanza, non pecca più chi ne moltiplica i delitti. Proverebbe, p. e., che violato una volta il voto della castità colla fornicazione, indi poi colle susseguenti fornicazioni od altre impudicizie, si moltiplicherebbero bensì i peccati contro il precetto non *moechaberis*, ma non già contro la castità, la cui custodia è già divenuta impossibile. Il fine poi del precetto, benchè non possa più conseguirsi perfettamente e pienamente può però ottenersi meno perfettamente coll' astenersi dalle molteplici refezioni e dal mangiare veruna cosa ulteriormente. Lo scopo dell' ecclesiastico precetto qual è? Si è certamente l'affliggere il corpo, il domare la concupiscenza, il far opere di penitenza: e questo fine, e questo scopo si ottiene, se non in tutto almeno in parte, coll' astenersi dopo la prima violazione dal mangiar più in tutto il giorno cosa veruna; e certamente i sostenitori della contraria opinione oppongono a questo scopo collo scusare dal peccato quelle persone, le quali, rotto una volta il digiuno col mangiare una seconda volta, necessano poi di replicare i mangiamenti, e quindi d' infiammare la concupiscenza, e di allontanare da sè ogni atto di afflizione, di mortificazione e di penitenza. Conchiudo pertanto, essere falsissima la loro sentenza, ed essere unicamente vera quella che viene da altri Teologi insegnata, cioè che chi mangia più volte, oltre alla permessa unica refezione, tante volte pecca, quante volte nuovamente mangia. Dal che anche ne viene in conseguenza, che chi ha rotto il digiuno per inavvertenza, deve poscia osservarlo nella possibile miglior maniera, cioè coll' astenersi dal mangiare ulteriormente.

*Dell' ora della refezione ; e del tempo, in cui incomincia
e termina il Digiuno.*

1. Oltre all'astinenza da certi cibi, e dalle replicate refezioni per l'intera osservanza del sacro Digiuno, debb' anche custodirsi l'ora determinata per iscioglierlo coll' unica permessa refezione. Quest' ora di presente è la meridiana, cioè deve aspettarsi il meriggio per prendere tal refezione. C' è precetto di questa cosa? C' è certamente, checchè ne dicano in contrario alcuni Probabilisti. Lo riconoscono, non solo tutti i Teologi di sana morale, ma anche alcuni fra i Probabilisti, come il Sanchez, e l'Azorio; anzi tutti i cristiani, i quali credono di non digiunare, se di molto prevengano l'ora dalla Chiesa stabilita per prendere la refezione, e se veggono taluno a pranzare nel mattino, tengono per cosa certa ch' ei non digiuna. Gli antichi Padri e Teologi poi, anzi anche i Concilii han sempre tenuto, essere una parte del Digiuno ecclesiastico la necessità d' aspettare l'ora determinata per prendere la refezione, in guisa che mai han rivocato in dubbio esserci di tal cosa una grave obbligazione. Quindi questa grave obbligazione fu stabilita e dichiarata nel diritto Canonico; mentre nel *cap. Solent de Consecr., dist. 1*, si stabilisce: « *Nullatenus jejunare credendi sunt, si ante manducaverint, quam vespertinum*, secondo la disciplina di que' tempi, *celebretur officium.* » Lo ha riconosciuto questo precetto anche S. Tommaso, scrivendo nella *2, 2, q. 147, art. 7, al 2*: « *Ad jejunium requiritur hora determinata, non secundum subtilem existimationem ... Sufficit enim quod sit circa horam nonam.* »

2. Ma, dicono i difensori della contraria sentenza, il tempo e l'ora della refezione non è nè di essenza nè di sostanza del Digiuno: dunque non c' è obbligo di aspettarla per mangiare. Rispondo, che o sia o non sia essenziale al Digiuno, anche questa parte si deve osservare, perchè la Chiesa così comanda, e l'obbligo c' impone di osservarla. Ed oltracciò non è egli vero, che, non ha guari tempo, i Probabilisti insegnavano, che la sola astinenza dalla carne è di essenza del Digiuno, e non già l' unica refezione, dal che poscia ne inferivano, e con sommo impegno sostenevano, che le persone dispensate dall'asti-

nenza, erano altresì dispensate dall' unica refezione? Eppure Benedetto XIV. ha riprovato la loro opinione, ed ha definito, che o sia o non sia l' unica refezione di essenza del Digiuno dai dispensati dall' astinenza, l' unica refezione sotto obbligo grave debb' essere osservata. E perchè adunque non ci sarà una grave obbligazione, anche di aspettare l' ora prescritta, quantunque non entri nell' essenza del Digiuno; mentre la Chiesa comanda ancor questo, e mentre lo stesso Pontefice ha deciso anche questo punto, dichiarando che debbe osservarsi l' ora eziandio dai dispensati dall' astinenza? Ma quando ha ciò dichiarato? Nella sua risposta all' Arcivescovo di Compostella. Questi fra l' altre cose l' aveva appunto consultato, se le persone dispensate dall' astinenza della carne, erano tenute ad osservare l' ora consueta di prendere la refezione con gli altri digiunatori. Al che il Papa rispose, che tanto le persone dispensate, quanto le non dispensate tenute sono ad osservare l' ora dalla Chiesa stabilita.

3. Da tal dottrina è facile l' inferire, che senza grave colpa non si può notabilmente anticipare l' ora del pranzo nei giorni di Digiuno. Imperciocchè se per precetto della Chiesa si deve osservare l' ora stabilita, chi la previene notabilmente viola il Digiuno, perchè non osserva la legge della Chiesa, che obbliga gravemente. Ed, a dir vero, se tutti i Cristiani nei passati tempi, cioè fino al secolo XV, erano tenuti ad aspettare o l' ora vespertina, o l' ora di nona, cioè la terza dopo il mezzo giorno, cosicchè peccava gravemente chi la preveniva notabilmente, come tutti confessano, perchè violavano la in allora vigente legge e consuetudine della Chiesa; come non peccheranno gravemente in adesso quei digiunatori, che prevengono notabilmente l' ora meridiana, giacchè violano pur essi la legge e consuetudine della Chiesa ora vigente? Debbono anzi dirsi, che peccano essi più gravemente degli antichi fedeli, appunto perchè assai più mite è divenuto il Digiuno nostro, potendo noi prendere la refezione tre ore innanzi quel tempo, che era in allora per essi stabilito.

4. Per violare però gravemente il Digiuno non basta qualunque anticipazione. Quale adunque e quanta si richiederà? Poste da parte le opinioni dei Teologi, che sono molte e varie, dirò in poche parole ciò che io sento. E primamente dico con S. Tommaso, nella 2, 2,

q. 147, art. 7, al 2, che non occorre aspettare per prendere la refezione il punto astronomico del meriggio: « *non secundum, dice, subtilem existimationem;* » ma la cosa ha a prendersi moralmente, cosicchè prendasi la refezione circa, o verso il mezzo giorno. Dico poi che il prevenire questo tempo d'una mezz'ora non è peccato mortale, ma è però veniale quando ciò facciasi senza giusto motivo. E la ragion è, perchè ogni trasgressione di legge è sempre peccato, e quando questa trasgressione non è grave, come nel caso nostro, il peccato è soltanto veniale. Dico finalmente, che chi senza grave motivo previene il tempo stabilito d'un'intera ora, non credo possa scusarsi da grave peccato: « *Integrae horae anticipatio, dice Natale Alessandro, praesertim in praesenti disciplina, est notabilis anticipatio, quae, juxta D. Thomam, solvit, idest violat graviter Jejunium.* » Dissi, *senza grave motivo;* perchè non basta certamente qualsivoglia causa leggiera a scusar dalla colpa siccome nell'altre leggi ecclesiastiche, così nemmeno in questa, ma si richiede una grave cagione. Moltissimi Moralisti fanno menzione di certo privilegio, concesso ai regolari, che sorgon di notte a recitare il mattutino di anticipare ne' giorni di Digiuo il pranzo per lo spazio di un'ora. Ma il male si è, che niuno di essi ci fa la buona grazia di portarlo fuori, od almeno da dirci ove si trovi. Veggano quei regolari, che vanno a pranzo un'ora innanzi, se ci sia veramente questo privilegio e se nol trovano, aspettino ancor essi l'ora consueta; mentre v'ha almeno gran motivo di dubitare della sua esistenza. Si può però anche notabilmente anticipare il pranzo per qualche vera e reale necessità.

5. Siccome poi per qualche necessità si può prevenire anche notabilmente l'ora del pranzo, così si può pure per urgente bisogno, per infermità, o per altro giusto motivo e grave prendere nel mattino la permessa solita colazione della sera, e differire il pranzo fino a sera. Ma non è lecito il far ciò nè per puro capriccio, nè per maggior proprio comodo, nè per un motivo giusto bensì, ma leggiero; no, ricercasi un motivo grave veramente ed urgente. La ragione è, perchè qui un doppio disordine interviene, ed una doppia trasgressione della legge. Imperciocchè primieramente qui c'è la notevole anticipazione dell'ora di prender cibo; poichè la colazione in tal

caso si prenderebbe, non già a mezzo giorno, che è il tempo prefisso a sciogliere il Digiuno, ma la mattina, vale a dire le due, le tre, e fors' anche le quattro e le cinque ore prima del mezzo giorno. È vero che chi così opera non prende tanta copia di cibo, quanta se pranzasse ne prenderebbe, ma è altresì vero, che ne prende tanta quantità, che basta da se a frangere il Digiuno, e la prende notabilissimamente innanzi l'ora a sciogliere il Digiuno stabilita. Ecco il primo disordine. L'altro poi consiste nell'inversione appunto dell'ordine da osservarsi nel Digiuno; poichè ciocchè si permette di prendere la sera, si prende la mattina. Nè si dica, che con questa inversione di ordine non si viola gravemente l'ecclesiastica legge, mentre è poi lo stesso o si prenda la colazione nel mattino, o si prenda la sera: imperciocchè ciò è bensì vero prendendo la cosa fisicamente, ma non già considerandola moralmente, cioè in ordine al Digiuno dalla Chiesa prescritto; siccome fisicamente è lo stesso o si prenda il pranzo di buon mattino o si prenda di mezzo giorno; eppure chi così facesse violerebbe il Digiuno, e peccherebbe mortalmente, perchè è lo stesso fisicamente, giacchè è sempre un pasto solo, ma non è lo stesso moralmente; così pure chi nel mattino prendesse la colazione della sera, e la sera pranzasse. E la ragion è, perchè la legge del Digiuno richiede che prima del mezzo giorno non si mangi.

6. Quindi meno pecca certamente, anzi se n'ha qualche giusto motivo non pecca per verun modo chi prende la colazione nel meriggio, e trasferisce alla sera il pranzo. Chi p. e., è dai suoi negozii impedito dal pranzare all'ora consueta, chi lo è dal viaggio, o da altre cagioni e circostanze, chi senza cenare non può dormire, non pecca facendo colazione a mezzo giorno e cenando la sera; perchè qui non interviene che una leggiera inversione di ordine, e per altro si osserva il tempo e l'ora stabilita per isciogliere il Digiuno.

7. Nella cristiana Chiesa al punto della mezza notte incomincia il Digiuno, e termina parimenti al punto della seguente mezza notte. Di presente quasi in tutte le città d'Italia, in cui si fa uso dell'orologio comunemente detto *italiano*, che non dà a conoscere il punto della mezza notte, molto a proposito ed utilmente si è introdotto l'uso di fare con molti tocchi di campana il segno della mezza notte

come pure del mezzo giorno. Ove adunque che trovasi introdotta questa buona usanza è facile conoscere il punto non già matematico, che non è necessario, ma morale in cui comincia e termina il Digiuno, e perciò sarebbe desiderabile, che non solo in tutte le città, ma pur anco nei villaggi, ed in tutti que' luoghi, ove si fa uso dell' orologio italiano tal cosa si praticasse per regola degli abitanti ne' giorni di Digiuno. Ove poi si fa uso dell' orologio oltramontano o astronomico, che indica il mezzo giorno e la mezza notte col suonare dodici ore senza mai variare questi due punti non c' è bisogno d' altro segno : e quest' orologio in adesso si va introducendo poco a poco come più utile anche nelle città d' Italia. Ma ove per anco gli orologii vanno all' italiana, i quali suonano l' ultima ora del giorno, cioè la ventesima quarta, mozz' ora dopo il tramontar del sole, e quindi secondo la varietà de' giorni e delle stagioni variano sempre e cangiano il punto del mezzodi e della mezza notte, si può facilmente prender abbaglio; e però è uopo per non errare osservare le tavolette, appunto istituite per indicare il mezzo giorno e la mezza notte, e che promettonsi agli ecclesiastici calendarii ed agli almanacchi. Quanto poi agli orologii, i quali massimamente in Italia poco van d' accordo, e dall' ore dell' uno alle stesse ore dell' altro c' è talvolta non piccol divario e notevole differenza, credo si debba stare all' orologio pubblico, quando non sia manifesto il difetto nel segnare le ore. In quei luoghi poi, ove mancano gli orologii pubblici, a quello fra gli orologii privati si deve stare, che con buona fede esser si crede il più giusto e più esatto.

8. Chi dubita se sia o no giunta la mezza notte non può mangiare, o si tratti dell' incominciamento, o si tratti del termine del Digiuno. La ragione è, perchè « *in dubiis tutior pars est eligenda;* » nè può chicchessia senza peccato esporsi al pericolo di peccare. Adunque se p. e., io ho digiunato in oggi, nè siegue in domani altro Digiuno, se dubito se sia o no suonata o giunta e passata la mezza notte, non posso mangiare; perchè mi espongo al pericolo di violare la legge col mangiare in tempo, in cui per anco debbo digiunare. Così pure se in oggi non è Digiuno, ma lo è domani, se dubito se sia o non sia la mezza notte, non posso mangiare per la stessa ragio-

ne, cioè per non espormi al pericolo di violare la legge del Digiuno col mangiare dopo la mezza notte, e quindi in tempo in cui tenuto sono a digiunare. Chi adunque dubita prudentemente, deve deporre il suo dubbio ed essere certo moralmente se vuol mangiare, che la legge del Digiuno non lo stringe; e fino a che dura il dubbio deve astenersi dal mangiare. E per la ragione medesima deve astenersi dal mangiare carne sì chi nei giovedì, sì chi nel sabbato all' entrar della domenica dubita, sia mezza notte, o per anco non la sia.

9. Chi cena la sera del giovedì, o il giorno antecedente ad una vigilia, e mentre mangia ode il segno della mezza notte, deve tosto ai primi tocchi il 1.° cessar dal mangiar carne, e il 2.° astenersi da ogni cibo. Non solo adunque nè l' uno nè l' altro può continuare e terminare l'incominciata cena; ma nemmeno può l' uno continuare a mangiar carne, e l' altro a cibarsi di qualsivoglia cosa fino a tanto che continua la campana a dare col suono il segno della mezza notte. La ragione è perchè non solo nel primo caso, ma anche in questo secondo si violerebbe la legge dell' astinenza, o del digiuno, che incominciar deve alla mezza notte, col cibarsi di carne, o col prendere qualunque cibo dopo la mezza notte. Che si violi anche in questo secondo caso è cosa chiara; perchè ai primi tocchi del segno della mezza notte incomincia tosto il giorno seguente, mentre gli orologii non suonano nè l' ora, nè la mezza notte, se non se quando l' ora è terminata, e compiuto è il giorno: adunque già tosto incomincia il seguente giorno. Da questa regola però convien eccettuare l' ultimo giorno di carnovale. Nella notte, che precede il primo giorno di quaresima l' uso, almeno certamente di questi paesi, porta che si dia colla campana un segno lungo, incominciando a suonare mezz' ora ed anche più prima della mezza notte, e terminando poi il suono al punto della mezza notte. Ed appunto si pratica così per dar tempo a chi cena di terminarla, ed insieme per avvertirlo e solleccitarne il finimento, onde terminarla col terminare della campana, e non intaccare nè punto nè poco il seguente primo giorno di quaresima. Ove adunque così si pratica si può continuar a mangiare tutto il tempo che dura il segno. Ma e' non si potrà prostrarre in tal giorno ed in altri antecedenti al giorno di Digiuno alcun poco la cena, op-

pure alcun poco anticiparla nella notte, in cui spira la vigilia o il Digiuno? Quest' è lo stesso che domandare, se si dia su di ciò parvità di materia. Sì, io dico colla più comune dei Teologi, trattandosi di Digiuno ecclesiastico, e non già di Digiuno naturale necessario per accostarsi alla SS. Comunione, si dà parvità di materia; e quindi l'anticipare o prostrarre la cena per tre o quattro minuti o poco più, non sarà peccato mortale, ma sarà però colpa veniale, come lo è in tutti i precetti, che, ammettono parvità di materia.

Della colazione della sera.

1. La colazione vespertina, che certamente nei tempi, in cui non si scioglieva il Digiuno coll' unica refezione che o al tramontar del sole, come nei primi secoli, o all' ora terza dopo mezzo giorno nei posteriori non era lecita, è in adesso, cioè dopo il trasporto del pranzo al mezzo giorno, dalla Chiesa non solo tollerata, ma permessa. È adunque lecito nei giorni di Digiuno prendere la sera alcun poco di cibo. Ma quale, e quanto cibo? Generalmente si può rispondere a questo quesito ciocché stabilisce Benedetto XIV nel suo breve responsivo ai quesiti dell' Arcivescovo di Compostella, *quaest. 2.*, cioè che ogni digiunatore deve nella colazione della sera contentarsi di quella qualità e quantità di cibo, di cui fan uso nelle loro vespertine colazioni nei giorni di Digiuno le persone di retta e timorata coscienza: « *Opus habere (sono sue precise parole) eo cibo, eaque uti portione, quibus utuntur homines jejunantes rectae meticulousae conscientiae.* » Parlando generalmente, miglior risposta di questa non si può dare. La pratica di tali persone può diffatti servir di regola per non errare nè intorno alla qualità, nè circa la quantità di cibo da prendersi lecitamente nella colazione della sera.

2. Discendendo ora più al particolare dico, che quanto alla qualità del cibo non è certamente lecito far uso in essa colazione di uova, di cacio, di ricotta, o d' altre cose fatte col latte, quando si abbia la licenza di cibarsi nella quaresima, o in altri giorni di Digiuno, non che dei latticini, ma anche di carne. Ciò è stato assolutamente vietato dal sommo pontefice Clemente XIII, nella sua Enciclica a

tutti i Patriarchi, Primati, Arcivescovi e Vescovi del mondo cattolico il dì 20 dicembre dell'anno 1759 colle seguenti parole: « *In quibus profecto abusum illum censemus omnino numerandum, quem rumor quidam ad nos pertulit; quum nonnulli, quibus ob justas et legitimas causas ab abstinentia carniū dispensatum fuerit, licere sibi putant potiones lacte permixtas sumere, contra quam praedicto Praedecessori nostro. (Benedetto XIV) visum fuerit, qui censuit, tam dispensatos a carniū abstinentia, quam quovis modo jejunantes, unica excepta comestione, in omnibus aequiparandos iis esse, quibuscum nulla esset dispensatio; ac propterea tantummodo ad unicam comestionem posse carnem, vel ea, quae ex carne trahunt originem (quali appunto sono l'uova ed i latticini) adhibere.* » Nulla dunque di tali cose si può mangiare nella colazione della sera, eziandio da chi ha licenza di far uso non solo dei latticini, ma pur anco della carne; non un uovo, non un po' di cacio o di ricotta, non latte, non torta od altra cosa fatta o meschiata col latte. Molto meno poi chi dall'astinenza della carne è dispensato può lecitamente in essa colazione prendere brodo di carne, o mangiar pane bagnato in esso brodo, che volgarmente zuppa si appella; poichè se sono vietati i latticini, molto più certamente è vietato il brodo di carne.

3. Non è poi neppur lecito nella colazione vespertina il cibarsi di pesci e di legumi cotti. Di tali cose non fan uso le persone di retta e timorata coscienza; perchè sono persuase, com'è infatti, che cibi di tal fatta sieno non poco nutritivi e contrarii alla pratica e consuetudine dei fedeli, giusta la quale non sono mai stati introdotti nella colazione della sera i pesci massimamente freschi, ed i cotti legumi. Si contentano adunque di frutta o fresche o secche; oppure d'erbaggi o crudi o cotti: e soltanto allorchè o mancano tali cose, o sono loro nocivi, o ripugnanti alla debolezza del loro stomaco, fan uso di alcun poco di pesce secco o salato, p. e., d'un po' d'aringa. Così costumano nella colazione della sera, e così la intendono le timorate persone. E certamente con ogni fondamento e ragione così costumano e così la intendono: imperciocchè così appunto la sentono e così insegnano i Teologi. Ma quai Teologi? I più stretti e più severi? Anche i Probabilisti più benigni. In prova di ciò ascoltiamo alcuni pochi.

4. Venga primamente il benignissimo Diana, il quale nel *t. IV, Coord. tratt. 6, resol. 116*, scrive così: « *Assero, in dicta colatione sub onere peccati mortalis quantitatem licitam non posse sumi IN PISCIBUS, ovis et aliis lacticiniis, sive cibis substantialibus in coena manducari solitis. Et ratio est manifesta, quia, ut dictum est, colatio est licita propter consuetudinem: sed consuetudo, quae introduxit dictam colationem, non solum praescripsit, et praescribit quantitatem, sed etiam qualitatem ciborum; numquam vero per consuetudinem in colatione introducti sunt cibi, qui communiter ordinantur ad sustentationem, et inter fercula apponuntur, ut PISCES, ova, et LEGUMINA, etc. Ergo talia manducare illicitum et peccatum erit.* » Ascoltiamo ora il cortesissimo Leandro, il quale nel *tratt. 5, disp. 4, q. 41*, dice: « *Tamquam certum mihi respondeo, quod in colatione non liceat uti PISCIBUS recentibus: 1. quia consuetudo omnium tam doctorum quam vulgarium hominum usque ad haec nostra tempora oppositum tenuit, ut constat: ergo illam excedere non erit licitum, sicut non est licitum legem excedere; 2. Quia colatio propter consuetudinem dumtaxat est licita; sed sic est, quod numquam sint introducti pro colatione pisces praecipue recentes, ergo illos manducare illicitum erit; 3. Quia sic tenent communiter Doctores.* » Diffatti così l'Azorio, il Reginaldo, il Vivaldo, il Silvio, il Fagundez, il quale, a quanto dicono gli altri in ordine alla consuetudine di non far uso dei pesci nella colazione, nel *tratt. 4, lib. 1, cap. n. 8*, aggiugne: « *Et si aliqui nonnihil piscis adhibere soleant, id quidem per corruptelam faciunt, non per consuetudinem legitimam: communis consuetudo est, ut fructus modici, et modicum panis in colatione adhibeatur, non PISCICULI parvi, nec TANTILLUM MAGNI PISCIS: non enim solum quantitas materiae, sed materia prohibetur.* » Lo stesso insegnano Giuseppe Angelo Ledesma, e Natale Alessandro *de Jejun. reg. 12*.

5. Gli Autori più recenti insegnano lo stesso appuntino. L'Antoine nell'Appendice del Digiuno, *quaest. 3*, scrive: « *Quoad qualitatem prohibentur ii cibi, qui valde nutriunt, qualia sunt ova, pisces, legumina cocta . . . Nam quum lex jejunii unicam refectionem permittat, inductaque sit consuetudine coenula, in hac iis solum cibis licet uti, qui ipsa consuetudine sunt approbati, quales sunt leviores, ut fructus.* » Il

Cuniliati, Teologo non già rigido, ma dolce anzi che no, e discreto, nel *tratt. 12, cap. 1, §. 1, n. 7*, dice: « *Ab ipsa (coenula) juxta Doctores graves et probos excludendus est esus piscium, et pulmentorum... tum quia hujusmodi sunt vere cibi ad nutriendum producti, tum quia est contra consuetudinem timoratorum.* » Il Boranga dice così: « *Quoad qualitatem ciborum prohibentur cibi, qui valde nutriunt, cujusmodi sunt ova, PISCES, LEGUMINA COCTA: nam coctio reddit materiam nutritioni aptiorem ita ut corruptela sit, ait Azorius, si sumantur legumina et pisces.* » Da tutto ciò si deve raccogliere, questa essere la dottrina certa, la vera, la sola probabile, ed in pratica sicura; mentre in essa cospirano gli Autori tanto di massima rigida quanto di benigna sì antichi che moderni: e secondo la quale sempre si sono regolate e si regolano le persone di retta timorata coscienza. Non mangian pesci nella colazione vespertina nè grandi nè piccioli: non mangian legumi cotti, ossia minestre di legumi; ma fan uso soltanto di frutta o fresche o secche e d'erbaggi, e soltanto in mancanza di tali cose, oppur anche se le frutta sono loro nocive, di qualche pochetto di pesce o secco o salato; si astengono anche dal cibarsi di pane cotto nell'acqua e condito con olio e sale, che appellasi volgarmente *pappa* o *panata*, perchè sanno che è un cibo non poco nutritivo. Diffatti la decozione del pane minutamente tagliato col condimento di sale ed olio rende la materia di esso pane molto più atta di quello siasi in sè stessa alla nutrizione: e la sperienza ancor essa lo comprova, mentre veggiam tutto giorno, che i bambini, ai quali appena staccati dalle poppe materne si dà a mangiare la pappa descritta, nutrisconsi mirabilmente, crescono e s'impinguano. Nè si dica: il pane è sempre pane; ed il pane è permesso nella colazione della sera: adunque anche la pappa, che è pane. Imperciocchè è vero che il pane è sempre pane, ma niuno potrà negare, che il pane cotto con acqua, olio e sale non sia incomparabilmente più nutritivo del semplice crudo pane; in guisa che un buon piatto di pappa ben preparata è egregiamente atta a saziare un mezzo affamato, non che chi ha ben pranzato a mezzo giorno. Io anzi, fondato sulla isperienza, son di parere, che tal fatta di vivanda atta sia a nutrire assai più che una minestra di legumi; che per altro, come abbiam veduto, niuno ac-

corda o fa lecita nella colazione della sera. Potrà nondimeno permettersi in poca quantità all'età senile, allo stomaco languido, debole, mal disposto e difettoso. E ciò sia detto quanto alla qualità.

6. Venendo ora alla quantità, dico, che su questo punto non si può fissare una regola certa e generale per tutti, primamente perchè le complessioni ed i temperamenti dei corpi umani, come dice San Tommaso nella 2, 2, q. 147, art. 6, sono molto fra se diversi: e secondamente perchè i cibi stessi nella vespertina colazione permessi non sono tutti d'ugual sostanza, nè tutti hanno la medesima forza in ordine alla nutrizione. Le frutta fresche, p. e., pesano molto e nutriscono poco, a differenza delle secche, che pesando poco nutriscono più. V'ha anche fra l'una e l'altra specie d'esse frutta non picciola differenza quanto alla virtù nutritiva; poichè chi dirà mai, che non nodriscano assai più le mandorle anco fresche, che le fresche mela, le persiche, le prugne? Lo stesso dicasi degli erbaggi crudi in confronto degli erbaggi cotti, i quali senza dubbio sono assai più nutritivi dei crudi. Adunque una regola certa, che valga per tutti e per ogni sorta di permessa vivanda, non può fissarsi. La prudenza cristiana, la buona fede, il sincero desiderio di non oltrepassare i limiti dalla consuetudine approvati o permessi; e più di tutto finalmente la pratica delle persone timorate e dabbene potranno, piucchè altro, dar norma per fare una colazione, che non oltrepassi siffatti limiti. Certa cosa è però, che per non oltrepassarli è necessario che la colazione sia piccola, detta perciò *colatiuncula* dai Teologi, cioè *piccola colazione*, o *colazioncella* consistente cioè in poco pane, accompagnato da poche frutta o erbaggi.

7. Da ciò può il saggio confessore raccorre, com'abbia a regolarsi, posto che qualche suo penitente gli richiegga una particolare direzione su questo punto per se medesimo, e saper voglia da esso lui per sua quiete quanto mangiar possa con sicura coscienza nella colazione della sera. Abbia egli dunque l'occhio al temperamento e complessione del suo penitente, ed all'altre di lui circostanze, alla qualità de' cibi più o meno nutritivi per una parte, e per l'altra alle opinioni de' Teologi su questo articolo, e poscia lo compiaccia e gli prescriba il quanto può egli francamente e senza

scrupolo mangiare : imperciocchè quanto è difficile lo stabilire una regola generale, che serva per tutti, altrettanto è agevole, considerate le cose tutte, il fissare una regola particolare per una data persona. Dissi che il saggio confessore aver deve altresì l'occhio alle opinioni de' Teologi su questo articolo, onde rettamente regolarsi nella sua decisione; perchè ancor queste posson somministrargli dei lumi, e servirgli di scorta nel proferire la sua sentenza. Ma come, dirà taluno, potrà egli prevalersi delle dottrine de' Teologi su d'un punto in cui sono dessi cotanto varii e discordi nei loro sentimenti? Diffatti chi di loro accorda francamente le once otto, come l'Enriquez, ed il Diana con altri; e chi, per lo contrario, non concede nulla più di due once di pane, con un'altra oncia di frutta, come il Concina: e chi poi quattro, e chi cinque, ec. In tanta varietà adunque d'opinioni, atte piuttosto a generar confusione che a ben dirigere un confessore, che dovrà egli fare, ed a quale di esse appigliarsi per definire in pratica qual quantità di cibi permessi possa prendere nella colazione il suo penitente?

8. Ma rispondo e dico, che il sacro ministro, guardandosi dai due estremi fra se opposti di troppo rigore e di soverchia benignità potrà ben dirigersi e rettamente definire coll'attenersi ad una strada di mezzo, che suole comunemente essere siccome la più discreta, così la più sicura. Abbia egli però sempre l'avvertenza di distinguere fra cibi e cibi, fra frutta e frutta; e di non accordare a chi p. e., per debolezza di stomaco o per altre ragioni mangia colla sua permissione in luogo di frutta pane cotto con olio e sale, oppure pesce secco o salato, tanta quantità di siffatti cibi, quanta ne permetterebbe di frutta e di erbaggi; nè tanta di frutta secche, quanta di recenti; nè tanta di mandorle anco fresche, quanta di fresche uve e mele; nè tanta di erbaggi cotti, quanta di crudi. Deve pure distinguere età, temperamenti, complessioni, sanità più e meno consistente, forze maggiori e minori; poichè la prudenza e la discrezione gli detterà di permettere ad una persona ciocchè non può nè deve accordare ad un'altra. Debb' anche, per non errare, avere in considerazione la varietà de' pesi, i quali dappertutto non sono uguali. Le once veneziane, delle quali più comunemente parlano gli autori,

allorchè dicono potersi mangiare nella colazione tante o tante once, superano di peso e non poco le once d'altri paesi, cosicchè once dodici di Venezia fanno intorno ad oncie diciotto o anche più d'altre città, anche situate entro i confini dello stato veneto medesimo, come nelle provincie bresciana, bergamasca e cremasca. Abbia pertanto il confessore considerazione anche a questo, punto secondo la varietà de' paesi in cui si trova, nel determinare la quantità di cibo nella colazione della sera.

9. Ma prescindendo da circostanze particolari di quella o di quell'altra persona, quante once veneziane presso a poco si può accordare di cibo per la colazione? Crederei, che comunemente quattr' once. La ragione è, perchè questa mi sembra la quantità di mezzo fra le opposte estreme opinioni; e perchè questa mi sembra la pratica delle persone timorate e dabbene, che non eccedono tal quantità: « *Viri timorati*, dice Morbesio nella *Somma, trat. 10, non excedunt tres vel quatuor uncias*; » e finalmente perchè per lo più e quasi comunemente questa quantità basta e per rifocillare il corpo, e per conciliare il sonno, e per altro non ammolisce di troppo il rigor del digiuno. Dissi quattr' once; non però (e si badi bene) di solo e tutto pane, poichè il pane è assai nutritivo; ma parte di pane e parte di frutta o di erbaggi, mangiando due once di pane e due o di mandorle o di frutta secche; poichè quanto alle frutta fresche, come mele, uve, persiche, prugne, ec., le quali, come si disse, pesano molto e nutriscono poco, credo si possa mangiarne anco tre once con due di pane. Ecco quanto parmi in generale si possa dire.

Delle persone sottoposte o non sottoposte alla legge del Digiuno.

1. Benchè la legge del Digiuno sia universale, e tutti riguardi i cristiani, in virtù però d'una disciplina generale, che già da molti secoli è in vigore nella Chiesa, ricercasi nelle persone, affinchè tenute sieno a digiunare, un' età consistente, a cui si giugne al compiere del terzo settennio. Quindi i giovanetti inferiori a siffatta età non son tenuti per legge ecclesiastica a digiunare. Eccone la ragione assegnata da S. Tommaso 2, 2, q. 147, art. 4. al 2. « Nei fanciulli è

» manifesta la causa di non digiunare, si per la debolezza della natura, per cui abbisognano di cibo frequente, e di non prenderne in gran copia nel tempo stesso; e si pure perchè hanno uopo di molto nutrimento, onde poter crescere ed ingrandirsi, il che si fa col residuo dell' alimento. E quindi fino a tanto trovansi in istato di aumento che per lo più è fino al compimento del terzo settennio, non son tenuti agli ecclesiastici digiuni. » Non sono adunque fino a tale età obbligati a digiunare per legge della Chiesa. Possono però talvolta essere tenuti a farlo per altro capo e precetto; cioè primamente per legge naturale, la quale come più sopra si disse, obbliga a digiunare anche indipendentemente dalla legge positiva della Chiesa: « *Quia Jejuniū, dice il S. Dottore, all' art. 3, utile est ad deletionem et cohibitionem culpae, et elevationem mentis ad spiritualia, unusquisque ex naturali ratione TENETUR tantum Jejunii uti, quantum sibi necessarium est ad praedicta.* » Badino bene a tale verissima dottrina i confessori, onde ben dirigersi intorno que' giovani, i quali, non per anco arrivati al compimento del terzo settennio, sono vessati da' moti di concupiscenza, ai quali acconsentono, con pericolo anche di abituarsi nel vizio della libidine e nei più sozzi peccati. In tal caso adunque gli costringano a reprimere co' digiuni la carne ribelle e la sfrenata concupiscenza. E' poi cosa affatto conveniente, come avverte all' art. 4, al 2, lo stesso S. Dottore, che anche in questo tempo si esercitino più o meno a misura della loro età nel Digiuno: « *Conveniens est, ut etiam in hoc tempore se ad jejunandum exerceant plus vel minus secundum modum suae aetatis.* » 1. Debbono pertanto i confessori, i parrochi ed i parenti ammonire i giovanetti inferiori all'età prescritta, ed osortarli e stimolarli a digiunare alcune volte, sì per frenare la concupiscenza, sì per soddisfare alla divina giustizia, e sì ancora per avvezzarsi a digiunare con minore difficoltà, quando tenuti saranno alla legge dell' ecclesiastico Digiuno. 2. Quando in tempo di qualche grave necessità viene comandato anco a' fanciulli il Digiuno, come insegna S. Tommaso nel luogo ultimamente citato. 3. Quando volontariamente in forza di qualche voto si sono a qualche digiuno obbligati. 4. Quando ha professato qualche religioso istituto, nel quale si prescrivono certi particolari Digiuni, cui sono

tenuti ad osservare secondo il modo e sotto quella qualità e gravità di colpa, che viene dalla regola stabilita. Finalmente tutti sono tenuti all'astinenza della carne.

2. Compiuto poi il terzo settennio, ossia il ventunesimo anno, incomincia tosto ad obbligare ed obbliga la legge ecclesiastica del Digiuno, e il Digiuno deve immediatamente senza veruna dilazione osservarsi. Quindi chi termina il ventunesimo anno l'ultimo giorno di carnevale, è tenuto a digiunare subito il primo giorno di quaresima e poi in seguito tutto il resto. Chi lo compie dopo già incominciata la quaresima, deve digiunare il rimanente dei giorni quaresimali. Finalmente chi termina questa età verso il mezzodi d' un giorno di Digiuno dopo aver pranzato deve astenersi da ogn' altra refezione, e contentarsi unicamente della piccola colazione vespertina permessa ai digiunatori. Così la sentono più universalmente i Teologi, fra quali anche alcuni dei più benigni, come il Bonacina, i Salmaticensi ed il Sanchez. Ma che avrà a farsi in caso di dubbio? Un contadino, p. e., al sopraggiugnere della quaresima dubita se abbia o no compiuto l'anno ventunesimo di sua età, e per quanta diligenza abbia egli usato non può per verun modo rilevarlo e certificarsene. Che ha egli a fare? Dico, che certamente deve digiunare. E la ragion è perché altramente si esporrebbe al manifesto pericolo di peccare: siam tenuti per lume stesso naturale ad allontanare con tutte le nostre forze un tal pericolo: adunque è egli senza meno tenuto a digiunare per allontanarsene ed isfuggirlo: « *In dubiis tutior pars est eligenda.* »

3. E' certo il tempo, in cui incomincia ad obbligare la legge ecclesiastica del Digiuno; non è però nemmeno per ombra ugualmente certo il tempo, in cui cessi tal legge di obbligare. Secondo la sentenza insegnata e sostenuta già da due secoli o poco più da parecchi moderni Teologi, i vecchi universalmente ed assolutamente tenuti non sono a digiunare. In ciò vanno d' accordo; ma non s' accordano poi nel fissare il punto di quella grave età o vecchiaja, in cui siffatta esenzione incomincia. Altri vogliono che ciò sia nell' anno cinquantesimo, altri nel cinquantesimo quinto nei maschi, e cinquantesimo nelle femmine. Più comunemente però i Teologi probabilisti fissano per epoca di tal privilegio il sessantesimo anno; e quindi dichiarano

francamente esenti dall'obbligo di digiunare tutti quanti mai sono, i sessagenarii uomini e donne, sebbene sani, prosperosi, forti e robusti; perchè siccome tutti sono uguali nel contrarre l'obbligo di digiunare al compiere del terzo settennio, così, secondo essi, uguali pure esser debbono nella esenzione, allorchè arrivano all'anno della loro età sessantesimo.

4. Ma io dico, che l'uom cristiano in qualunque età si trovi, se è sano e robusto, se ha forze di digiunare, non è per veruna maniera esente dall'obbligo di digiunare. Questa si è la dottrina unicamente vera ed in pratica da seguirsi. E per qual ragione? Perchè pel lungo corso di quindici secoli nè padre alcuno, nè verun concilio, nè i Sommi Pontefici, nè S. Tommaso, nè i Teologi hanno mai riconosciuto nei sessagenarii questo privilegio od esenzione dal Digiuno a cagione della loro vecchiezza; anzi, all'opposto, han sempre in essi riconosciuto o supposto l'obbligo di digiunare. Sentiamo S. Basilio: « *Senibus, dice nel secondo sermone del Digiuno, consuetudo et familiaritas Jejunii levem facit laborem.* » E l'autore del Sermone attribuito a S. Ambrogio *de Sancta Quadrages. 7*, proponeva alla gioventù in esempio il Digiuno dei vecchi e delle vecchie, dicendo: « *Pudet dicere, senes, et aniculae quadragesimam faciunt, juvenes et juvenculae non faciunt.* » E nei secoli a noi più vicini XIV e XV S. Vincenzo Ferreri nel *serm. 1* del giorno delle Ceneri, predicando, diceva ai suoi uditori: « *Senes octoginta, nonchè di sessanta, o settanta, annorum vel amplius, qui semel bene possunt comedere, non excusantur, si sint fortes ad sufferendum Jejunium, nec est determinata aetas ab aliquo usque ad quos annos quisque teneatur jejunare.* » S. Tommaso poi ha bensì con altri Santi e Teologi dichiarato, essere i giovani prima del ventunesimo anno sciolti dalla legge del Digiuno; ma nè il S. Dottore, nè alcun altro Santo o grave Teologo ha mai dichiarati esenti nè i sessagenarii nè i settuagenarii dell'obbligo di digiunare. Anzi S. Tommaso non riconosce e non assegna perpetuamente mai altra cagione d'una legittima dispensa o esenzione dal Digiuno salvochè la pura e vera necessità; la quale avverasi bensì più frequentemente nei vecchi, i quali conseguentemente per tale capo sono scusati dal Digiuno, ma in molti e molti non ha luogo, come vedremo fra

poco. Quindi egregiamente S. Antonino, *part. 2, tit. 6, cap. 11, §. 6*, insegna: «*Senes si sunt multum debiles eo modo possunt excusari, sicut dictum est de infirmis. Ratione autem senectutis tantum non excusantur. Non est determinata aetas ab aliquo usque ad quos annos quisque tenetur ad Jejunium.*» E dello stesso sentimento sono il Pontas, il Medina, l'Azorio, il Lessio, il Valenza, il Layman, il Toledo, il Lezana, il Filiuccio, il Bonacina, il Gaetano, il Silvestro; come pure tutti quegli Autori, che han scritto in questi ultimi tempi, cioè Viggandt, Antoine, Besombes, Borranga, Cuniliati, Franzoja, Vattolo, Concina, Patuzzi, ossia il di lui Continuatore, e perfino il Ferrari *v. Jejunium, art. 2, n. 15 e 16*.

5. Sentiamo in adesso i difensori della opposta sentenza, i quali argomentano così. I deboli e gl' infermi sono certamente esenti dall'obbligo di digiunare: tutti i vecchi sono deboli ed infermi per testimonianza di Cicerone *de Senect.*, ove dice, che *senectus ipsa est morbus*: adunque tutt' i vecchi sono esenti dall'obbligo di digiunare. Chi è sessagenario è già vecchio: adunque tutt' i sessagenarii, e molto più i settuagenarii sono esenti dal Digiuno. Ecco il principale, ed anco in sostanza l' unico fondamento della loro sentenza.

Io però domando: quant' è che Marco Tullio ha detto essere la vecchiaia un' infermità? Certamente più di diciotto secoli. Non è adunque ciò una cosa nuova, nè per verun modo particolare e propria di questi ultimi tempi. Eppure abbiám già veduto, che pel lungo spazio di quindici secoli a niun Padre, a niun Teologo è saltato mai in capo di dichiarare esenti dall'obbligo di digiunare i sessagenarii o settuagenarii. Sia dunque l'età grave una specie di malattia, ma è però una malattia, che secondo i migliori medici è necessario curare non coll'abbondanza del cibo, ma bensì per opposto colla parsimonia e sobrietà: perocchè tutti han sempre e costantemente insegnato essere la sobrietà e la parcità del cibo a tutti salutevole, ma ai vecchi poi in particolare affatto necessaria. Ascoltiamone uno solo, cioè M. Ecquet, il quale, dopo aver dimostrato nella *part. 2, cap. 15*, con argomenti presi dalla fisica e dall' arte medica, che debbono i vecchi far uso di parco cibo, e che le infermità da essi contratte sono d'ordinario soltanto originate dall'abbondanza del cibo, così con-

chiude al nostro proposito : « Con qual fronte pertanto i Casisti (sono » sue parole trasportate fedelmente nell' italiana favella) stabiliscono » la sessagenaria età come termine del Digiuno ; mentre io ho chia- » ramente dimostrato, che la vecchiaia può star benissimo, e combi- » narsi con una sanità anco perfetta, ed ammettere forze più che ba- » stevoli al Digiuno ? S. Tommaso dei vecchi nulla ha definito, e col » suo volontario silenzio abbastanza dimostra, che non gli piace que- » sta opinione. Ippocrate, perito certamente e dotto al pari d'ogn'al- » tro nel discernere e giudicare della forza, della sanità e delle ma- » lattie, altramente affatto sentiva dai moderni Casisti : imperciocchè » teneva per certo, essere il Digiuno assai opportuno agli attempati » ed ai vecchi. » Così egli.

6. Ma consultiamo la stessa sperienza, la quale conferma a maraviglia la verità di tal risposta e di tal dottrina. Il Navarro, sebbene uomo affaticato negli studi, nei quali era di continuo applicato, confessa di sè medesimo, che nella sua assai grave età d'anni ottanta digiunava ancora senza difficoltà : « *Et quidem, dice ingenuamente, (gratias Deo) octuagesimum annum agens perinde possum jejunare, ac quum agerem sexagesimum, immo et quinquagesimum,* » Giovanni Pontas, dopo aver riferita la testimonianza d'esso Navarro, aggiugne di sè medesimo alla parola *Jejunium, cas. 18*, la cosa stessa, quantunque già in età di ottanta sette anni : « *Idem, dice, de nobis affirmare possumus, qui octuagesimum septimum aetatis nostrae annum mense januario an. 1725, attigimus.* » Il Concina ancor egli di sè medesimo così attesta, dopo riferite le due precedenti testimonianze : « *Dum haec scribo, sexagesimum annum ago, et felicius Jejunium nunc, quam aetate triginta vel quadraginta annorum observo.* » Lo stesso posso ancor io affermare di me medesimo, che dai 19 d'ottobre corro dell'età mia, lode a Dio, in buona salute l'anno settantesimo, mentre ho digiunato gli anni scorsi fino al presente 1790 senza difficoltà, come ho fatto nell'età migliore di cinquanta ed anche di quarant'anni. Qui poi nella religiosa Comunità, di cui sono inutile membro, vi sono più religiosi, che passano non solo i sessanta, ma anche i settanta anni di loro età, e agli ottanta si accostano ; eppure osservano esattamente ed interamente gli ecclesiastici digiuni : e conosco pure persone secolari

d' ogni genere sopra sessagenarie e settuagenarie, e le quali molto bene, e senza pregiudizio di lor salute osservano il Digiuno. Adunque la opposta sentenza è falsa e ripugnante, siccome alla dottrina dei Padri e dei Dottori, così pure alla sperienza. La legge del Digiuno obbliga generalmente tutti quei che sono capaci di digiunare; la sperienza dimostra che parecchi sessagenarii, anzi anche settuagenarii e d' età ancor più avanzata, possono digiunare senza grave incomodo e pregiudizio, anzi al pari comodamente degli uomini di cinquanta e quarant' anni: adunque questi tenuti sono a digiunare: adunque è falsissima la regola generale fissata dai Probabilisti, che i sessagenarii sono esenti dall' obbligo di digiunare.

7. Ma che dovrà dirsi d' una persona, la quale nell' avvicinarsi della quaresima giunta ai sessant' anni dubita di poter digiunare senza suo grave pregiudizio, sarà dessa almeno in tal caso esente dal Digiuno? Il P. Lucio Ferrari, sebbene sia con noi nella massima generale in ordine alle persone sessagenarie e settuagenarie, pure è di parere, che nel caso di dubbio non sieno tenute a digiunare. Ecco le sue parole nel luogo citato n. 14: « *In dubio an sexagenarii sint robusti et habiles ad jejunandum, non tenentur jejunare; quia stante tali dubio exponerent se periculo gravis incomodi.* » Ma pian piano, io dico. O questa persona sessagenaria ha già provato in questa età a digiunare, o no. Se veramente ha provato, e ne ha già risentito grave incomodo e pregiudizio nella sua salute. in tal caso la cosa non è più dubbiosa, e il confessore potrà dichiararla scusata dal digiunare. Ma se nello sperimento che n' ha fatto, o niuno o soltanto qualche leggiero incomodo n' ha riportato, dovrà dirle, che è tenuta a digiunare. La cosa fin qui è chiara, e parla da se. Se poi non ha provato, come può mai sapere, che digiunando si espone al pericolo di risentirne un grave pregiudizio? Con qual fondamento può dessa almeno dubitare di riportarne siffatto pregiudizio? Può anch' essere ugualmente, che il Digiuno non sia per apportarle verun grave incomodo. Questo adunque piuttosto che un positivo e ragionevole dubbio è un dubbio puramente negativo, ossia una pura e vera nescienza. Ma o dubbio siasi o nescienza, ella è tenuta a provare e sperimentare se possa digiunare o non possa, e, se non in tutto, almeno in parte, per-

chè *in dubiis tutior pars est eligenda*. Ha ella forse paura, che tosto-
chè incomincia a digiunare, la sopraggiunga la morte, o la assalga
qualche gran male! Eh! questi sono vani e panici timori. Provi ella
adunque. Che se poi o per qualche già fatto esperimento, ma non
chiaro abbastanza, o per altri motivi giusti resti un positivo e ragio-
nevole dubbio d'incontrare qualche grave scapito di salute nella pra-
tica del Digiuno, in tal caso, secondo la dottrina di S. Tommaso, si
deve ricorrere al superiore, e chiederne la dispensa: « *Si causa sit
dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in
talibus dispensandi.* »

Dirà taluno: e non è forse la vecchiaia stessa un giusto e ragio-
nevole motivo di dubitare? No, io dico, no certamente; perchè se
anche la sola grave età fosse un giusto e ragionevole motivo di du-
bitare, siccome ciò si avvera in tutti i vecchi sessagenarii e settua-
genarii, ec., così tutti questi sarebbero ugualmente esenti dal Digiuno,
contro a ciò che stabilito abbiamo nel num. antecedente; anzi
contro ciò pure che insegna il Ferrari medesimo, al n. 13, ove dice
espressamente: « *Alii e contra RECTIUS volunt sexagenarios teneri
jejunare, si per praesentes vires comode possint.* » Adunque ciò non
può dirsi per verun modo.

8. I forastieri, i pellegrini, i vagabondi, i viaggiatori sono eglino
tenuti ad osservare i Digiuni particolari (gli universali non v'ha
dubbio) d'una città, d'un territorio, d'un luogo, per cui passano, o
in cui alcun poco si trattengono? Ecco ciocchè restaci ad esamina-
re intorno alle persone soggette alla legge del Digiuno. Nel *tratt. 1,*
part. 2, delle leggi, *cap. 10, n. 8,* detto abbiamo cosa s'intenda per
nome di pellegrini, forastieri, vagabondi, ec. Più al *num. 9,* detto
abbiamo che tali persone non son sottoposte alle leggi proprie del-
la lor patria, quando ne sono fuori, e trovansi in luoghi, ove non
obbligano: e finalmente nel *num. 11,* che sono tenute alle leggi di
que' luoghi, in cui sono *moralmente*. In consonanza di tal dottrina
un forastiero, un viaggiatore, un passeggero è tenuto ad astenersi
dal mangiar carne, se si trattiene a pranzare in luogo, in cui l'uso
della carne in tal luogo è vietato: e se c'è Digiuno nel territorio, in
cui si trova, ogni qualvolta ivi si trattiene un giorno intero, è tenuto

ancor egli a digiunare. Lo stesso deve dirsi e dei pellegrini e dei vagabondi; e questi ultimi più di tutti tenuti sono alle leggi dei paesi in cui si trovano, altramente non avendo egli domicilio in verun luogo, sarebbero esclusi, cioè non soggetti alle leggi di qualsivoglia luogo. Il buon ordine poi e la tranquillità pubblica esige, che i forastieri, i vagabondi ed i pellegrini sieno sottoposti alle leggi dei luoghi non meno degli abitanti; onde sia tolta di mezzo ogni occasione di confusione e di sconcerti, che vi sarebbe certamente, se altri con queste leggi, altri con altre e diverse viver potessero, mentre tutti sono nel luogo stesso. Dissi, che tenuti sono alle leggi di que' luoghi, ove sono *moralmente*, cioè ove trattengonsi un tempo congruo, onde poter adempierle comodamente; e quindi chi è di passaggio in un paese, non è tenuto fermarsi a bella posta, o per ascoltar messa, se ivi è giorno di festa, o per digiunare, se è vigilia.

9. Detto abbiamo nel num. precedente, che i viaggiatori e pellegrini, che trovansi fuori della loro patria, non sono tenuti ad osservare le leggi del proprio paese, le quali non han luogo nella città o territorio, in cui sono attualmente. A niuno però è lecito il partirsi dal luogo, ove corre il precetto o di ascoltar messa o di digiunare a bella posta per liberarsi da siffatta obbligazione. Questa verità l'abbiamo di proposito dimostrata nel *trat. 1, part. 2, delle leggi cap. 10, num. 15*, ove abbiamo pure addotto l'autorità di Benedetto XIV, il quale nel *lib. 13, cap. 4 de Syn.*, prova e fa vedere non esser lecito allontanarsi da questa sentenza: « *Neque hodie, dice, fas esse videtur ab hac sententia recedere.* » Non è quindi lecito agli abitanti di que' luoghi, nei quali è comandato il Digiuno, partirsene e trasferirsi ove non si digiuna; e però nel luogo testè citato verso il fine dello stesso num. 13, abbiám riprovato il costume di quelle persone, le quali appositamente si trasferiscono a Milano pei primi giorni di quaresima per esentarsi dal Digiuno, che ne' quattro primi giorni ivi non si osserva.

Delle cause che scusar possono dal Digiuno.

1. Tre sono, secondo tutti, le cause che scusar possono dall'osservanza del Digiuno, cioè l'impotenza, la fatica e la pietà. Adunque

la impotenza ossia fisica ossia morale assolve certamente dall'obbligo di digiunare; perchè niuno è tenuto all'impossibile: il che ha luogo anche quando la impotenza ha avuto origine dalla propria colpa, e quindi se taluno nella rissa o nel duello è stato ferito, e però è gravemente malato, non è tenuto in tale stato a digiunare, sebbene sia stato egli stesso la cagion del suo male. Tutti gl'infermi pertanto, i deboli, i convalescenti sono scusati dal Digiuno, ognora che può impedire il loro ristabilimento, o accrescerne il male, o quando anche nell'osservarlo si corre pericolo di qualche grave infermità. Scusati pur sono dall'osservanza del Digiuno, come insegna S. Tommaso nella 2, 2, q. 147, art. 4, al 4, que' poverelli, i quali aver non possono tutto insieme quel tanto è necessario, e basta per un' unica refezione; ma non già quei che l'hanno, sebbene sieno di quel genere di poveri, che van mendicando per le piazze, per le strade, e di porta in porta. Ecco le sue parole: « *Ad quartum dicendum, quod pauperes, qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem a Jejunii Ecclesiae; a quibus tamen excusari videntur, qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere, quod eis ad victum sufficiat.* » Se adunque col loro mendicare qua e là conseguir possono poco a poco in molte volte ciocchè basta per una refezione sufficiente pel vitto di tutto un giorno, non hanno a mangiare tosto di volta in volta ciocchè di volta in volta lor vien dato, ma debbon riservare il tutto per una unica refezione, onde osservar il Digiuno nella maniera loro possibile; purchè però non sieno debilitati dalla precedente inedia, e non abbisognino di presente sostentamento. Dice lo stesso ed anche più chiaramente nel 4, dist. 15, q. 3, art. 2, questiuncula 4, al 2. « *Paupertas non semper excusat a Jejunio, sed solum in illo casu, quando simul habere non potest tantum hora comestionis, quod ad victum totius diei sufficiat, sicut frequenter egenis contingit, qui frustatim eleemosynas quaerunt, etiam quando ex praecedenti inedia tantum debilitati sunt, quod Jejunium sufferre non possint.* »

2. Da ciò è facile il capire, che la difficoltà, la molestia e quel po' di patimento, che provasi nel digiunare non è una impotenza nè fisica nè morale, nè un motivo giusto, che scusi dall'osservanza del

Digiuno. E come mai? Non è egli vero, e certissimo, che il Digiuno è stato istituito per frenare la concupiscenza, per soddisfare a Dio pei peccati commessi, per implorare la sua misericordia, il che certamente non può farsi senza difficoltà, pena, molestia e patimento? Altra non è diffatti la mente della Chiesa precipiente il Digiuno salvochè appunto imporre l'esercizio di afflizione, di macerazione, di penitenza e di opera penale. Dichiara altamente la Chiesa stessa questa sua intenzione in cento luoghi delle sue orazioni e collette quaresimali: « *Praesta, dice in una, ut familia tua quae se AFFLIGENDO CARNEM ab alimentis abstinet, etc. Ed in un'altra, ut qui per abstinentiam MACERANTUR in corpore, etc.* » Ma la cosa è per se stessa troppo chiara. Tenga pertanto il sacro ministro innanzi gli occhi questa dottrina, onde non passi ai suoi penitenti per vera impotenza quella difficoltà, quell'incomodo, quella molestia, quel patimento, che è inseparabile dal Digiuno, e per cui appunto è stato istituito.

3. Pel capo d'impotenza sono comunemente scusate dal Digiuno sì le donne gravide, e sì ancor quelle che allattano la prole; perchè comunemente e per lo più hanno desse bisogno di cibo più abbondante e più frequente per sostentamento e di sè stesse e della prole. S. Antonino, 2 part., tit. 6, cap. 2, §. 6, scrive di tali femmine così: « *Praegnantes, et lactentes, si debilitas impediatur eas, vel si hoc timeatur de periculo earum vel abortus, vel defectus alimenti pueri (delle quali due cose o l'una o l'altra per lo più si avvera) excusantur a Jejunio, immo deberent dimittere Jejunium.* » Possono anzi e debbono anche essere dispensate dall'astinenza della carne, se ciò richieda o la loro debolezza e poca salute, o il ben della prole: e così pure alle donne incinte deve accordarsi carne di qualsivoglia genere o salutare o insalubre posto che grandemente l'appetiscano; perchè se non soddisfanno questo loro veemente desiderio sta esposto il feto ad un manifesto pericolo, mentre possono desse soggiacere all'aborto o ad altre pessime sconciature. Non pensi però veruno, che l'esenzione dall'astinenza e dal Digiuno sia loro conceduta in forza di qualche legge, che ciò stabilisca e le dispensi, ma soltanto in vigore dell'impotenza e necessità loro, che ciò esige; ed andrebbe molto lungi dal

vero chi credesse, che da qualche positiva legge dall'osservanza del Digiuno venissero dispensate. Perciò dice S. Antonino: « *Si debilitas impediatur eas, vel si ex hoc timeatur de periculo earum, vel abortus, etc.* » Dal che deve inferirsi, che se la donna o incinta o lattatrice è forte e robusta, se ha un pasto abbondante, se ha una certezza morale fondata sulla sperienza propria di poter digiunare senza pericolo di sconcerti, cessa per questa l'impotenza e la necessità unica cagione, come abbiám detto, per cui comunemente le donne pregnanti ed allattatrici sono scusate dall'osservanza del Digiuno: adunque la donna forte, di cui si tratta, deve digiunare, nè io saprei scusarla se nelle sue felici circostanze non digiunasse.

La scusano nondimeno alcuni Casisti, e perchè? Perchè, dicono, la legge riguarda ciocchè più comunemente avviene. Ma io rispondo, che questa legge, la quale esenta siffatte donne dall'osservanza del Digiuno, non c'è, no, non c'è per verun modo, ed è la sola impotenza e necessità, che le scusa. V'ha bensì la legge universale, che obbliga tutte quelle persone, che possono digiunare, ma niuna ve n'ha, che esenti il tale o tale genere di persone; e la dispensa viene ad alcune soltanto conceduta per giusti motivi, e per capo d'impotenza e necessità, quali motivi se non sussistono, come nel caso nostro, non v'ha esenzione dalla legge. Ma, dicono, moralmente parlando, dal Digiuno di tali femmine esposta rimane a pericolo la salute del feto, o del bambino lattante. Rispondo. Se si teme ragionevolmente questo pericolo, tralascino in buona ora di digiunare; mentre perciò appunto ho detto, che comunemente sono scusate. Ma nel caso nostro questo pericolo non si teme nè può temersi: adunque cessa di esenzione ogni motivo, e non è punto esente dall'obbligo di digiunare la donna mentovata nelle circostanze descritte.

4. Per questo medesimo titolo quasi tutti i Probabilisti scusano le persone conjugate dal Digiuno, onde non divengano men atte al rendimento del debito maritale. Ma con loro buona pace, io dico, che prescindendo da qualche caso e circostanza particolare, i conjugati non sono esenti dall'obbligo di digiunare pel motivo di non rendersi impotenti all'opera matrimoniale. Ecco come lo dimostro. Il diritto dei conjugati in ordine all'atto matrimoniale ha i suoi limiti e i suoi

confini, cui non è loro lecito oltrepassare: adunque generalmente non è lecito l' esercitarlo, quando non si può senza violare alcun precetto; e siccome non è lecito esercitarlo quando è congiunto colla violazione di luogo sacro, così non lo sarà neppure, quando si unisce colla violazione della legge del Digiuno. Ma ecco per S. Tommaso un' altra ragione, che distrugge appunto tutto il fondamento della opposta sentenza. Sono, dicono i di lui difensori, i conjugati tenuti a rendersi vicendevolmente il debito: adunque sono tenuti a non rendersene meno atti col digiunare, e conseguentemente esenti sono dal Digiuno. Il S. Dottore nel 4 delle *Sent.*, *dist.* 23, *q. unic.*, *art.* 1, obbietta a sè medesimo questo stessissimo argomento così: « Chiunque » rendesi impotente a fare ciò, a cui è *per precetto* tenuto, pecca. Se » adunque taluno per necessità di *precetto* è tenuto a rendere il debito, » sembra che pecchi *col digiunare*, o col fare altra cosa, per cui in- » sievolendo il proprio corpo rendasi impotente a tale uffizio. » Fin qui l' obbiezione: ascoltiamone la risposta: « Se, dice, alcuno ren- » dasi impotente all' uffizio matrimoniale per una causa, *che sia lecita*, non è tenuto, nè la consorte può esigerlo; se poi la causa è il- » lecita, in allora pecca. » Secondo S. Tommaso adunque se l' uno dei conjugati inabile si rende all' uffizio matrimoniale per una *lecita* cagione, non ha l' altro più il diritto di esigerlo, nè d' impedire dell' altro conjugue le lecite azioni: adunque molto meno avrà diritto di esigerlo, quando l' azione dell' altro, che lo rende impotente, non solo è lecita, ma è anche comandata; com' è nel caso nostro il digiunare. Ecco distrutto il fondamento degli avversarii, e confermata la nostra sentenza. Quindi mi pare non abbia torto Natale Alessandro, quando al *cap.* 3, *a.* 7, dice, essere l' opposta dottrina falsa, erronea ed offensiva degli animi pii e delle caste orecchie.

Dissi però nella mia proposizione, *prescindendo da qualche caso o circostanza particolare*: perocchè nel caso stretto, in cui una moglie vegga il marito in pericolo d' incontinenza, e tema con fondamento, che sia per commettere qualche grave peccato, se non lo soddisfa, posto che siffatto pericolo nasca dalla di lui fragilità, può, anzi per titolo di carità anzi deve allontanare dal marito col compiacerlo un tal pericolo, che non viene da malizia, ma da fragilità e debolezza,

sebbene prevegga di non poter poi digiunare; perchè in tal caso è scusata dalla pietà e carità cristiana. Ma se l' accennato pericolo nasce dalla di lui malizia, in quanto cioè è egli, e per tal modo trasportato da una sfrenata potente libidine e colpevole intemperanza, che chiede con troppa frequenza; in tal caso è dessa obbligata ad ammonirlo della propria imbecillità, e della circostanza del sacro Digiuno, affinchè moderi le sue richieste, e raffreni col Digiuno la troppa ardente concupiscenza: e se nondimeno il marito niun conto facendo delle sue esortazioni e niuna stima del sacro Digiuno, sfogar pur vuole senza verun ritegno la sua passione, chiedendo smoderatamente; in tal caso siccome dessa non è tenuta a compiacerlo con iscapito grave di sua salute, così nemmeno è a ciò obbligata, anzi non deve nè può compiacerlo a pregiudizio del sacro Digiuno; poichè in allora deve il marito imputare a sè medesimo ed alla sua malizia lo scandalo, che ne soffre perchè farisaico e malizioso, che conseguentemente la moglie deve disprezzare osservando senza punto badarvi il precetto della Chiesa.

5. Il secondo titolo o cagione, che scusa dal digiunare, come si disse, è la fatica. Ma quale fatica? Non certamente di qualunque sorta, ma grave. Quindi per questo capo quei che esercitano arti assai laboriose e veramente gravi, come sono gli agricoltori, i legnaiuoli, i fabbri, i tagliapietra, i facchini, i remiganti, i calcatori di torchi nelle stamperie, ed altri artisti di simil fatta comunemente sono scusati dal digiunare; perchè comunemente non possono digiunare senza grave loro pregiudizio. Ma sono poi dessi esenti dal Digiuno sempre ed in qualunque circostanza, cioè e quando possono benissimo col Digiuno congiugnere il lavoro, e quando possono fare a meno di lavorare, perchè hanno onde vivere altronde onestamente secondo il loro stato; e quando possono diminuire almeno il loro lavoro, onde essere in istato di digiunare? Sì, rispondono alcuni Teologi troppo benigni. Tutti, secondo essi, quei che arti esercitano faticose, sono assolutamente esenti dal Digiuno, sebbene possano insieme e lavorare e digiunare, sebbene possano omettere o diminuir il lavoro, sebbene al lavoro attendano non per vivere, ma per lucrare.

6. Ma S. Tommaso non la intende così. Egli insegna, nella 2, 2,

qu. 140, art. 4, al 3, che la fatica eziandio grave non esenta dal Digiuno ognora che non è assunta necessariamente, ma volontariamente; cioè non perchè la necessità costringe a faticare, onde vivere onestamente colla famiglia, ma perchè si vuole, o per maggiormente lucrare, o per altro qualsivoglia fine. Ecco le sue parole: « *Circa peregrinos, et OPERARIOS distinguendum videtur, quia si peregrinatio et OPERIS LABOR commode differri, aut diminui possit absque detrimento corporalis salutis et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis, vel spiritualis vitae, non sunt propter hoc Jejunia praetermittenda.* » Siegue poi a dire così: « *Si autem immineat NECESSITAS multum laborandi vel propter conservationem vitae corporalis, vel propter aliquod NECESSARIUM ad vitam spiritualem, et simul cum hoc non possunt Ecclesiae Jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum.* » Dello stesso sentimento è Sant' Antonino, il quale nella 2 part., tit. 6, cap. 2, §. 6, scrive: « *Multum laborantes, quibus (si noti bene) immineat NECESSITAS multum laborandi, si non possunt Jejunium observare, excusantur. Alias, si possunt utrumque facere comode, tenentur jejunare.* » E ancora: « *Si possunt diferre . . . aut subtrahere, aut diminuere laborem ita ut possint jejunare, et ex hoc non incurrant detrimentum sui status, tenentur ad Jejunium.* » Altra cosa non v' ha adunque, che scusi dal Digiuno gli operai salvochè la necessità di mantener sè stessi e la famiglia, giusta la condizione del proprio stato, e la morale impossibilità di congiungere il faticoso lavoro coll'osservanza del Digiuno. Quei che possono o omettere il lavoro, o diminuirlo, o possono comporlo coll'osservanza del Digiuno, non ne sono per verun modo esenti, e sono tenuti ad ubbidire al precetto della Chiesa.

7. Altre arti vi sono non tanto laboriose come le sovraccennate, come quelle dei testori, dei sarti, dei pistori, dei barbieri, argentieri, scultori, cuochi, compositori, di caratteri, ed altre di simil fatta. Di esse si può dubitare se possano combinarsi col Digiuno. Quindi chi le esercita non è assolutamente scusato dal digiunare, nè ha ad esserne dispensato se prima non fa di sè medesimo esperimento se possa senza suo grave detrimento unire coll'opera il Digiuno. La ragione n'è chiara, perchè esercitandosi tali arti o sedendo, o

senza impiegare in esse tutto il giorno, o senza che la fatica nell' esercitarle sia sì dura e sì grave, che non possa comporsi col Digiuno, assolutamente seco non ne portano l' esenzione. Così insegna S. Vincenzo Ferreri, nel *serm. 1 de Jejunio*: «*Sutores autem et sartores, notarii et similes, qui sedendo faciunt opera sua, non excusantur a Jejunio.*» E questa si è fra gli antichi e più gravi Teologi la comune sentenza. Se chi le esercita è di debole costituzione, ed ha necessità di esercitarle per alimentare sè stesso e la famiglia, nè può colla fatica unire l' osservanza del Digiuno, sarà scusato dal digiunare non già tanto a cagione della fatica richiesta dall' arte, quanto per la debole disposizione del suo corpo. Non tutti que' che esercitano siffatte arti sono ugualmente o deboli o forti. Sebbene adunque l' arte per sè stessa non esiga gran fatica di braccia, nè grande agitazione di corpo, il prudente superiore, o confessore, ben considerato il tutto, può dichiarare più d' uno di tali artefici esente dal Digiuno. Se la cosa è dubbiosa, l' artefice è tenuto a provare. Per altro il padre Concina dice, che in tal materia con quegli artefici, i quali lavorano per la necessità di sostentar la famiglia il superiore ossia confessore debb' esser facile e benigno.

8. Finalmente non scusano dal Digiuno quelle arti, nelle quali più del corpo affatica la mente. Gli avvocati adunque, i procuratori, gli scrivani, i giudici, i pittori, i musici, i cantori, i medici, i chirurghi ed altri di simili professioni non sono esenti dall' obbligo di digiunare. La ragion è perchè nell' esercizio di tali arti ed uffizii poco o nulla le forze del corpo restano debilitate. E neppure sono dal digiuno o esenti o scusati i lettori, i professori, i precettori, i confessori e predicatori. La ragione è la medesima, cioè perchè questi o professori o maestri non soffrono certamente tanto peso e fatica quanta ne sostengono certi artefici, come sarti, pittori, scultori, i quali lavorano dalla mattina fino a notte molto avanzata, e nondimeno non sono esenti dal Digiuno. L' uffizio poi di confessore, benchè sia d' immenso tedio, e cagioni mille agitazioni ed angustie di spirito, richiede bensì fatica di mente, ma non apporta indebolimento di corpo, nè mancanza di forze, onde senza grande incomodo, e senza niun detrimento di salute può comporsi col Di-

giuno. Quanto ai predicatori quaresimali, sebbene l'uffizio loro porti seco fatica e di corpo e di mente, la speranza però fa vedere, che si può congiungere la predicazione anche cotidiana coll'astinenza dalla carne e col Digiuno. Veggonsi diffatti i cappuccini e minori osservanti, e riformati, e carmelitani scalzi, e altri d'altri ordini a predicare anche ogni giorno nella quaresima con grande zelo e fervore di spirito senza punto pensare a violarne l'astinenza col mangiar carne, anzi se sapessero di non poter insieme predicare ed astenersene, tralascierebbero di predicare. E così debbono fare quei che o per uffizio o per ubbidienza non sono tenuti a predicare. Quindi nelle costituzioni dell'ordine dei predicatori presso il Fontana, tit. *de praedicatoribus* si prescrive: « *Concionatores, qui tempore quadragesimae a carnibus abstinere non valent, per quadragesimam ad populum concionari non possint; ne plus tanto scandalo offendant, quam verbis aedificent.* » E come mai infatti possono i predicatori esortare efficacemente ed indurre il popolo alla penitenza, mentr'essi la fuggono col mangiar carne nel tempo stesso in cui agli altri predicano il Digiuno?

9. Il terzo titolo che scusa dal Digiuno, titolo legittimo e giusto si è la pietà, ossia la carità. La ragion è perchè il Digiuno non ha da impedire un ben maggiore, quali sono massimamente gli atti di pietà e di carità. E ciò è vero non solo quando le opere di pietà e di carità si esercitano per uffizio, per obbedienza e per necessità, ma si pure quando assumonsi di propria volontà, purchè però concorrano le tre seguenti condizioni, cioè e che non si possano differire fuori del tempo del Digiuno; e che non si assumano in frode del Digiuno, cioè a bella posta per liberarsene; e che finalmente opere sieno di maggior bontà e perfezione di quello sia lo stesso Digiuno. Ma quando ciò sarà? Sarà quando l'opere nostre ridonderanno in maggiore onor di Dio ed in utilità del nostro prossimo bisognoso in tal tempo dell'opera nostra. Nè osta punto che il precetto debba preferirsi al consiglio, mentre l'intenzione della Chiesa, che comanda il Digiuno, non è di escludere altre opere più pie, caritatevoli e più necessarie. Così S. Tommaso, nel 4, delle *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 1, *quaestiuicula* 2, al 3. ove scrive: « *Nec obstat, quod praeceptum debet praeponi*

consilio, quia intentio praeceptum hujusmodi dantis non est alias pias et magis necessarias causas excludere. » Per questa cagione adunque e giusto titolo sono esenti dal Digiuno quelle persone, che vegliar debbono tutta la notte, ed il giorno operare per gl' infermi, quando sono molti, ossia nelle case particolari, ossia negli spedali, ossia nei monasterii ; e così pure quelle che per istituto, per uffizio, per ubdienza, per carità debbono esercitare pel bene del prossimo opere di misericordia sì spirituali che corporali.

C' è un altro titolo, che scusa dalla osservanza del Digiuno, cioè la dispensa; ma di questa si è detto abbastanza alla pag. 528, num. 8, 9 e 10.

10. Vi sono poi finalmente degli Autori che parlano di quei che cooperano alla violazione del Digiuno. In tal guisa peccano quei padri di famiglia, i quali lasciano, che i figliuoli, i domestici ed i servi violino il sacro Digiuno, e molto più se loro somministrano i cibi per siffatta violazione. Che se i figliuoli sono in guisa protervi e petulanti, che, volendoli i parenti costringere a digiunare, non mancheranno di far nascere nella famiglia gravi scandali e sconcerti, potranno dissimulare; perchè in tal caso, purchè loro non somministrino la materia della violazione, non coopereranno alla loro iniquità, ma permetteranno soltanto la loro violazione affine di evitare mali maggiori. Quanto poi ai servi, sebbene i padroni non abbiano la potestà di costringerli a digiunare, possono però e sono tenuti ad ammonirli, a correggerli ed anche a discacciarli di casa se li trovano contumaci. Si rileverà altresì, che non è lecito ai servi ed alle serve il preparare e presentare ai padroni cibi vietati, se sanno di certo non aver essi veruna legittima causa che gli scusi dall'astinenza e dal Digiuno; perchè in tal caso cooperano, al lor peccato. Ho detto, *se sanno di certo*, perchè i servi di persone cattoliche, quando non hanno chiari ed evidenti fondamenti in contrario, possono ed anche debbono prudentemente presumere che abbiano i padroni qualche legittimo motivo, che gli scusi dall'astinenza o dal Digiuno, sebbene loro non sia noto. Si rileverà finalmente, che non è lecito agli osti e tavernai il dar da cena o il somministrare cibi vietati ai loro ospiti, *se sanno di certo*, che violano l'astinenza ed il Digiuno; perchè in tal

caso certamente rendonsi partecipi della loro violazione e cooperano al lor peccato. Se poi ne dubitano prudentemente, debbono agli ospiti domandare con bella maniera se sieno o no dispensati, onde non esporsi al pericolo di peccare col cooperare all' altrui violazione.

DIGIUNO ECCLESIASTICO

Quanto alla qualità del precetto del Digiuno.

C A S O 1.°

All' avvicinarsi della Quaresima, una persona si presenta ad un parroco, e gli domanda: 1. Se il Digiuno sia di precetto naturale? 2. Quale sia il fine del Digiuno? 3. Quale il vantaggio, che se ne ritrae? 4. Se pecchi mortalmente chi trasgredisce il precetto della Chiesa senza disprezzo? 5. Quante sieno le parti costituenti il Digiuno ecclesiastico, e quale la parte essenziale? 6. Finalmente, perchè sia così lungo il Digiuno della Quaresima? Che cosa a tutto ciò deve rispondere il parroco?

Al 1. Il Digiuno non è originalmente comandato da alcuna legge positiva o divina od umana, ma dalla legge stessa naturale, la quale non vieta soltanto l' intemperanza, ma comanda altresì positivamente l' astinenza da quella quantità e qualità di cibi e bevande, il cui uso non sarebbe altronde vizioso. Guasta la natura dell' uomo pel peccato d' origine, ella ha in sè il fomite di concupiscenza, il quale ricerca il rimedio della penitenza, ed in particolare del Digiuno per essere frenato, e perchè l' anima più libera possa sollevarsi colla mente in Dio. Dunque la natura medesima prescrive il Digiuno. Così insegna S. Tommaso, nella 2, 2, q. 147, art. 3, ove scrive: « *Jejunium utile est, et ad deletionem et cohibitionem culpae et ad elevationem mentis in spiritualia: unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum Jejunii uti, quantum sibi necessarium est ad praedicta: et ideo Jejunium in communi cadit sub praecepto legis naturae.* » E parlando del precetto

ecclesiastico espressamente insegna nel luogo stesso, che la Chiesa non comanda il Digiuno di proprio arbitrio, ma soltanto esercita il diritto che le compete di determinare i giorni, siccome a lei spetta il determinare quelle cose, che soltanto in comune dalla legge naturale sono prescritte: « *Sicut ad saeculares principes pertinet praecepta legalia juris naturalis determinativa tradere de his, quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad praelatos Ecclesiae pertinet ea statuta praecipere, quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis . . . Ideo jejunium in communi cadit sub praecepto legis naturae: sed determinatio temporis et modi jejunandi secundum convenientiam, et utilitatem populi christiani cadit sub praecepto juris positivi, quod est a praelatis Ecclesiae institutum, et hoc est jejunium Ecclesiae.* »

Al 2. Quantunque dal fin qui detto facilmente si conosca il fine del Digiuno, tuttavia lo diremo con più chiarezza. Il fine del Digiuno è: 1. la mortificazione della carne; 2. il reprimere la concupiscenza; 3. il rendere la mente più capace della contemplazione delle cose celesti; 4. il soddisfare pei peccati commessi; 5. finalmente l'impetrare i divini benefizii. Di tuttociò n'abbiamo chiarissimi argomenti nelle divine Scritture. Nella lettera ai Galati, *cap. 5*, scrive l'Apostolo, che sono di Cristo quei che crocifiggono la loro carne con i suoi vizii e desiderii, che riducono il loro corpo in ischiavitù, e che in tutto si mostrano quai ministri di Cristo nelle vigilie, nei digiuni, e nella castità. Il Digiuno meritò a Mosè, ad Elia, ed a Daniele di vedere, intendere, e comprendere la divina volontà. In Tobia abbiamo, che l'orazione è buona unita al Digiuno ed alla limosina, ch' essa allontana il demonio, ci fa superare le tentazioni, e quelle particolarmente che non si vincono, secondo che dice Gesù Cristo, *Matth. 20*, se non colla preghiera, e col Digiuno. Il Digiuno impetrò i divini favori ad Anna profetessa, di cui parla San Luca al *cap. 2* del suo Vangelo, ed al *cap. 13* degli atti Apostolici. Il Digiuno finalmente placa Iddio, e lo soddisfa pei peccati commessi, come abbiamo in Gioele *cap. 2*, ed in Giona *cap. 3*, dove si parla della conversione dei Niniviti, ed in moltissimi altri luoghi della divina Scrittura.

Al 3. Da quanto abbiamo esposto, si vede se il Digiuno ci sia vantaggioso. Aggiungeremo nullameno, che la vittoria riportata in Masfa dagl' Israeliti sopra i Filistei viene attribuita al Digiuno 1, *Reg. 17* e che leggiamo nel *lib. 3 dei Re cap. 3*: «*Sodoma quoque et Gomorra evasisset si jejunasset.*» Potremmo anche riferire le sentenze dei santi padri sui vantaggi del Digiuno, tra i quali ne parlano Tertulliano nel libro dei digiuni, S. Ambrogio, S. Gregorio nel libro di Elia, ed il pontefice S. Leone in varie Omelie risguardanti il Digiuno. Per non essere troppo prolissi sceglieremo un testo di Sant'Agostino tratto dal suo sermone *de utilitate Jejunii cap. 1*. «*Non levis res est aut superflua, ne quisquam forte hoc faciens cogitaret apud se, aut suggerentem intrinsecus audiat tentatorem: Quid tibi ipsi ingeris poenam, tuus ipse tortor et cruciator existis? Deo ergo places quia te crucias? Ergo crudelis est, qui delectatur poenis tuis. Responde hujusmodi tentatori: Excrucio me plane, ut ille pareat: do de me poenas, ut ille subveniat, ut placeam oculis ejus, nam et victima excruciat, ut in aram imponatur. Minus premet mentem meam caro mea. Si jumento forte insideres, qui te gestiendo posset praecipitare, nonne ut securus iter ageres, cibaria ferocienti subtraheres, et fame domares, quem freno non posses? Caro mea jumentum meum est, iter ago in Hierusalem, plerumque me rapit, et de via conatur excludere: via autem mea Christus est, ita exultantem non cohibebo Jejunió?*»

Al 4. E come non dovrà peccar mortalmente chi gravemente viola il Digiuno nei giorni dalla Chiesa fissati? Perchè non lo fa con disprezzo, per questo non sarà colpevole? La cosa è certissima, poichè l'opposta dottrina fu condannata dal sommo pontefice Alessandro VII nel 1666 nella proposizione 23, che diceva: «*Frangens Jejunium Ecclesiae, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemptu vel inobedientia hoc faciat, puta quia non vult se subicere praeccepto.*» I superiori tanto ecclesiastici, quanto civili, come provano comunemente i Teologi nel trattato *de Legibus*, hanno da Dio il potere di far leggi, cui i sudditi sono tenuti ad assoggettarsi, non già per la pena, alla quale se sono disobbedienti soggiacciono, ma per amor della giustizia, e come dice S. Paolo non solo perchè portano la spada, *sed propter conscientiam*, ed il disprezzo è sempre dannoso e

quando si tratta di consigli evangelici e di leggi monastiche. Quindi sant'Agostino, *Serm. 62 de Temp.*, diceva: « *Aliis diebus jejunare remedium est, aut praemium: in quadragesima non jejunare peccatum est.* » Per altro è sempre peccato il trascurare i rimedii spirituali per disprezzo. Sant'Antonino stabilisce perciò questa regola generale. • *Ex statuto Ecclesiae universali, Jejunia qui omitteret ex negligentia, vel gula, non infirmitate vel oblivione, quum credit se posse jejunare, mortale est pro qualibet die ommissa unum.* •

Al 5. Il precetto del Digiuno ecclesiastico ha tre parti. Comanda ai fedeli: 1. Che si astengano da certi cibi, cioè carne, uova e latticini; 2. Che si contentino di una sola refezione; 3. Che non prendano cibo se non nel tempo e nell'ora stabilita. Le due prime parti sono le principali, ma quale tra esse debba dirsi essenziale, cosicchè mancando cessi l'obbligo del Digiuno, non è una sola l'opinione degli autori. Altri pretendono che la parte essenziale sia l'astinenza dai cibi proibiti, ed inferiscono, che i dispensati da tale astinenza sono ancora esenti dall'obbligo dell'unica refezione; ed altri pel contrario fanno consistere l'essenza del Digiuno nell'unica refezione, e, per conseguenza, ritengono obbligati a digiunare anche quelli che sono dispensati dall'astinenza. Benedetto XIV, ha decisa la questione con due bolle, la prima, che comincia *Non ambigimus*, e l'altra *In suprema*, nelle quali ha definito, essere parte essenziale del Digiuno l'unica refezione, e perciò essere tenuti al Digiuno anche i dispensati dall'astinenza, e ciò per questa giustissima ragione, cioè affinchè chi non può osservare interamente il Digiuno l'osservi almeno in quanto può osservarlo. Lo stesso ha dichiarato Clemente XIII nella Costituzione emanata l'anno 1759.

Al 6. Finalmente molte sono le ragioni perchè il Digiuno della quaresima sia così lungo. La prescrizione di quaranta giorni si può dire derivata da Mosè, da Elia, da Gesù Cristo medesimo, che tanti giorni digiunarono. Fu questo spazio di tempo confermato dalla Chiesa affinchè, come dice S. Leone, « *Per communem consortium Crucis Christi etiam aliquid nos in eo, quod propter nos gessit, ageremus.* » A questa ragione si può aggiungere, ch'è tale per una maggior preparazione alla celebrazione della Pasqua, per purgare le macchie

contratte in tutto l'anno, e per dare a Dio le decime di tutto l'anno, come si esprimono alcuni autori.

SCARPAZZA.

C A S O 2.º

La stessa persona ricerca se il Digiuno della Quaresima sia derivato dagli Apostoli, e così quello dei quattro tempi e delle vigilie, e se tutti indistintamente i fedeli siano tenuti a digiunare. Cosa il parroco dovrà soggiungere?

Che il Digiuno quaresimale abbia avuto origine dagli Apostoli, lo insegnano tutti gli Scrittori, che trattano di questo argomento. Consta fuor di dubbio, dice il Devoti, *Instit. Canon., lib. 2, tit. 6, n. 2*, che gli Apostoli osservarono un Digiuno che dicevasi *Antepascale*, il quale era di tre giorni, cioè dalla morte di G. C. fino alla di lui risurrezione. Pare poi, che nella stessa età degli Apostoli, il numero dei giorni si sia aumentato, cosicchè ne sia derivato il Digiuno di quaranta giorni. Diffatti sebbene nel libro attribuito ad Anastasio bibliotecario si dica istituita la quaresima dal sommo pontefice S. Telesforo, che visse alla metà del secondo secolo; si raccoglie tuttavia dalle storie, che si osservava dai primi cristiani prima ancora, che si convocassero i Concilii. Ne fa menzione Origene nell' Omelia 10 in *Lev.* il Concilio Niceno nel Canone 5, Sant'Atanasio nella sua Apologia, S. Cirillo Gerosolimitano nella sua Catechesi 3 de *Bapt.* e molti altri Ss. Padri, come può vedersi presso Natale Alessandro nella *diss. 4, art. 3*, e presso il Selvaggio nel *lib. 2, part. 2, cap. 7, 2. 4 e 5* delle sue antichità cristiane. Quindi è, che dicendo Sant'Agostino *lib. 4 de Bapt. contra Donat., cap. 24*. « *Quod universa tenet Ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi Apostolica auctoritate traditum rectissime creditur;* » sembra, che non dobbiamo ammettere dubbio, che il Digiuno quaresimale sia d' istituzione apostolica. Conferma quest' opinione S. Girolamo nell' epistola 5 ad *Marcellum*, ove scrive: « *Nos unam quadragesimam, secundum traditionem Apostolorum, toto anni tempore nobis jejunamus;* » non meno che S. Leone il Grande nel suo *serm. 43*, ch' è il sesto de *Quadragesima, cap. 2*. « *Apostolica institutio quadraginta dierum Jejuniis im-*

pleatur, non ciborum tantummodo parcitate, sed privatione maxime vitiorum. »

Per quello spetta ai digiuni prescritti nei quattro tempi dell'anno apparisce, ch' essi pure siano stati istituiti dagli Apostoli, ad eccezione del Digiuno di dicembre, che sembrano aggiunti dal pontefice S. Calisto dalla lettera prima di questo stesso pontefice, ma è d'avvertirsi, che questa lettera è fra quelle inventate da Isidoro Mercatore, ond' è che il Baronio, *ad an.* 57, *n.* 209, ed il Tomassino *de Jejun.*, *part.* 1, *cap.* 21, *num.* 7 opinano, che anche questi digiuni siano d' istituzione apostolica. Quello però ch' è certo, egli è che tali digiuni dei quattro tempi erano in vigore nel Secolo V, presso tutte le chiese, come consta dalle varie omelie di san Leone il Grande. Pare che la Chiesa gli abbia introdotti sull' esempio degli Ebrei, che digiunavano quattro volte nel corso dell' anno, non già per giudaizzare, ma con ispirito puramente cristiano per render grazie a Dio dei benefizii ricevuti, per implorare il suo aiuto in tutte le stagioni, per esercizio di penitenza e per impetrare buoni ministri nella Chiesa, avendo stabilito in quei tempi le sacre ordinazioni.

Si osserva poi il Digiuno nelle vigilie del Natale del Signore, della Pentecoste, dell' Assunzione di Maria Vergine, e di molti Santi, e si dicono vigilie, perchè nei primi secoli i fedeli consumavano nella Chiesa la maggior parte della notte. Alcune di queste vigilie, cioè le tre summenzionate, pajono d' istituzione Apostolica; le altre furono comandate in tempi posteriori.

L' osservanza finalmente del Digiuno è intimata a tutti i fedeli, i quali siano arrivati all' età degli anni ventuno compiti, come, dietro S. Tommaso, 2, 2, *q.* 147, *a.* 4, *ad* 2, insegnano comunemente i Canonisti, e peccano mortalmente quei che senza legittima causa non adempiono questo precetto, come si è dichiarato nel Caso precedente.

Ecco le parole del S. Dottore: « *In pueris aximem est evidens causa propter debilitatem naturae, ex quo provenit, quod indigent frequenti cibo, nec non multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quamdiu sunt in statu augmenti, quod est ut in pluribus, usque ad finem tertii septennii non tenentur ad ecclesiastica Jejunia observanda.* » Per altro non avendo la Chiesa

positivamente stabilita l'età, nella quale cominci il cristiano ad essere tenuto al Digiuno, non mancano Teologi, i quali sostengono esservi quest' obbligo in quelli che hanno compiuto il decimo ottavo anno, ed Alessandro di Ales pretende, che anche prima di quest' età debbano i fanciulli digiunare almeno in alcuni giorni della quaresima.

PONTAS.

C A S O 3.°

Patroclo contando l'anno decimosettimo di sua età fece solenne professione in un ordine religioso. Cercasi se sia tenuto ad osservare il Digiuno della quaresima, dei quattro tempi e delle vigilie?

Se l'ordine religioso ha nella sua regola prescritta l'osservanza della quaresima, Patroclo è tenuto al Digiuno non già pel precetto ecclesiastico, ma bensì in forza della solenne sua professione. Così il Silvio, *resolut. var. v. vigil. concl. 2*, ove scrisse: « *Qui professi sunt regulam, in qua Jejunium quadragesimale est sub praecepto, sicut fratres minores, ut ex capite tertio regulae sancti Francisci habetur, et si qui sint alii, tenentur ad Jejunium quadragesimale: etiamsi annum vigesimum primum non expleverint. Quicumque enim sunt professi, obligantur ex vi suae regulae seu voti professionis ad omnia, quae regula, quam professi sunt, praecipit.* » Lo stesso insegnano il Silvestro, il Tabiena, l'Azorio ed altri. È quindi da notarsi, che se la regola parla della quaresima, e non dei quattro tempi e delle vigilie, in tal caso Patroclo è bensì tenuto nei giorni di quaresima, e non negli altri giorni di Digiuno, pei quali non ha veruna obbligazione alla regola professata.

Se poi l'ordine, cui è addetto Patroclo, non fa alcuna menzione della quaresima, allora siccome non ha alcun obbligo per parte della sua professione, così non è tenuto al precetto ecclesiastico finché non sia giunto all'età, in cui questo precetto induce la sua obbligazione. « *Regulares, così il Silvio sopraccitato, ex hoc, quod sunt professi, aut professae, non obligantur ad Jejunium quadragesimale, uti nec ad alia Jejunia ecclesiastica sive vigiliarum, sive quatuor temporum, antequam praedictum annum vigesimum primum expleverint: quia nec Ecclesia eos magis, quam alios fideles obstrinxit: cum nullum*

extet Ecclesiae praeceptum, quo ipsi prae aliis obstringantur, neque regula, cum ea nihil ista de re disponat. »

SILVIO.

C A S O 4.º

Anselmo religioso professore di un ordine regolare avendo l'età di anni dieciotto, crede di non essere tenuto ai digiuni prescritti dalla sua regola, e quindi non li osserva. Cercasi se pecchi mortalmente ?

Rispondo che pecca mortalmente quando sono dalla regola comandati *sub gravi*, e venialmente quando lo sono *sub levi*. La ragione si è, perchè colla solenne sua professione si è obbligato ad osservare tutti i precetti dell'ordine, che ha spontaneamente abbracciato. Siccome pertanto sarebbe tenuto al Digiuno quaresimale chi si fosse obbligato con voto ad adempierlo, quand' anche non avesse compiuto il vigesimo primo anno di età; così è obbligato Anselmo ai Digiuni prescritti dalla sua regola. « *Ad Jejunia ordinis seu regulae tenentur qui professi sunt, etsi sint juniores, et annum illum aetatis vigesimum primum non attigerint. Ratio est quia per professionem se obligarunt ad praecepta regulae, ac sponte susceperunt legem in ea expressam.* » Così il Silvio *resolut. var. V. vigiliae concl. 4.*, ove cita il Silvestro, l'Azorio, ed altri.

SILVIO.

C A S O 5.º

Gelasio dubita se abbia compiuto l'anno vigesimo primo, e Narciso conta l'età di settanta anni. Ricercano ambedue se siano tenuti a digiunare. Cosa si deve loro rispondere ?

Per quello spetta a Gelasio difendono i probabilisti che non è tenuto al Digiuno, appoggiandosi al principio « *melior est conditio possidentis.* » Ma quanto strana e falsa sia questa loro decisione basta un solo riflesso a ciò che viene comunemente insegnato intorno la coscienza probabile. Si deve scegliere in materia di coscienza la parte più sicura, o si può tranquillamente abbandonarla preferendo a questa un'opinione soltanto probabile? Ben si vede che l'uomo

scegliendo l'opinione probabile in confronto della più sicura non opera con prudenza, e perciò non provvede alla sua salute. Dunque Gelasio è tenuto al Digiuno, essendo più sicura l'opinione, che favorisce la legge. Inoltre è certo il precetto del Digiuno per quelli che hanno gli anni ventuno, ed è incerto, se Gelasio sia giunto a quest'età. In questo dubbio si dovrà dire, che *« melior est conditio possidentis, »* e ritenere che Gelasio non abbia l'obbligo del Digiuno? Io sostengo con franchezza di no, e direi che Gelasio non digiunando rischia la salute della sua anima, e per conseguenza, che pecca mortalmente per esporsi al pericolo di mancare alla legge, e legge importantissima.

Relativamente a Narciso, dicano ciò che vogliono certi Autori moderni, non v'ha alcuno fra gli scrittori gravissimi i quali esentino i vecchi di settanta anni e nemmeno di ottanta dal Digiuno. S. Antonino, 2 p., tit. 6, cap. 11, §. 6. Scrive così: *« Ratione senectutis tantum non excusantur si sint fortes ad sufferendum Jejunium. Nec est determinata aetas ab aliquo usque ad quos annos quisque tenetur ad Jejunium. »* Lo stesso insegna il Navarro ed il Pontas, che *« veb. Jejun. cas. 18, dice di se medesimo: « Idem de nobis affirmare possumus, qui octuagesimum septimum aetatis nostrae annum mense januario an. 1725 attigimus. »* So che vien riferito da Llama, che S. Pio V nel 1570 dichiarò prima *vivae vocis oraculo*, e poi nella bolla della Crociata degli anni 1560 e 1570, essere esenti dal Digiuno quelli che passano gli anni sessanta. Ma è vero quanto riferisce Llama? Basta leggere il Concina *diss. 2 de Jejun., cap. 19, num. 9, et seqq.*, per vedere l'inganno del Llama, e di quanti lo hanno seguito. Quando dunque Narciso non abbia incomodi di salute e possa tollerare il Digiuno, egli per motivo dell'età sua non è esente dall'osservarlo.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 6.º

Una persona domanda, come precisamente debba farsi il Digiuno, affinchè sia meritorio. Cosa si deve rispondere?

Il Digiuno deve essere fatto secondo lo spirito, con cui la Chiesa ce lo impone, ch'è di separarsi da tutto quello che può adescare e

fomentare le nostre passioni. Quindi San Giovanni Grisostomo, *Hom. 16 ad pop. Antioch.*, così scrive: « *Qui lucrum recte factis carentes Jejunium transegimus? Si alius dicat totam jejunavi quadragesimam, tu dic: Inimicum habebam, detrahendi consuetudinem, et desisti: jurandi tenebar usu, et mos improbus mihi correctus est.* » E nell' *Omilia 6*, nel *Genesi*: « *Quae utilitas Jejunii, dic obsecro, si toto die nihil comedes, ludis autem, et nugaris, et saepe etiam pejeras, et blasphemias, et ita totum diem perdis?* » Col Grisostomo concorda Origene *Hom. 10, in Lev.*, dicendo: « *Jejuna a malis, abstine a malis sermonibus, contine te a cogitationibus pessimis, tale Jejunium placet Deo.* » Il Digiuno dunque perchè sia meritorio deve unire la privazione non solo di tutto ciò che di sua natura è cattivo, ma eziandio dell' occasione di peccato. Secondariamente dev' essere unito agli atti di virtù, e particolarmente allo spoglio delle terrene sostanze per amore di Cristo, essendo questo il mezzo più facile per distaccarsi dal mondo ed unirsi a Dio. « *Proficiat eleemosynis*, dice il Santo Pontefice Leone il grande, *Hom. 3, de Jejun. Pent., quod non impenditur mensis.* » 3. Si deve astenere il cristiano anche dai piaceri leciti, ed a quello ch' è conjugato, potrà il confessore far riflettere con S. Agostino *serm. 209, de quadr. num. 3*: « *A conjugali quoque concubitu hi dies postulant continentiam,* » adducendo per ragione la necessità d' attendere a Dio ed all' orazione, secondo quello che dice l' Apostolo ai Corinti 7, 5, sul qual luogo così scrive il S. Dottore: « *Non est hoc arduum, atque difficile diebus paucis fidelibus conjugatis, quod a certo vitae articulo usque in finem sanctae viduae susceperunt, quod sanctae virgines faciunt.* » Veggasi la notificazione 9, *tom. 3*, dell' edizione di Bologna che scrisse l' immortale Pontefice Benedetto XIV, nell' occasione dell' indulto delle carni.

SCARPAZZA. (*Ediz. Rom.*).

*Quanto all' astinenza dai cibi di carne, di uova, di latte,
ed alle dispense che la riguardano.*

C A S O 1.º

Un parroco, istruendo il suo popolo intorno al Digiuno, disse, che l' astinenza dei cibi di carne, di uova e di latte è nella Chiesa così antica, quanta è la prescrizione del Digiuno. Cercasi se abbia detto il vero ?

È certo, che fino dai primi tempi della Chiesa quest' astinenza fu osservata dai fedeli. Raccogliamo da Tertulliano e da altri Padri antichi, che i primi cristiani nei giorni di Digiuno mangiavano soltanto cibi aridi e secchi. Quindi il Concilio di Laodicea, celebrato l' anno 315, nel canone 50 decretò : « *Non oportet in quadragesimae quinta feria ultimae hebdomadae Jejunium dissolvi, et totam quadragesimam inhonorari; sed per totos hos dies jejunare, et escis abstinentiae convenientibus, idest aridioribus uti.* » Parve poi a Cristiano Lupo, come egli stesso si spiega nelle sue annotazioni al canone 56 del Concilio Trullano, che questo rigore sia stato osservato dai fedeli fino ai tempi di S. Gregorio Magno, ed attribuisce perciò a questo Sommo Pontefice la licenza di mangiare il pesce nelle domeniche di quaresima, e nel giorno della Nunziata. Ma si raccoglie dal *cap. Denique*, che prima ancora del pontificato di S. Gregorio Magno era stato introdotto nei giorni di Digiuno l' uso del pesce. Imperciocchè si legge : « *Denique piscium esus ita christiano relinquitur, ut hoc ei infirmitatis solatium, non luxuriae pariat incendium. Denique qui carne abstinent, nequaquam sumptuosiora marinarum belluarum convivium praeparent.* »

Se tale pertanto era il rigore nei cibi nei giorni di Digiuno, come non sarà antica nella Chiesa l' astinenza delle carni, ova e latticini, quanto è antico il Digiuno? Diffatti per quello riguarda le carni abbiamo le più luminose testimonianze dei padri antichi sì greci, che latini. S. Basilio nell' *hom. 1 de Jejunio* dice : « *Carnes non edis, a vino abstines, vesperam expectas, ut cibum sumas.* » Lo stesso attestano

Teofilo di Alessandria, *epist.* 3, S. Cirillo Gerosolimitano, *Catech.* 4, e S. Giovanni Grisostomo *hom.* 1, in *Gen. de jejun. quadrag.* Per quello riguarda la Chiesa latina, abbiamo Sant'Agostino, che così scrive nel suo *serm.* 1 *de tempore*: « *Qui enim abstinemus nos a carnibus, quibus aliis diebus uti licet, qui nos abstinemus a vino, quo moderate uti licet: qui ergo ista vitamus, quae aliquando licent, in primis peccata fugiamus, quae omnino numquam licent.* » Con Sant'Agostino si uniscano S. Girolamo in *cap.* 10 *Daniel.*, l'autore del *lib.* 3, in Giobbe attribuito ad Origene, S. Massimo *hom.* 3 *de jejun. quadrag.*, S. Gennadio di Marsiglia, *de ecclesiast. Dogm. cap.* 68. E' poi celebre il fatto che racconta Niceforo nel *lib.* 17 della sua Storia Ecclesiastica, *cap.* 32. Per una grandissima fame comandò l'imperator Giustiniano dopo la seconda settimana di quaresima, che in Costantinopoli i macellai aprissero le loro botteghe, e vendessero le carni. Il popolo, invece di approfittare, attesa la necessità, scelse piuttosto di perir dalla fame, di quello sia cibarsi di carni: « *Mortem, dice Niceforo, sibi potius tolerandam, ac subeundam existimans, quam ut quidpiam de patriis moribus, ac traditionibus immutaret.* » Nè si dica col Dalleo, che una tale astinenza era nei cristiani spontanea, e non precettata, poichè dimostra la falsità della di lui asserzione, il decreto del Concilio Toletano primo, che leggesi presso Burcardo, *lib.* 19, *cap.* 76, in questi termini: « *Quicumque in quadragesimae diebus esum carniū praesumpserit attentare, non solum erit reus resurrectionis dominicae, verum etiam alienus ab ejusdem diei sancta communione: et hoc illi cumuletur ad poenam, ut in ipsius anni curriculo ab omni esu carniū absteineat, quia sacris diebus abstinentiae oblitus est disciplinam.* » Questo decreto fu poi rinnovato dai Concilii Toletani IV e VIII.

Venendo poi all'astinenza delle uova e dai latticini dobbiamo riferire le parole stesse di S. Gregorio Magno quali si leggono nel *cap.* *Denique succitato dist.* 4. « *Par autem est, ut nos qui his diebus a carnibus animalium abstinemus, ab omnibus quoque, quae sementinam carnis trahunt originem jejunemus, a lacte videlicet, casco et ovis.* » Lo stesso ancora si raccoglie dal Concilio VI generale Costantinopolitano celebrato sotto l'imperatore Giustiniano, nel quale esiste questo canone 66: « *Similiter accepimus et in Armenorum regione, et in aliis*

locis sabbatis, et dominicis sanctae quadragesimae quosdam ova, et caseum comedere. Visum est ergo et hoc, ut omnis Dei Ecclesia, quae est in universo terrarum orbe, unum ordinem sequens, Jejuniu[m] perficiat, et abstineat, sicut ab omni mactabili, sic ab ovis et caseo, quae quidem sunt fructus, et foetus eorum a quibus abstinemus. » Nè si avanzi, che questo canone non è del sesto Concilio, ma del Concilio Trullano. Imperciocchè concediamo, che i Canoni del Concilio Trullano non hanno tutti veruna ecclesiastica autorità, ma sarà sempre vero, che dopo parlano di fatti, manifestano l'uso, ossia la consuetudine che vigeva nella Chiesa sulla fine del IV secolo. Inoltre accusata da Fozio la Chiesa latina, che nella quaresima facea uso di latticini, il sommo pontefice Nicolò I rispose all'Imperatore: « *Quod septem ante Pascha hebdomadibus a caseo et ovorum esu more suo non cessemus, calumnia est, cum in Italia numquam in usu fuerit. Transmontes tamen id ex magna causa alicubi apparet concessum.* » Il nostro parroco adunque nulla disse di falso istruendo il suo popolo.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.º

Cercasi 1. Per qual motivo nella quaresima e negli altri giorni di Digiuno sia proibito l'uso delle carni, uova e latticini? **2.** Cosa si comprenda colla proibizione delle carni?

Al 1. Se col Digiuno si raffrena la concupiscenza, e l'animo si solleva ad unirsi più liberamente a Dio, egli è perciò, che nella quaresima v'è l'universale proibizione di cibarsi di carne, uova e latticini, essendochè questi nutrendo il corpo sopra gli altri cibi, irritano la concupiscenza, e fanno sì, ch'insolentisca vie maggiormente contro lo spirito. Ci dobbiamo preparare a celebrare devotamente i misteri di nostra redenzione, e quindi con questa astinenza vi ci disponiamo. Non è poi negli altri digiuni universale l'astinenza delle uova e dei latticini, perchè gli altri digiuni non sono ad imitazione di quello osservato da Gesù Cristo, nè preparar devono l'animo a così grande solennità. « *Inter alia Jejuniu[m], così S. Tommaso 2, 2, quaest. 147, art. 8 ad 3, solemnus est quadragesimalis jejuniu[m], tum quia observatur ad imitationem Christi, tum etiam, quia per ipsum dis-*

ponimur ad Redemptionis nostrae mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet Jejunio interdicitur esus cornium; in Jejunio autem quadragesimali interdiciuntur universaliter etiam ova et lacticinia; circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversae consuetudines existunt apud diversos; quas quisque observare debet secundum morem eorum, inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit de jejuniis loquens: Unaquaeque provincia abundet in suo sensu, et praecepta majorum leges Apostolicas arbitretur. »

Al 2. Sotto il nome di carne viene proibito, dice il Maschat, *lib. 3, tit. 46, num. 2*, tuttociò che si distingue dal pesce, poichè la Chiesa, proibendo le carni, proibisce tutti gli alimenti, che molto nutriscono. Cadono dunque sotto la stessa proibizione i brodi di carne e le minestre fatte con essi brodi, le interiora degli animali, e le loro estremità, come pure il sangue, il grasso, il lardo, che parti sono degli animali medesimi. Fra gli animali poi, delle cui carni è vietato il cibarsi, deve comunemente computarsi la folaga con altri simili animali acquatici, i quali sebbene vivano nell'acqua, e si pascano di pesce, possono nullameno starsene anche fuori dell'acqua. Il Cardinale Sigismondo de Koloniz Arcivescovo di Vienna proibì nell'anno 1732 nella sua diocesi l'uso delle folaghe nei giorni di Digiuno. Così riferisce il lodato Canonista, e poi soggiunge: « *Et merito, cum in communi existimatione caro talium avium parum vel nihil distet a carne aliorum altitium.* » Quindi obbiettandosi, che le folaghe hanno il sangue freddo, e che per conseguenza si devono annoverare fra i pesci, dopo aver accennato, che secondo le osservazioni di perite persone non è vero, che questi uccelli abbiano il sangue freddo, soggiunge: « *Circa fulicas est consuetudo tantum a quibusdam attentata, non vero uniformiter ab omnibus introducta, et recepta, et consequenter non excusat per se a peccato. Cum ergo multi damnent ejusmodi consuetudinem, tamquam abusum sancto Jejunio contrariam, hi, qui affirmant esse usum licitum, debebunt probare in judicio contradicto consuetudinem istam legitime instar juris fuisse introductam.* » Fra i pesci poi vengono comunemente ritenute le testuggini sì terrestri che marine, le lumache, le lontre.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.°

Giustino nel tempo di quaresima, sedendo con chi lecitamente mangiava di carne e di latticini, prende di quando in quando un pezzetto di carne allessa ed un boccone di arrosto, e lo mangia ritenendo, che *parum pro nihilo reputatur*. Cercasi se possa essere tranquillo in coscienza ?

Sebbene il precetto dell'astinenza dalle carni, uova e latticini nei giorni di Digiuno obblighi sotto peccato mortale, tuttavia ammette parvità di materia, come insegnano comunemente i Teologi. Diffatti se si dà parvità di materia di quelle cose, che vietate sono dal diritto naturale e divino, vale a dire nel furto, perchè mai non vi sarà nell'astinenza, che riguarda il Digiuno? Tutta la difficoltà consiste nel definire quanta esser debba la materia da dirsi piccola e leggiera, la quale non arrivi a rendere chi la mangia reo di grave colpa. Alcuni la limitano ad una sola ottava parte di un'oncia, ed altri ad un'intera oncia, cosicchè l'eccedere questa misura non sia più veniale peccato. In questa disparità di opinioni, che molto meno possono conciliarsi per la differenza dei pesi delle libbre e delle once, che non sono da per tutto uguali, io crederei di affermare, che dev'essere assai piccola la porzione di carne e latticini mangiati per non essere reo di mortale peccato, o per non esporsi ad esserlo.

Ciò posto, venendo a Giustino, asserisco che, prescindendo da uno scandalo, e da un disprezzo della legge, egli non è reo di mortal colpa, se le vivande che ha gustate furono poche, ed in poca quantità le ha assaggiate, e per lo contrario, ch'è reo di tal colpa se furono anche due sole, e le ha gustate in quantità notevole, oppure ne ha preso un solo boccone con scandalo di chi vi era, o con disprezzo della legge della Chiesa.

Nè si dica, che Giustino non ha mangiato una notevole quantità di carne tutta insieme, ma in varie volte e con notabili interrompimenti. Imperciocchè quantunque le interruzioni fossero state di ore, tuttavia, mangiando in più volte una quantità non piccola di cibi vietati, si viene a ledere la legge gravemente, e quindi a commettere un

peccato mortale, siccome per appunto viola il precetto di una sola refezione chi mangia in più volte una piccola quantità di qualunque cibo. La contraria opinione fu anche condannata da Alessandro VII nella tesi seguente: « *Qui in die Jejunii modicum quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit Jejunium.* »

BENEDETTO XIV.

C A S O 4.°

Teofilo nei giorni di Digiuno si fa lecito di mangiare qualche ciambella od altre cose fatte con farina, uova e butirro. Cercasi: 1. Se sia lecito mangiar tali cose nei giorni di Digiuno? 2. Cosa debba dirsi di quei che fabbricano e vendono tai cose nei giorni stessi di Digiuno?

Al 1. Nei giorni di Digiuno non è vietato soltanto il far uso della sostanza dell'uova e del latte presi separatamente, ma altresì è vietato il mangiarla frammischiata con altre cose, perchè ov'entrano l'uova, ed il latte sono sempre uova e latte, nè perdono mai la loro essenza, quantunque cambino il nome. Teofilo dunque, mangiando le ciambelle, infrange la legge dell'astinenza, nè potrà scusarlo dalla colpa mortale fuorchè la parvità di materia, p. e., se mangerà una piccola ciambella, in cui v'entra una tenue porzione di uovo e di butirro, che presa separatamente non verrebbe a gravemente violare il precetto del Digiuno.

Al 2. Peccano mortalmente i fabbricatori ed i venditori di tali cose. Imperciocchè sebbene quelli che le comprano e le mangiano non violino forse gravemente la comandata astinenza; nondimeno sono cagione, che dalla Comunità non si osservi il precetto. Devono quindi i confessori proibire loro che nei tempi di Digiuno non compongano ciambelle, ec., sotto pretesto di parvità di materia, e che molto meno le vendano, negando ai medesimi l'assoluzione se non promettono di emendarsi.

SCARPAZZA.

C A S O 5.°

Teresa dà a mangiar delle carni nei giorni di Digiuno ad un suo figlio, che non ha ancora compiuto il settimo anno di età. Cercasi se rettamente?

E' verissimo, che, secondo tutti i Teologi, i fanciulli, che non hanno compito il settimo anno, sono sciolti dal vincolo della legge, come incapaci dell'uso di ragione, e quindi di azioni morali; ma convengono parimenti i Teologi, che se i fanciulli anche prima del settimo anno arrivano ad usare della ragione, sono soggetti alla legge dell'astinenza, perchè il precetto ecclesiastico non istabilisce l'età, ma comprende tutti gli aventi uso di ragione. Che se la ragione non si spiega tutta in un tempo, ma va poco a poco spiegandosi, mi pare, che debbano dirsi i fanciulli obbligati a quest'osservanza tosto che arrivano a comprendere in qualche modo, che chi mangia le carni in giorno di Digiuno trasgredisce un precetto, il che è chiaro intendersi dai fanciulli prima ancor del settennio. Che se poi si dubitasse se il fanciullo abbia o non abbia l'uso della ragione, devesi ritenere, che l'abbia, perchè « *in dubiis tutior pars est eligenda,* » e quindi anche prima del settennio non gli si deve dar a mangiare la carne. Nè si dica, che ritenendosi l'uso della ragione nei fanciulli giunti ai sette anni compiti, si deve pur ritenere, che la Chiesa non gli obblighi prima di quest'età all'astinenza. Imperciocchè siccome anche prima del settennio sono obbligati alla legge divina, così lo sono parimenti alla legge ecclesiastica, che precetta quei tutti, che hanno l'uso di ragione senza fissare l'età. Così contro l'opinione di alcuni moderni insegnano l'Azorio, il Diana, il Trullench, il Sanchez, il Bonacina, il Suarez con altri molti citati dal Concina, *lib. 2 de Ecclesiae praecept. diss. 2 de jejun. cap. 3, num. 5.*

Dall'esposto si deduce, cosa debbasi rispondere a Teresa. Non è certamente lodevole il dar a mangiare delle carni ad un fanciullo, che è prossimo a compiere il settennio, quando non ha l'uso di ragione, ed è peccato mortale, se la ragione in lui si fa conoscere. Teresa dunque si corregga, e senza un motivo di salute avvezzi piuttosto il figlio suo all'astinenza, insinuandogli di questa guisa l'obbedienza ai precetti della Chiesa. « *Immo, dice il Concina nel luogo citato, quamquam ante septennium rationis uso praediti non sint; attamen in hac abstinentia exerceri eos peroptimum erit, ut facilius instante praecepto illud observare valeant.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 6.º

Un padre nei giorni di Digiuno e nei venerdì e sabbati dà a mangiar carne ad un suo figliuolo perpetuamente pazzo. Cercasi se lecitamente?

Premetto, che ciò non è lecito assolutamente se v'ha pericolo di scandalo, e se si tratta di un pazzo, che non sempre è fuori di senno, ma delira soltanto ad intervalli, oppure s'è pazzo in qualche determinata materia, ed in tutte le altre opera con uso di ragione.

Quanto ai pazzi assoluti e perpetui convien esaminare, se questi siano soggetti alle umane leggi, su di che sono divisi gli Autori. Quelli che tengono la negativa sentenza dicono, ch'essendo tali pazzi incapaci di direzione umana e di libertà, non sono sottoposti alle leggi, e sono come i fanciulli che non hanno l'uso di ragione. Quindi, conchiudono, non è alcun male il dar loro a mangiare carne nei giorni dalla Chiesa vietati. Quelli poi che difendono l'opposta sentenza trovano una grande disparità fra i pazzi ed i fanciulli. Gl'infanti sono, dicono, per natura incapaci dell'uso di ragione, laddove i mentecatti ne sono privi per difetto accidentale. Come il cagnuolino prima del nono giorno non si dice cieco, ma non veggente, perchè non è capace di vista, e si dice cieco quando non vede dopo il nono giorno, perchè allora è di vista capace, così il fanciullo è incapace di ragione, ma non l'adulto che per accidente n'è privo. Quindi sono i pazzi scusati dalla trasgression della legge, per difetto di deliberazione, e sono tuttavia alla legge soggetti. Questa sentenza mi pare più verisimile, ed è anche in pratica seguita dagli uomini pii, i quali non danno mai ai mentecatti cibi di carne nei giorni di Digiuno, nè nei venerdì e sabbati.

SCARPAZZA.

C A S O 7.º

Cosma trovassi in un giorno di quaresima con solo pane e con un poco di carne, nè ha altro da mangiare. Cercasi se in tale circostanza possa egli lecitamente cibarsi della carne?

Vol. VIII.

42

È certo che la mancanza di ogni altro cibo è un motivo legittimo, per cui si può far uso delle carni nei giorni di Digiuno, poichè il precetto ecclesiastico non obbliga mai con pericolo della vita e della salute. Il Pasqualigo, *decis.* 49, *num.* 3 et 4, insegna che è lecito usare delle carni anche allora che un giorno solo dovesse la persona mangiare il solo pane, non avendo altra cosa. Al Pasqualigo si unisce il Leandro, *tract.* 5, *disp.* 11, *quaest.* 19, ma con questa limitazione, cioè accorda, che possano cibarsi in tale circostanza di carni quei nobili, che sono soliti a cibi scelti, non però i poveri ed altri che si nutrono bene spesso di solo pane, e vuole, che trattandosi di un solo giorno abbiano questi a contentarsi soltanto del pane. Queste opinioni però sembrano lasse, e meritamente, giacchè, com'ei dice, sappiamo da un canto che l'astinenza è fatta per la macerazion della carne, e dall'altro, che il mangiare del pane unicamente per un sol giorno non porta verun detrimento alla salute del corpo. Accorda pur egli, che tanto i ricchi, quanto i poveri possono servirsi della carne, allorchè per più giorni alla fila non avessero altro che pane e carni. Ciò posto, io dico, che se Cosma per un solo giorno deve mangiare pane unicamente non mangiando le carni, deve contentarsi del pane, e non mangiar carni offrendo a Dio la pena che risente il suo corpo. Che se si tratta di più giorni, può allora servirsi delle carni, perchè

« si solo pane pluribus diebus aleretur, probabili sanitatis suae damno non exiguo subjiceretur. »

CONCINA.

C A S O 8.°

Curzio trovandosi in paesi di eretici nel tempo di quaresima si cibò di carni e latticini. Cercasi se abbia peccato?

Rispondo con distinzione. Se Curzio trovavasi domiciliato in paesi d'eretici non ha veruna giustificazione, e deve dirsi assolutamente, che ha peccato, perchè il precetto dell'astinenza non segue il luogo, ma bensì la persona, che in qualunque paese si trovi è tenuta all'osservanza. Se poi Curzio è di passaggio in quei paesi, oppure è al servizio di persone eretiche, distinguo nuovamente. S'egli poteva osservare l'astinenza senza esporsi a grave danno, od a probabilissi-

mo pericolo di soffrirlo, egli era tenuto ad adempiere il precetto per la ragione detta di sopra. Se poi non aveva con che cibarsi, oppure andava incontro a grave pericolo di soffrir grave danno volendo astenersi dalle carni, e dai latticini, egli non ha peccato, purchè non abbia dato indizio di aver abbandonata la romana comunione. La ragione si è, perchè le leggi ecclesiastiche non obbligano mai con tanto peso e pericolo. Avvertasi per altro, che non si deve credere tanto facilmente, che vi potesse essere un indizio agli eretici, che Curzio abbia abbandonato la comunione romana, vedendolo a mangiar carni e latticini. Sanno anch' essi che fra i cattolici vi sono di quelli che mangiano carni o illecitamente e per gola, o per ischivar i pericoli, o perchè ne sono dispensati per motivo di salute, e quindi dal vederli usar di questi cibi non possono giammai inferire, che sieno alieni dalla comunione cattolica.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 9.º

Teofilo, avendo sentito discorrere sulla dispensa dall'astinenza delle carni, uova e latticini nella quaresima, ricerca se il parroco, oppure il Vescovo possa accordarla, e per quali motivi possa una popolazione, ovvero un individuo di qualche famiglia ottenerla. Cosa gli si deve rispondere?

Che possa darsi la dispensa di poter usare dei cibi di carne, uova e latticini non v' ha alcun dubbio, perchè essendo quest'astinenza una legge della Chiesa, la Chiesa stessa può toglierla o sospenderla. Per rispondere poi alle ricerche di Teofilo fa d'uopo premettere, che questa dispensa può essere generale per tutto un regno, provincia o città, e particolare ossia per questa o quella persona privata. Se si parla della dispensa generale, ossia per una intera comunità, non può concederla il Vescovo, e molto meno il parroco, ma il solo sommo Pontefice. La ragione si è perchè essendo l'astinenza quaresimale antichissima nella Chiesa, e praticata in tutto il mondo, e confermata da molti Concilii e da molti sommi Pontefici, non può il Vescovo dispensare da essa un' intera città, o tutta la sua diocesi, non potendo se non che il Capo della Chiesa togliere

o sospendere un precetto di tal genere secondo che insegna Benedetto XIV, nella sua opera *de Synodo Dioecetano*, lib. 9, cap. 1, ove scrive: « *Non esse Episcopis concessum nec in sua Dioecesi dispensare contra legem universalem Ecclesiae, Concilii generalis et summorum Pontificum.* » E così per verità si pratica in Italia, ove i Vescovi, anche per la dispensa dell'uova e latticini, fanno ricorso alla santa Sede od a' suoi legati, se hanno tal facoltà.

Se poi la dispensa riguarda persone particolari, questa può venir accordata dai Vescovi ai loro diocesani, dai parrochi ai loro parrocchiani, e dai superiori regolari ai loro religiosi. Infatti se i Concilii e Canoni della Chiesa, che definiscono essere tutti i fedeli obbligati all'astinenza quaresimale, soggiungono, che per un urgente motivo possono usare dei cibi vietati *sacerdotis permissione*; egli è chiaro, che col nome di sacerdote vengono principalmente i Vescovi per rapporto ai loro diocesani, e i prelati e superiori regolari verso i loro religiosi, poichè ancor essi sopra i loro sudditi hanno una giurisdizione quasi vescovile. Finalmente intorno ai parrochi insegnano comunemente i Teologi e Canonisti, che possono dispensare in vigore di consuetudine non contraddetta dai prelati, consuetudine però ragionevole e tal volta anche necessaria, non essendo tanto facile spesse volte il ricorso al Vescovo, ed essendo gravoso ai fedeli precipuamente dei luoghi lontani, il dover andare dal Vescovo per chiedergli la dispensa, la cui necessità può occorrere giornalmente.

Veniamo ai motivi pei quali può venir concessa la dispensa dall'astinenza quaresimale. Parliamo di quelli, pei quali siffatta dispensa può venir accordata ad una popolazione, nel che è necessario aver sott'occhio la costituzione *Libentissime* emanata dal sommo Pontefice Benedetto XIV sotto il dì 10 giugno 1745. Dopo aver egli accennato, che non si deve impetrare una tale dispensa se non per una gravissima ed urgente necessità, e nei casi soltanto contemplati dai sacri Canoni, come di già si era egli medesimo espresso nelle sue lettere apostoliche dell'anno 1741, dichiara non essere motivo sufficiente la carestia dei cibi di magro, nè la stazion di numero grande di soldati, nè le malattie, che aggravano molti dei cittadini, e stabilisce che la sola scarsezza dei pesci e dell'olio, oppure un

morbo epidemico possono essere motivi legittimi per rilassare il rigore quaresimale. Quanto alla prima causa legittima d'impetrare tale dispensa, ecco le parole del lodato Pontefice: « *Si revera in aliquo loco neque oleum neque pisces comparari possint, tunc incolis ejusdem loci permitti fas est, ut lacte et ovis utantur. Si haec autem revera deficiant, tunc carnis salubris tamen edendae facultas concedetur, interposita semper Jejunii servandi conditione.* » Parlando poi del morbo epidemico, vuole che ogni età sia da esso attaccata, e che gli abitanti tuttora sani sieno in pericolo di contrarlo, ed inoltre vuole che « *conferat primum ad ejusmodi luem depellendam, aut evitandam si tum aegrotantes, tum sani a piscibus et oleo, et quandoque pariter a lacte et ovis abstineant.* »

Ma e perchè la carestia di pesci e di olio non è causa sufficiente per una generale dispensa, e si ricerca la sola deficienza dei medesimi? Lo stesso sommo Pontefice ne dà la ragione. « *Sicut enim, scriv' egli, urbes habent egenos cives, ita etiam opulentos, e quibus etiam alii sustentationem labore ac sudore sibi comparant, alii vero patrimonio ac divitiis satis superque abundant. Itaque si pro emendis piscibus grave pretium solvendum sit, id quidem egenis civibus, non vero divitibus suffragatur.* » Siccome dunque nella carestia dei cibi quaresimali non è generale il bisogno, così non deve essere generale la dispensa. Che se il numero copioso dei soldati disprezza la legge santa della Chiesa, allora tanto meno può chiedersi la dispensa, poichè, « *id potius animos civium inflammare deberet ad Jejunium rite religioseque suscipiendum, ut nempe milites tanta virtute temperantiae permoti ipsorum exemplum sequantur.* » E finalmente le malattie, dalle quali sono colpiti alcuni abitanti, sono bensì cause sufficienti per la dispensa a favore degli ammalati, ma non mai per tutta l'intera città o luogo.

Quanto poi alle cause, per cui questa dispensa può concedersi a particolari persone, queste non sono se non una vera e realmente sussistente infermità. Ciò consta dal decreto d'Innocenzo III, che leggesi nel cap. *Concilium de observatione Jejunorum*, espresso nei termini seguenti: « *Praeterea de illis, qui in quadragesima, vel in aliis Jejunis solemnibus infirmantur, et petunt sibi esum carniū indul-*

*geri, spondemus : quod cum non subiaceat legi necessitas, desiderium infirmorum, cum urgens necessitas exigit, supportare potes et debes, ut majus periculum in eis evitetur. » Il che prima eziandio d'Innocenzo III, avea dichiarato il Concilio Toletano VIII, can. 9, celebrato l'anno 653, con queste parole : « *Quisquis absque inevitabili necessitate, atque fragilitatis evidentis languore, seu etiam aetatis impossibilitate diebus quadragesimae esum carniū praesumpserit attentare, non solum erit reus Resurrectionis dominicae, verum etiam alienus ab ejusdem diei sancta Communionē . . . Alii vero, quos aut aetas incurvat, aut languor extenuat, aut necessitas arctat, non ante prohibita violare praesumant, quam a sacerdote permissum accipiant.* »*

MONS. CALCAGNO.

C A S O 10.°

Teopisto è solito ogni anno ottenere dal suo medico un attestato d'aver bisogno della dispensa di mangiar carne, col quale l'impetra dal parroco. Cercasi : 1. Se con tale dispensa possa lecitamente mangiar le carni ? 2. Se peccino mortalmente i medici, accordando simili attestati con troppa facilità ? 3. Che debba dirsi di quei parrochi, che alla vista soltanto di tali atti stati accordano la dispensa ?

Per le dispense particolari è necessario riflettere col Fagnano : « *Quod causa dispensationis debet esse magna, seu, quod idem est, major, maxima, justa, evidens, urgens, et his consimilis... Alioquin si hujusmodi causa desit, non est dispensatio, sed dissipatio.* » Non è dunque causa sufficiente un pretesto di malattia, nè lo sono quei leggieri motivi, ch'oggi vengon inventati, così che il rigore quaresimale sembra riservato alle comunità religiose, ai poveri ed a pochi artefici. Quindi è che il sommo Pontefice Benedetto XIV, nella sua bolla : *Nos ambigimus*, meritamente scrisse : « *Nos sine lachrymis deplorare non possumus, augustissimam quadragesimalis Jejunii observantiam, ob nimiam nullis legitimis urgentibus causis ubique indiscriminatim dispensandi facilitatem, plane sublatam esse, ita ut orthodoxae quidem religionis cultores merito querantur, haeresum vero sectatores illudant, et exultent.* » E già avea egli prima nella sua Notificazione 15, del tomo I, scritto nello stesso senso così : « A poco, e quasi a nulla è ri-

» dotto il santo Diggiuno della quaresima... Dagli antichi Teologi si
 » disputava se i poveri fossero obbligati a digiunare... oggidì non si
 » parla più dei poveri, ma il ricco e quelli che vivono d'entrate si
 » vanno sottraendo dal far la quaresima, non per motivo di povertà,
 » ma d'infermità non riconosciuta nel rimanente dell'anno, che non
 » gli ha impediti di far di notte giorno, e di giorno notte, di pren-
 » dersi qualsivoglia divertimento: infermità, che forse nemmeno gli
 » ha impediti dallo strapazzo della propria complessione in tutto il
 » carnevale, ballando tutta la notte anche dell'ultimo giorno, e che
 » non gl'impedirà nella quaresima, se si troveranno ad un convito,
 » ove siano vivande di carne e pesce, di mangiare abbondantemente
 » di ambedue. » Ciò premesso vengo ai proposti quesiti.

Al 1. Da quanto abbiám detto si vede chiaramente, che Teopisto, usando dell'ottenuta dispensa, non può essere tranquillo in coscienza, perchè non ha una grave ed urgente cagione, che lo giustifichi, e perciò la dispensa stessa a nulla gli giova. Peccò quindi gravemente chiedendo al medico la fede, ossia l'attestato della sua necessità, e pecca tante volte, quante mangia i cibi vietati, trasgredendo gravemente la santa legge del Diggiuno. Ma se Teopisto va soggetto a qualche incomodo, sicchè dubiti prudentemente che gli possano nuocere i cibi quaresimali, potrà almeno in questo caso e chiedere al medico l'attestato se al medico stesso così ne paia, e servirsi poi senza scrupolo della dispensa? In questo caso può servirsene, purchè vi siano le due seguenti condizioni: 1. Che non sia ricorso a quei medici, che sono troppo facili a concedere simili attestazioni, perchè allora dovrebbe dubitare sulla realtà dei suoi timori. 2. Che non abbia esagerate le sue indisposizioni, ed i suoi pericoli di perdere la salute, perchè allora il medico non avrà dato un giudizio, quale conviene alla realtà dei suoi incomodi. Chi non vede, che non osservate queste due condizioni la dispensa impetrata non può giammai scusarlo dinanzi a Dio della violazione dell'astinenza quaresimale?

Al 2. Anche i medici, che senza grave ed urgente cagione rilasciano le attestazioni per ottenere la dispensa dell'astinenza quaresimale peccano mortalmente, perchè sono motivo che venga violata la legge del Diggiuno. *Praevaticantur complures*, scrive così Mr. Erquet

medico dottissimo della Francia e membro della facoltà di Parigi, morto nel 1736, nel suo trattato del Digiuono e delle dispense della quaresima, *tes. 3*: « *Qui ex praepostera valetudinis cura esum piscium sibi officere illico censent, et ideo ad abstinendum carnibus se non obstringi dicunt: praevarecantur, inquam, etsi medicos consulant, a quibus schedulas, quibus impetrant facultatem edendi ova aut carnes, obtinent, vel saltem extorquent. Neque a violati Jejunii peccato immunes sunt ejusmodi medici, qui indulgentius quam par est agunt cum multis nobilibus.* » Lo stesso scrisse Paolo Zacchia, medico di papa Innocenzo X, ad uno dei più dotti uomini del Secolo XVII nella sua opera: *Quaestiones medico-legales, lib. 2, tit. 1, quaest. 5*. Ecco le sue parole: « *Admonendum, non omne sanitatis incommodum a Jejunio proveniens illico hominem a Jejunio excusat, nam vix dici potest jejunare, qui ex Jejunio nullum perceperit incommodum; idcirco enim Jejunium definitur, maceratio seu afflictio carnis; nec quilibet morbus, a Jejunio excusare potest: neque etiam idem morbus qui ab una obligatione solvit, ab omnibus absolvere potest. Ex quibus discant tam medici, quam eorum consultores non esse petendam absolutionem a Jejunii obligatione illico atque lesum quis se sentiat a Jejunio, sed potius quaerendum, an aliqua jejunandi ratio sit, quae sit magis salubris quam praescripta. Sunt enim qui ab aliquo cibo particulari in Jejunii consuetudo noxam percipiunt, hi si hunc abusum amiserint, Jejunium de caetero commodissime servare potuissent.* » Oltre questi documenti degni di essere scolpiti nella mente di tutti i medici cristiani, riferiamo il sentimento di S. Carlo Borromeo, espresso in un suo editto intorno l'osservanza della quaresima, che trovasi negli atti della chiesa di Milano, *part. 2*. « *Medici meminerint ita suarum esse partium corporis incolumitati prospicere, ut ne obliviscantur patioreni haberi debere animarum salutem; quapropter caveant diligenter ne alienae culpae participant nimia facilitate sua in fide facienda utendi cibi vetitis.* » Dopo di che, non v'ha dubbio, che peccino mortalmente i medici accordando attestazioni a quelli, ne' quali non conoscono causa grave ed urgente, per cui abbiano real bisogno della dispensa.

Al 3. Poichè i parrochi sono i veri giudici della legittimità della dispensa, che si ricerca, non possono essere tranquilli in coscienza

se l'accordano a vista degli attestati dei medici, e senz'altro considerare od esaminare. I sommi Pontefici han definito, che dev' esservi una legittima causa, ed il consiglio dell' uno e dell' altro medico: « *Sine legitima causa, et utriusque medici consilio.* » Come dunque possono concedere leciteamente le dispense sulla sola fede del medico? Peccano dunque gravemente qualunque volta le accordano senza una grave e giusta cagione.

SCARPAZZA.

C A S O 11.°

Sigefrido ottiene la dispensa dall' astinenza delle carni, sebbene supplir possa ai suoi veri e reali bisogni colle uova e latticini. Può servirsi di questa dispensa?

Non può concedersi la dispensa da una legge universale se non a proporzione della necessità del postulante. Dunque chi può provvedere alla sua salute coll'uso dei latticini, non può ottenere una legittima licenza di mangiare le carni. Così insegnò Clemente nel suo editto sopra l' osservanza della quaresima, e così Benedetto XIV, in un simile editto. Ambedue questi sommi Pontefici comandarono ai medici di non permettere l'uso delle carni a quelle persone, che possono provvedere alla propria salute colle uova e coi cibi di latte. Inoltre il Digiuno dev' essere osservato nella miglior maniera possibile, e chi non può osservarlo rigorosamente deve almen praticarlo in quella parte nella quale non gli è nocevole. Dunque se coll' uso delle uova e dei latticini provvede Sigefrido alla sua salute, egli non può usar delle carni, e per la stessa ragione non possono il parroco ed il medico accordargli, che si cibi di carne. Quindi è, che scrisse il celebre Zacchia citato nel Caso antecedente: « *Non enim quivis morbus a quavis Jejuni conditione excusare debet indifferenter; sed alter quidem ab esu carniū, alter ab esu tantum ovorum, non carniū, alter ab unitate comestionis, alter ab hora refectiois, alter ab omnibus simul immunem hominem reddere potest.* » E parimenti l' Ecquet nel luogo citato dice francamente: « *Medicus perperam et inique agit si valetudinario et morboſo, vel debili, qui se ovis et lacticināis cibis tueri facile potest, esum carnis etiam concedit, maxime in quadragesima.* »

Quanto non è adunque evidente, che Sigefrido non può usare

della dispensa ottenuta dall'astinenza delle carni? Tutti i fedeli, prima di chiederla, devono provare se l'astinenza sia loro nociva, e quanto e per qual parte. Dopo alcuni giorni di prova, quando vi sia un vero e reale bisogno, devono sperimentare se l'uso delle uova e dei latticini sia sufficiente per tenerli lontani dallo sconcerto, ch'è imminente alla loro salute pei cibi di pesce e di olio, e se basta al loro bisogno la minestra col brodo, usando poscia delle uova, latticini, pesci, ecc., non devono passare a mangiare le carni, purchè, come dice giustamente il Cuniliati, *de jejun.*, §. 3, num. 6, q. 3, la dispensa non dev' estendersi oltre a quello ch' esige il grado della propria necessità, nè possono essere tranquilli in coscienza quelli che negli stessi primi giorni di quaresima, chiedono la dispensa per un panico timore, che in molti è anche timore puramente fantastico di riportarne grave nocumento.

BENEDETTO XIV.

C A S O 12.°

Tizio crede di poter far uso delle uova e latticini colla pura approvazione del medico, e senza veruna licenza del parroco. Cercasi se ciò sia vero?

L'approvazione del medico non è ch' un attestato del bisogno, che ha la persona della dispensa, ma non è la dispensa espressa, che partir deve dall' ecclesiastica potestà, siccome da questa medesima potestà parte il precetto. Non basta dunque la vera necessità riconosciuta dal medico, ma vi dev' essere inoltre la licenza del parroco. Così dimostra la pratica stessa, e così insegna il sommo Pontefice Benedetto XIV, nelle tre sue Costituzioni, che versano sopra il Diggiuno della quaresima, la prima delle quali comincia *Non ambigimus*, la seconda *In suprema*, e la terza *Libentissime*.

BENEDETTO XIV.

C A S O 13.°

Una persona ha ottenuta legittimamente la facoltà di mangiar carne, e siccome l'annoja l'uso costante delle carni salubri, così per eccitare l'appetito si ciba talora di carni salate, porcine, ecc., e nello stesso pranzo fa uso di qualche poco di pesce. Cercasi se possa fare licitamente e l'una e l'altra cosa?

Rispondo che no. Non può cibarsi di carni insalubri, perchè ciò venne espressamente proibito da Clemente XI, nel suo editto dell'anno 1702, con queste parole: « *Animadvertant et medici, et qui petunt licentiam, ut attendant qualitatem carniū, quod nempe sint salubres, quia HÆ SOLÆ permittuntur in quadragesima his, qui ex justa causa nequeunt vesci cibis quadragesimalibus.* » La stessa proibizione rinnovò Benedetto XIV, nel suo editto dell'anno 1741 riportando le stesse parole di Clemente XI, e lo stesso si praticava molti anni prima, come si raccoglie dalle seguenti espressioni di S. Carlo Borromeo: « *Non vendantur cujusque generis carnes, sed vitulinae tantum alteriusve animalis, quod medicorum judicio usui dumtaxat infirmorum congruum est.* »

Non può parimenti usare del pesce, perchè lo stesso Benedetto XIV, nel suo breve *Ad postulata archiepiscopi compostellani* ha vietata la promiscuità di carne e pesce. E richiesto avendo il detto Arcivescovo, se quanto avea ordinato Benedetto XIV, nei suoi due Brevi anteriori intorno l'unica refezione e il non frammischiare vivande di vario genere, fosse prescritto sotto grave precetto, gli rispose: « *Respondemus, concedentes facultatem vescendi carnibus tempore vetito sub gravi teneri easdem facultates non aliter dare quam geminis hisce adjectis conditionibus, videlicet unice in diem comestionis, et non permiscendarum epularum. Eos vero, qui hujusmodi facultatibus utuntur, sub gravi ad binas ipsas condiciones implendas obligari.* » Quindi dichiarò quali sieno quelle vivande lecite, eh'è vietato di unire colle proibite: « *Respondemus epulas licitas pro iis, quibus permiscum est carnes comedere esse carnes ipsas; epulas interdictas esse pisces, adeoque utrumque simul adhiberi non posse.* » Nella sua Costituzione poi dell'anno 1744 a tutti i Vescovi del mondo cattolico fece nota la stessa proibizione chiaramente decretando: « *Decernimus ne ulla in posterum sive peculiaris sive generalis concedatur facultas adhibendi carnes ad mensam tempore Jejuniū, vel quadragesimae, nisi conditio servandi Jejuniū, sive unius comestionis interponatur, et aliud quoque monitum addatur, nequaquam licere mensam eandem carne ac piscibus instruere.* »

SCARPAZZA,

C A S O 14.°

Ma potrà la detta persona far uso di carne e di latticini insieme?

Benedetto XIV, nel breve al Vescovo di Compostella *ad 4 postulatum*, ha deciso, che chi ha la licenza di usar delle uova e latticini può cibarsi nello stesso pasto di pesci: « *Piscibus tamen edendis non interdicitur ii, quibus datur tantum facultas adhibendi ova et lactinia.* » Ma non abbiamo una così chiara decisione intorno al nostro quesito, cioè se potendo mangiar le carni sia lecito nello stesso pasto usar delle uova e latticini. Il Franzoia pretende, che il lodato sommo Pontefice nelle sue bolle: « *Non ambigimus ed In suprema,* come pure nel breve succitato abbia dichiarato, che ciò non è lecito, ma la contraria sentenza è quella ch' io difendo col ch. Continuatore della Morale Patuzziana, ed eccone le ragioni.

1. Benedetto XIV dichiarò, che i cibi leciti a quelli cui è concesso l'uso della carne, sono la stessa carne, e che gl' illeciti sono i pesci, e che a quelli, cui è concesso l'uso dei latticini sono illeciti i cibi di carne, ma non di pesci. Egli non dichiarò, essere illecito l'uso dei latticini a chi è concessa la carne, sebbene abbia detto essere illeciti i pesci. Pare adunque che non avendo ciò spiegato il Pontefice si debba con franchezza dedurre essere lecito il congiungere le uova e i latticini colla carne.

2. Ammettendo i latticini colla carne non si va nemmeno contro il fine della legge, ch' è di frenare la gola ed il lusso delle vivande, poichè non può dirsi una splendida mensa quella, in cui alla carne si aggiunge uno o due uova, od un po' di ricotta, oppure di cacio.

3. Le carni ed i latticini non sono fra sè distanti così, come lo sono le carni ed i pesci, e quindi sembra bensì cosa irragionevole l'unir carne e pesce, e non carne e latticini; tanto più che quei che domandauo la dispensa adducono per motivo, che l'uso dell'olio e dei pesci è loro nocivo. Inoltre chi ha la licenza di mangiar carne non sempre può cibarsi di sola carne, o perchè se ne annoia, e perchè presa in quantità sufficiente troppo gli aggrava, e perciò affine di prendere l'intera quantità di cibo, di cui abbisogna, deve dimi-

nuire la quantità della carne, ed aggiungervi o cacio, o ricotta, o qualche uovo.

Finalmente quale sia stata la mente di Benedetto l' ha spiegata l' immediato di lui successore Clemente XIII, nella sua bolla *Appetente* del dì 20 dicembre 1759, nella quale così dice: « *Nova infringendis Jejunii legibus vel opinionum commenta, vel a vera Jejunii vi et natura abhorrentes consuetudines humani pravitate ingenii sint invecitae, ea omnia radicitus convellenda curetis. In quibus profecto abusum illum censemus omnino numerandum, quum nonnulli, quibus ob justas et legitimas causas ab astinentia carniū dispensatum fuerit, licere sibi putant potiones lacte permixtas sumere, contra quam praedictus praecessor noster censuit, tam dispensatos a carniū abstinentia, quam quovis modo jejunantes, unica excepta comestione, in omnibus aequiparandos iis esse, quibuscum nulla est dispensatio; ac propterea tantummodo ad unicam comestionem posse carnem, vel quae EX CARNE TRAHUNT ORIGINEM adhibere.* » E quali sono quelle cose, che *ex carne trahunt originem*? Lo abbiamo nel *cap. Denique, dist. 4*, ove si legge: « *Quae trahunt originem sementinam a carnibus, ut sunt ova et lacticinia.* » I dispensati dunque dall' astinenza delle carni, possono nell' unica refezione mangiare unitamente alle carni anche uova e latticini.

BENEDETTO XIV.

C A S O 15.º

Un capo di famiglia dispensato per infermità dall' astinenza delle carni, a cagione di domestica economia fa estendere dal medico la licenza anche all' intera famiglia, e l' obbliga a cibarsi di grasso. Cercasi se lecitamente?

Rispondo che no. La ragione si è perchè il medico non può attestare delle disposizioni, che non esistono negl' individui, che compongono la famiglia, e molto meno può accordare la licenza che posano mangiare le carni, poichè questa licenza appartiene alla Chiesa, e non al medico. Dico pertanto, che il capo di famiglia è reo di violazion del precetto, e di scandalo, forzando i domestici a mangiare di grasso. Nè lo scusa il motivo di economia, non essendo necessario alimentare la famiglia con pesci di molto prezzo, che sono

d' incentivo alla gola, e potendo servire gli altri pesci di minor prezzo, che servono per cacciare la fame. La Chiesa poi non ammette che i domestici si cibino di carni coi dispensati per non far due mense; anzi prescrive la separazion delle mense, imperciocchè vuole che i dispensati non mangino pubblicamente e nemmeno coi loro domestici, ma in qualche luogo rimoto della lor casa, affinchè si vegga, che non lo fanno per gola, ma per la necessità de' loro mali. Così nella Istruzione XV, num. 25. BENEDETTO XIV.

C A S O 16.°

Prisco ha ottenuta per legittime cause la dispensa dall' astinenza dalle carni, e dai latticini, e pretende di poter usare di questi cibi nella refezion della sera. Cercasi se pensi rettamente.

Nei giorni di Digiuno non lo può assolutamente. Così hanno definito i sommi Pontefici Benedetto XIV e Clemente XIII nelle succitate lor bolle. Il primo nella risposta *ad secundum postulatam* dell' Arcivescovo di Compostella, ove ricercò: « *An illi quibus concessum est vesci carnibus possint in vespertinu refectiuncula vesci ea quantitate carnis, quae jejunantibus permittitur*, soggiunse: *Non licere, sed opus habere eo cibo eaque uti portione, quibus utuntur homines jejunantes rectae meticulosae conscientiae.* » Il secondo poi nella sua bolla *Appetente* dichiarò: « *Tam dispensatos a carniū abstinentia, quam quovis modo jejunantes, unica excepta comestione in omnibus aequiparandos esse quibuscum nulla est dispensatio.* » Finalmente, riferisce il Ferrari V. *Jejunium*, che avendo un confessore pregato Benedetto XIV a dichiarare se possa un dispensato mangiare un po' di carne nella colazione della sera, fu rimessa la supplica alla sacra Penitenzieria, la quale rispose nei seguenti termini: « *Sacra Poenitentaria optime conscia mentis sanctitatis suae ex speciali auctoritate ejusdem respondet non licere.* »

Ma e potrà Prisco nelle domeniche di quaresima mangiar nella sera carne e latticini? Nelle domeniche, nelle quali non obbliga la legge dell' unica refezione, e dove non rimane di Digiuno se non la parte, che riguarda l' astinenza, rispondo che può usare dei cibi di

carne e latticini. Tolta infatti per lui l'obbligazione dell'astinenza, non v'ha alcun precetto che l'obblighi a non cibarsi di grasso. Quindi è che il sovrallodato Pontefice Clemente XIII nella succitata sua bolla stabilisce, che non è lecito usare dell'ottenuta licenza fuorchè nell'unica refezione, ed aggiunge da quei che *quovis modo jejulant*, vale a dire, che sono tenuti alla legge dell'unica refezione, e ciò per indicare, 1. che questi non possono far uso di latticini nella colazione della sera, nè di latte fra il giorno; 2. che gli esenti dall'unica refezione non sono obbligati ad astenersi da tali cose, perchè non digiunano per verun modo. Dunque Prisco non può usare dell'impetrata licenza nella sera dei giorni di Digiuno, ma bensì nelle domeniche di quaresima.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 17.°

Evagrio, sentendo pubblicarsi dal parroco la dispensa dall'astinenza quaresimale, ricerca se ai suoi figli, che non hanno ancora l'età di vent'anni, possa dar nella sera a mangiar carne e latticini. Che cosa gli si deve rispondere?

Abbiam detto nel Caso precedente, che nelle domeniche di quaresima possono i dispensati mangiar cibi di grasso nella sera, perchè la legge del Digiuno dei detti giorni non obbliga, e quella dell'astinenza è tolta colla dispensa. Abbiamo provata quest'opinione con quello che stabilì il sommo Pontefice Clemente XIII nella sua bolla *Appetente*, nella quale dice a chiare note, che possono usare dei cibi di grasso nell'unica refezione quelli che ne sono dispensati e che *quovis modo jejulant*. Da ciò s'inferisce chiaramente che i giovanetti, i quali non hanno l'età stabilita pel Digiuno, possono nella sera usar di carni e latticini. Difatti non essendo essi obbligati al Digiuno, non sono nemmeno obbligati all'astinenza attesa, la concessione pontificia che li dispensa. Inoltre i dispensati non possono mangiar carni alla sera, in quanto che nella colazione non sono permessi certi cibi che nutriscono, ed è questo il motivo, per mio avviso, in forza del quale i sommi Pontefici nel concedere la dispensa notano, che nella sera non si abbiano ad usare carni e latticini. Se però nella sera non po-

tessero i giovanetti mangiar di grasso, cosa mai avrebbero a mangiare? La dispensa viene accordata per la penuria di pesci, d'olio e d'altri cibi quaresimali. Sarebbe dunque intollerabile il precetto se vi fosse questa proibizione, ed impazzirebbero i rettori dei seminarii e dei collegii, non che i padri di famiglia nel provvedere ai bisogni della lor gioventù. Si deve dunque rispondere ad Evagrio, che posta la dispensa generale, può con tutta coscienza dare ai suoi figli nella refezion della sera, ed anche della mattina cibi di grasso, essendo per essi tutti i giorni della settimana, come sono quelli di domenica a chi è tenuto al Digiuno.

Nè si dica, che Benedetto XIV nella sua costituzione *In suprema* definisce, che la dispensa della carne e de' latticini è limitata per tutti all' unica comestione: « *Ab omnibus omnino, nemine excepto, unicam commestionem servandam* » Imperciocchè è certo, che Benedetto XIV non ha fatto una nuova legge sul Digiuno, altrimenti converrebbe dire, ch' egli ha prescritto l' unica comestione e nelle domeniche, ed eziandio ai giovani, che non hanno l' età stabilita pel Digiuno, il che è un assurdo. Se dunque non ha fatto una nuova legge, deve ritenersi, che quelle parole sieno riferibili a quei che sono tenuti a digiunare, e nei giorni di Digiuno, ma non ai giovanetti, che non hanno una tale obbligazione.

Finalmente a prova di questa opinione addurrò la risposta data dalla sacra Penitenzieria sotto il dì 3 aprile 1793 ad uno zelante parroco della diocesi di Arezzo. « *Sacra Poenitentiaria oratori respondet, in casibus quibus adest a sede Apostolica dispensatio ad vescendas carnes, ova et lactinia tempore quadragesimali, licere iis, qui sunt in aetate infra annum vicesimum primum completum, adeoque nondum obligatis ad Jejunium, vesci hujusmodi cibus quoties libuerit, singulis diebus infra temperantiae legis. Iis vero, qui jejunare nequeunt propter senectutem, ingentem laborem, aliquam justam causam licere pariter de consilio tamen medici et confessorii. Diebus vero dominicis licere omnibus indiscriminatim, quoniam illis diebus non adest lex jejunandi.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 18.

Un viaggiatore di quei luoghi, ove è lecito mangiar le uova ed i latticinii, trovasi nella quaresima di passaggio in quei paesi, nei quali i detti cibi sono vietati. Cercasi se possa cibarsi di essi per tutti i giorni, in cui dimora in queste ultime regioni?

Vi sono dei Teologi i quali difendono, che il viaggiatore di quei luoghi, ov' è lecito usar delle uova e dei latticinii nella quaresima, come sarebbe nella Germania, passando pei paesi d'Italia, ove i detti cibi sono proibiti, può lecitamente usare del suo privilegio, perchè, come dicono, i pellegrini non sono tenuti alle leggi particolari dei luoghi, per cui passano. Provano questa loro opinione soggiugnendo, che nella Germania è proibito agli osti sotto pena della scomunica il dare agl'italiani passeggeri, uova e latticinii nei giorni di Digiuno. Ma la contraria sentenza mi pare che sia più sicura, e quella perciò che in pratica si deve seguire. Infatti il privilegio di mangiar uova e latticinii non è personale, ma locale, concesso per la mancanza di cibi quaresimali, o perchè il clima di quei luoghi è tale, che gli abitanti mangiando soli cibi quaresimali non potrebbero conservarsi in salute. Dunque trovandosi gli abitanti fuori di quei luoghi non possono godere di quel privilegio, e devono adattarsi alle leggi dei paesi ove si trovano. Così insegna il Fagnano, ed altri canonisti parlando generalmente delle leggi speciali dei luoghi. Inoltre i Greci per consuetudine non digiunano nei giorni di sabbato, e mangiano le carni, ma possono essi per questo cessar dal Digiuno, ed usar delle carni nel sabato fuori delle loro regioni? No, e così ha dichiarato il sommo Pontefice Clemente VIII nella sua costituzione *Sanctissimus Dominus*, nella quale ha pure dichiarato, che i Greci devono adattarsi alle feste della Chiesa latina, quando si trovano fuori di quei paesi, ove ha luogo il loro rito. E perchè non si dovrà dire lo stesso per rapporto all'astinenza del Digiuno? Che se i pellegrini non sono tenuti all'osservanza delle leggi dei luoghi per cui passano, come dicono i Teologi dell'opposta sentenza, ciò nulla prova. Non sono soggetti alle leggi dei luoghi per cui passano, perchè sopra i

pellegrini non v' ha giurisdizione, non divenendo giammai sudditi per mancanza di domicilio, ma sudditi della Chiesa lo sono dovunque, e devono perciò adattarsi alle leggi, che nelle diverse regioni comanda la Chiesa. Quindi è che il Milanese trovandosi nei primi quattro giorni di quaresima fuori di Milano è tenuto a digiunare, quantunque in Milano non vi sia l'obbligo del Digiuno. La proibizione poi agli osti della Germania di dare le uova ed i latticini agl' Italiani è veramente singolare, nè nasce, come riflette il Maschat, da veruna legge, ma bensì dall'avversione ch' avevano gl' Italiani di ricevere tali cibi nei giorni di Digiuno. Deve dunque il nostro viaggiatore obbedire alle leggi dei paesi, per cui passa relativamente all'astinenza dell'uova e dai latticini.

MONS. CALCAGNO.

*Intorno all' unica refezione, ed alle cause ch' esimono
dall' obbligo di osservarla.*



C A S O 4.º

Petronio non mangia nella quaresima veruna sorta di cibi vietati, ma fa una tavola assai lauta, e quindi l'unico suo pasto per la copia delle vivande diviene assai lungo. Cercasi se osserva il Digiuno a dovere?

L'altra parte del Digiuno è l' unica refezione, ch' è di precetto non già positivo, ma soltanto negativo. Imperciocchè non è prescritto di fare una refezione, ma è bensì prescritto, che chi in giorno di Digiuno vuol mangiare debba contentarsi di un solo pasto. Se altrimenti fosse, non digiunerebbe per certo chi non mangiasse tutta la giornata, e si contentasse di cibarsi una sola volta ogni due giorni. Quanto cibo poi si possa prendere in questa unica refezione, non può determinarsi in conto alcuno, essendo diversi i temperamenti degli uomini, e bastando ad uno ciò che non basta ad un altro. Così S. Tommaso 2, 2, q. 147, art. 6, ad 1. « *Propter diversas hominum complexionem, ex quibus contingit, quod unus majori cibo, alter minori indigeat.*

Per rispondere quindi alla prima parte del caso proposto, cioè

se sia lecito nei giorni di Digiuno imbandire lauta mensa e moltiplicare i piatti di vivande quaresimali sì, ma squisite e delicate, riferisco le parole di Sant'Agostino, *serm.* 205, *al* 68, ove dice, ciò essere « *sub specie abstinentiae mutare affectus, potius quam rescare delicias, ut pretiosos cibos quaerat, qui carne non vescitur ... et per occasionem quasi domandae carnis magis negotium agere voluptatis ... et cibos extra carnes multiplici varietate ac jucunditate conquerere, et suavitates, quas alio tempore consecrari pudet hoc tempore quasi opportune colligere, ut videlicet observatio quadragesimae non sit veterum concupiscentiarum repressio, sed novarum deliciarum occasio.* » Chi non vede da ciò che Petronio ubbidisce al precetto come i Giudei che osservavano le leggi a rigor della lettera, ma non secondo lo spirito, contro i quali scrisse l'Apostolo: « *Litera occidit, spiritus autem vivificat?* » Egli non ha dunque lo spirito del Digiuno, nè per conseguenza può riportarne il frutto ch'è di placare il Signore, ma anzi l'offende col peccato dell'intemperanza e lo provoca all'ira con nuove colpe. « *Si quis, dice però l'Angelico nel luogo citato a. 3, ad 2, immoderato potu utatur, potest peccare, et meritum Jejunii perdere, sicut si immoderate cibum in una comestione assumat.* » Da tuttociò inferisco, che Petronio non pecca contro il precetto del Digiuno, perchè ne salva la sostanza qual è dell'unica comestione, ma bensì ne perde il merito, e pecca d'intemperanza.

Quanto alla seconda parte, cioè alla lunghezza del pranzo, rispondo, che l'unica refezione non dev'essere troppo a lungo protratta, specialmente se ciò si faccia in frode del Digiuno. Teofilo Rainaud, *tom. I, de Ros. Med., cap. 7.* deride meritamente un certo Teologo ch' insegna essere lecito prolungare il pranzo quanto pare e piace. Digiunerebbe dunque chi di bel mattino si mettesse a tavola, e mangiasse fino alla sera? Secondo questo Teologo vi sarebbe certamente l'unica refezione, che basta per la sostanza del Digiuno. Bel paradosso in verità! Nondimeno i Teologi non definiscono, nè può, a mio parere, definirsi quanto tempo durar debbe il pranzo, onde la refezione possa dirsi unica e non virtualmente moltiplicata, dipendendo ciò pure dalla varietà delle persone, degli stati, dei temperamenti e da altre circostanze. Il pasto, in una parola, deve durare quello spa-

zio di tempo ch'è necessario e congruo per una conveniente refezione. I Teologi più benigni v'accordano il tempo di due ore, il che può tollerarsi in qualche caso soltanto, cioè d'un pranzo più solenne del solito fatto per un giusto motivo, ma non nei pranzi comuni ed ordinarii, nei quali un'ora sembra più che sufficiente. Certo è, che secondo i Teologi più benigni l'eccedere per qualunque incontro le due ore, non va esente da colpa. Da ciò si deduce che si debba dir di Petronio.

SCARPAZZA.

C A S O 2.º

Timoteo prima di bere fra il giorno mangia spesse volte qualche fettuccia di pane, o quattro mandorle, ecc., affinchè il vino non gli rechi verun nocumento. Cercasi se osservi il Digiuno?

Non solo violano il precetto del Digiuno quelli che in un sol giorno fanno più d'una refezione, ma quelli ancora, che prendono tratto tratto qualche po' di cibo quando arrivano ad una quantità notevole. L'opposta sentenza fu condannata da Alessandro VII, nella seguente tesi: « *In die Jejunii qui saepius modicum quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit Jejunium.* » Da questa dottrina ne segue, che Timoteo non può andar esente da colpa se il pane e le mandorle ch'egli mangia arrivano ad una notevole quantità.

Ma si dirà, che Timoteo mangia, perchè il vino non gli sia di nocumento, e che perciò il cibo che prende è a lui come di medicina. Si dica di grazia se Timoteo beva per necessità o per piacere, per gola o per arbitrio. Se beve per necessità, egli è provato dalla esperienza, come ce ne fa fede il celebre medico Equet, che il vino non può recargli verun nocumento; ma se beve senza bisogno, come mai sotto pretesto di medicina si può ridurre in pratica la dottrina della condannata proposizione? Fingiamo (com'osserva egregiamente il continuatore della Patuzziana morale) che Timoteo beva dieci volte. Quando ogni volta non prendesse che mezz'oncia di pane o di mandorle, egli viene alla fin fine a mangiare cinque once di pane o di mandorle. E questa non è una quantità di cibo, per cui si debba dire, che pratica la dottrina condannata da Alessandro VII, sotto colore di medicina?

Lo stesso deve dirsi di quelli che dopo il pranzo se ne stanno per lunga pezza a tavola fornita di liquori, e giuocando o confabulando van sorbendo delle tazze degli stessi liquori, mangiando ogni volta o un pugno di mandorle, o un po' di ciambella, ecc., e così di quelli che passano da taverna in taverna, od alla casa di qualche amico, e mangiano qualche cosa o per impedire il nocumento del vino, oppure per here con maggior gusto e sapore. Tutte queste sone vere e reali trasgressioni del precetto, ed i confessori non devono assolvere tali persone quando non promettano seriamente, e non diano prove di fatto di allontanarsi onninamente da una così perversa costumanza.

Ma quale quantità di cibo preso fuori della refezione basterà per violare gravemente la legge del Digiuno? Alcuni autori rispondono, che pecca mortalmente chi arriva o passa di alcun poco una mezza oncia, ed altri ricercano pel peccato mortale, che si oltrepassino le due once. Se sembra rigida la prima opinione, deve sembrare lasca la seconda. Noi diremo, che non si può dare una regola certa, perchè tra le cose che si possono mangiare, altre sono molto nutritive come le carni, le uova, le olive, le mandorle, ed altre non lo sono se non iscarsamente, come le poma, le ciriege, ed altre frutta, sicchè non solo devesi considerare la quantità delle cose, ma eziandio la qualità. Pare tuttavia, che la vera sentenza debba esser riposta in una cosa di mezzo fra le due esposte opinioni. Il saggio direttore nei casi particolari si regoli con prudenza, e considerata la qualità e quantità del cibo giudichi quando è materia notevole, e ritenendo, che la colpa veniale, non manca mai in chi si fa lecito di mangiare più volte fuori del pranzo, sgridi sempre il penitente, sebbene non sia chiara la grave violazione della legge del Digiuno.

BENEDETTO XIV.

C A S O 3.º

Ferdinando nei giorni di Digiuno beve di buon mattino il cioccolato, e frequenti volte fra il giorno prende vino, caffè, limonate, pretendendo di non peccare appoggiato a quel detto: « *liquida non frangunt.* » Cercasi se ciò sia vero?

E' certo, che vi sono dei liquidi, che non possono conciliarsi col Digiuno, e lo guastano se si prendono fuori dell' unica refezione, quando non iscusi la parvità della materia. Tali liquidi sono il brodo, il latte, il sugo estratto dalle mandorle, e simili, che possono dirsi cibi liquidi, perchè servono assaissimo alla nutrizione.

Sebbene in questa classe non possa riporsi il vino ch' è naturalmente ordinato ad estinguere la sete, e promuovere la digestione, anziché al nodrimento, tuttavia è noto, che nei primi tempi della Chiesa era costume universale dei fedeli l' astenersene totalmente nella quaresima. Fu dipoi permesso il servirsene a pranzo, dalla cui concessione ne derivò l' uso di bere fuori di pasto a solo oggetto di estinguere la sete, e così il vino non iscioglie nè rompe il Digiuno. Così insegna S. Tommaso 2, 2, q. 147, art. 6 ad 2, ove scrive : *« Jejunium Ecclesiae non solvitur nisi per ea, quae Ecclesia interdiceret intendit instituendo Jejunium, non autem intendit Ecclesia interdiceret abstinentiam, deve leggersi SUMPTRIONEM potus, qui magis sumitur ad alterationem corporis, et digestionem ciborum assumptorum, quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat, et ideo licet pluries jejunantibus bibere. »* Dunque è lecito il bere più volte al giorno affine di nodrire il corpo ed allontanare la fame? No : non così insegna il santo Dottore, poichè nel 4 delle Sentenze, dist. 15, q. 3, art. 4, dice : *« Qui vinum bibit in fraudem Jejunii, non solum peccat contra temperantiam, sed ipsum praeceptum Jejunii violat. »* E più sopra, dopo aver detto : *« Qui potat extra horam unice comestionis non dicitur bis manducare, et per hoc nec statutum Ecclesiae frangit, soggiunge nisi in fraudem faciat, quia legem violat, qui in fraudem legis aliquid facit. »* L' esperienza stessa ci dimostra, che i gran bevitori mangiano poco e si nodriscono molto col vino. Chi pertanto beve spesse fiate per non sentire l' incomodo ed il peso del Digiuno, questi opera in frode della legge, perchè cerca la nutrizione, e quindi è reo di violato Digiuno. Lo stesso deve dirsi della birra, sidro, mosto, acquavite, spirito di vino, e di altri liquori, che in alcuni paesi suppliscono alla mancanza di vino, e si usano in luogo di vino.

Le pozioni di caffè, di te, di limonata, di salviata, ecc., siccome hanno poco o nulla di sostanza, e sono soltanto ordinate od a ri-

scaldare lo stomaco, od a reprimere le flatulenze, ovvero a promuovere la digestione; così possono prendersi in giorno di Digiuno più assai che gli elettuarii, di cui parla S. Tommaso nel luogo citato all' 8 quando però non vi sia dell' abuso, e si prendano in gran quantità ed in frode del Digiuno, come degli stessi elettuarii insegna il medesimo santo Dottore: « *Electuaria . . . non solvunt Jejunium, nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate sumat per modum cibi.* »

Quanto al cioccolato non v' ha dubbio, che sia nutritivo. Prenderne quante volte pare e piace fra il giorno, ritengo colla comune sentenza che per se stesso guasti il Digiuno; ma non è poi da condannarsi di peccato almen grave, chi ne prende una sola volta al giorno una piccola chicchera, che ne contiene una porzione meno di un' oncia, od almen non eccede l' oncia, e massimamente se ciò si faccia per qualche giusto motivo o di debolezza o di età assai grave, o di faticoso uffizio e ministero. E tale mi sembra essere il parere del sommo Pontefice Benedetto XIV nella sua notificazione 15, n. 10, espresso nei seguenti termini: « Si cammini pure coll' opinione più benigna, che il bere il cioccolato non guasti il Digiuno: ma chi potrà scusare dalla colpa d' intemperanza, e fors' anche dalla transgressione del digiuno, chi ne prendesse una tazza assai più grande del solito descritta da S. Girolamo nella lettera a Nepoziano: « *Sorbitiunculas delicatas, et contrita olera, herbarumque succum non ca-lice sorbere, sed concha?* » o chi più volte nei giorni di Digiuno lo prendesse, se gli Autori più gravi, che hanno insegnato non guastarsi il Digiuno dal cioccolato, ne danno per li sopraddetti motivi riprovate le replicate bevande nei giorni di Digiuno? Così egli. »

SCARPAZZA.

C A S O 4.°

Paolo di bel mattino mangia pane e mandorle in quantità di cinque once, non avvertendo essere giorno di Digiuno. Venendo dopo avvertito, cercasi 1. Se egli ciò nullostante sia tenuto in quel giorno ad osservare il Digiuno? 2. Se commetta uno o più peccati chi mangia più volte in tempo di Digiuno?

Al 1. Paolo è tenuto a digiunare, ed a differire il pranzo fino a sera, quando ciò possa fare senza grave suo incomodo e pregiudizio. Diffatti non essendo almeno contro l'esistenza del Digiuno l'invertir l'ordine dell'unica refezione, può Paolo far sì, che quello che ha mangiato nella mattina sia la sua colazione della sera, e differire alla sera la refezione del mezzo giorno. E per qual ragione invero può Paolo essere esente dal Digiuno? La sua inavvertenza incolpevole lo scusa fino a tanto che è in buona fede, ma ammonito che sia vive per lui il precetto, e deve osservarlo nel miglior modo possibile.

Al 2. Fra le due opinioni, nelle quali sono divisi i Teologi, la dottrina unicamente vera è quella che chi mangia più volte in giorno di Digiuno, tante volte pecca, quante volte mangia oltre l'unica refezione. Il precetto comanda di non mangiare più di una volta, e chi più volte mangia, più volte lo trasgredisce. Inoltre siccome vietando il precetto l'uso delle carni, commetterebbe tanti peccati, quante volte taluno ne mangiasse in un giorno di Digiuno; così vietando il precetto più refezioni, commetterà tante colpe quante saranno le refezioni, che taluno avrà a prendere. Così gli autori più insigni sì antichi come moderni, fra i quali il Medina, il Covarruvia, il Silvio, Enrico di S. Ignazio, l'Antoine, il Concina, il Franzoja, il Continuatore della Moral Patuzziana, Natale Alessandro nella *reg. 11, nel lib. 4, cap. 3, art. 7*, non nega, che l'opposta opinione sia probabile, ma appella più sicura questa nostra sentenza, ed adduce l'autorità del venerabile Gersone, il quale così scrisse: « *Probabile est comedentem ter in die Jejunii sine causa, non esse praevaricatorem praecepti in tertia comestione, sicut in secunda: quamquam oppositum tenere sit securius.* »

Si oppone dai difensori della contraria sentenza. 1. Il precetto dell'unica refezione viene violato colla seconda refezione, cosicchè più non sussiste, siccome il precetto di non rompere un vaso si trasgredisce col primo frangimento per modo, che se si rompe di bel nuovo, si ritiene che non si sia un'altra volta rotto. 2. Violato una volta il Digiuno colla seconda refezione non più si ha il fine del precetto, ch'è di mortificare la carne, perchè chi ha mangiato due volte a sazietà, che mangi o non mangi, egli non può più alliggere la carne.

Rispondo al primo. La parità del vaso nulla prova. Chi può mai asserire, che violati una volta i precetti divini, non più si pecchi rinnovellando la violazione, perchè colla prima trasgressione la loro osservanza è divenuta impossibile? E non si dovrà dire lo stesso del precetto del Digiuno? Se è permessa la prima refezione, è forse proibita la sola seconda refezione, e non anche la terza e la quarta?

Al 2. E' vero, che il fine del precetto non può perfettamente ottenersi dopo la seconda refezione, ma è vero altresì, che si ottiene in qualche modo coll' astenersi da ulteriori refezioni. Si pecca mangiando carne una sola volta perchè non si ha pienamente il fine del precetto, e si pecca tante volte quante si mangia la carne, perchè si oppone al fine del precetto. E non dovrà dirsi lo stesso delle replicate refezioni? Non si può affliggere il corpo anche dopo la seconda refezione, privandolo delle refezioni ulteriori? Si può adunque adempiere in qualche modo il precetto, ed ottenersi il fine del medesimo. E perchè non si dovrà adempiere?

Conchiudo dunque col P. Concina, che chi ha violato il precetto colla seconda refezione, deve assolutamente astenersi dalla terza o dalla quarta, perchè è certo secondo la comune sentenza dei Teologi, che se non si commette un nuovo distinto peccato, almeno col moltiplicare le refezioni, il peccato diviene sempre più grave, e quindi è necessario esprimere in confessione non solo il peccato della violazione del Digiuno, ma altresì quante volte fu violato affinchè il confessore ne conosca la gravità. Chiuderò coll' espressioni di S. Antonino, 2. p., tit. 6, cap. 2, §. 9: « *Item diebus Jejuniarum pro qualibet vice, qui comedit ultra unam vicem peccat mortaliter secundum Joannem de Neapoli in quodlibet: quia reducit istud praeceptum ad negativa. Sed Durandus dicit in IV, esse tantum unum peccatum mortale, quia est fractio unius praecepti pro una die, sed tanto gravius, quanto pluribus vicibus comedit illa die. Et istud communius tenetur. Et hoc nisi novo contemptu pluries comederet, quia tunc verum esset dictum Joannis.* »

BENEDETTO XIV.

C A S O 5.º

Orazio dispensato per ragioni di salute dall'astinenza delle carni pretende di essere dispensato dall'obbligo dell'unica refezione, ed il suo confessore lo rimprovera dicendo, ch'è falsa la sua opinione. e ch'è condannata la sentenza, che i dispensati possano cenare la sera. Cercasi se tuttociò sia vero?

Al 1. E' verissimo, che anche i dispensati dall'astinenza delle carni sono tenuti all'unica refezione. Il sommo Pontefice Benedetto XIV così ha deciso nella sua bolla *Non ambigimus*, nella quale si legge: « *Gravissimam vero urgentemque necessitatem, etsi non est cur cobis explicemus, nolumus tamen vos ignorare cum hujusmodi necessitate et servandam esse potissimum unicam comestionem; sicut alias hic Romae, ac nos ipsi hoc anno urgentibus caussis dispensantes expresse praescripsimus.* » Decreto parimenti lo stesso nell'altra sua bolla *In suprema* con questi termini: « *In quadragesima, aliisque temporibus et diebus, quibus carnum, ovorum, et lacticinorum esus est prohibitus, si dispensari contigerit ab omnibus omnino, nemine excepto, unicam comestionem servandam, et licitas, atque interdictas epulas minime esse apponendas tenore praesentium declaramus et edicimus.* » È in errore dunque Orazio pretendendo di non esser tenuto all'unica refezione per essere dispensato dall'astinenza delle carni.

Al 2. E' poi falso, che sia condannata la proposizione contraria. Quantunque Benedetto XIV abbia comandato ai Vescovi, ed ai loro delegati di non dispensare alcuno se non colla condizione di osservare religiosamente l'altra parte del Digiuno, cioè l'unica comestione; tuttavia non condannò l'opinione di quei Teologi, i quali insegnano, che i dispensati possono cenare. Nè questa condanna si trova emanata dal suo successore Clemente XIII nè da Clemente XIV, nè dai due Pii VI e VII. Anzi lo stesso Benedetto XIV nella sua costituzione *Cognovimus* rispondendo al Vescovo di Valenza dichiarò espressamente, non essere stata giammai sua intenzione di definire, se i dispensati possano nella sera far uso dei cibi vietati, ed oltrepassare i limiti dell'astinenza comandata, ma solamente di prescrivere

ai Vescovi di dispensare colla condizione sotto grave precetto dell'unica refezione. Ecco le sue parole. « *Laudamus pastoralem sollicitudinem, qua sedare voluisti obortam inter aliquos tuae diocesis disputationem de sensu literarum nostrarum, quibus, quo pacto, ecclesiastici Jejunii lex observanda aut solvenda sit, constituimus. Respondemus igitur postulato tuo, Nos in iisdem literis definiendum non suscepisse an qui ecclesiastica auctoritate ab Jejunio excusantur, non solum vetitis cibis uti, sed juste pariter vespertinae abstinentiae fines egredi queant. Praecipimus autem Episcopis, eorumque delegatis, ut nemini vescendi carnibus, aliisque cibis vetitis veniam tribuant, nisi sub gravi imperata simul unicae comestionis norma. Ita universale istud praeceptum pro tua spectatissima vigilantia gregi tuo indicendum jubetur, etc.* » E lo stesso sembra pure, che il medesimo sommo Pontefice abbia dichiarato anche nella sua costituzione *Si fraternitas* §. 1, ove accennò non essere stata sua mente di definire colle predette sue costituzioni qualunque cosa, che possa dedursi per via di sottile esame dalla regola di digiunare da sè proposta, com' esprime con tutta chiarezza la Postilla opposta a tal paragrafo colle seguenti espressioni : « *Pontifex non disceptantium quaestionibus, sed disciplinae relaxationi obviam ire intendit.* »

SCARPAZZA.

C A S O 6.º

Un uomo infermo, e perciò dispensato dall'astinenza quaresimale può senza pregiudizio starsene nella sera alla piccola colazione fatta con quei cibi, dei quali fan uso le persone di retta coscienza. Cercasi se questi possa liberamente cenare ?

Niuno per semplice titolo d'infermità è dispensato dalla legge del Digiuno, se non in quanto la necessità lo esige, e fino a quel segno che lo esige. La Chiesa non intende giammai di obbligare con grave pregiudizio, ma vuole l'osservanza delle sue leggi, se il pregiudizio è leggiero. Quando la legge ha per oggetto alcuna cosa divisibile in parte, vuole meritamente, che si osservi sempre in quella parte che può adempiersi quando osservarsi non possa intieramente. La legge del Digiuno ha per oggetto appunto una materia, che può dividersi, come consta dalle Costituzioni di Benedetto XIV pontefice massimo

cite nei Casi precedenti. Dunque il Digiuno dev' essere osservato ma sempre in quella parte almeno, che non reca grave pregiudizio. In conseguenza il nostro infermo non può cenare, giacchè può senza pregiudizio sulla sera far la piccola colazione di cibi quaresimali, siccome fanno le persone di timorata coscienza.

Nè si dica essere un puro accidente, che possa un infermo passarsela colla semplice colazione, e che perciò riguardando le leggi civili quello che comunemente e nei più suole accadere, non è egli tenuto a stare senza la cena. Imperciocchè sarebbe un accidente, che il nostro infermo si trovasse tra quelli che sono assolutamente impotenti ad osservare qualunque parte del Digiuno, ma non è un accidente se si annovera tra quei che hanno forze bastanti per osservare la detta parte del Digiuno. Di poi, che importa, che per puro accidente possa osservare sulla sera il Digiuno? Quando ha forze e può farlo, egli è tenuto a farlo. Se per accidente ha forze, per accidente non deve cenare. L' infermità, che non esige la cena, non è motivo sufficiente che liberi dal Digiuno della sera.

BENEDETTO XIV.

C A S O 7.º

Due donne sane e robuste, una gravida e l'altra lattatrice, pensano di essere esenti dal Digiuno, perchè devono nodrire col proprio individuo l' una il feto, e l' altra il bambino, quantunque possano digiunare senza incomodo, com' hanno sperimentato altre volte. Cercasi se sieno veramente esenti da quest' obbligo?

Premetto, che quello che si dice delle gravide, deve dirsi per più forti ragioni per quelle donne, che trovansi nel corso del puerperio, od in attualità di lattazione. Così il Tortosa nella sua medicina Forense *cap. 8, num. 14*. Ora per asserzione dei medici tali donne devono considerarsi nella massima proclività ad infermarsi, e quindi bisognose di un savio regolamento di vita riguardo principalmente agli alimenti. Fra essi l'espertissimo Mercuriali *de Morb. Med. lib. 1, cap. 4*, così scrive: « *Cibi mulieris, quae in utero habet, debent esse neque multi, neque pauci, potius tamen, si quid peccandum est, in multitudine peccare debet, quam in paucitate.* » Devono inoltre aver neces-

sità di cibo più abbondante e più frequente dell'ordinario loro bisogno per sostentamento e proprio e della prole. Quindi i Teologi comunemente le scusano dal Digiuno. Valgano per essi tutti le parole di Sant'Antonino, 2. p., t. 6, cap. 2, §. 6. « *Praegnantes et lactentes, si debilitas impediatur eas, vel si ex hoc timeatur de periculo earum vel abortus vel defectus alimenti pueri* (delle quali cose, o l'una o l'altra per lo più si verifica) *excusantur a Jejunio, immo deberent dimittere Jejunium.* » Peccano dunque tali donne, che per una inconsiderata pietà, e per uno zelo indiscreto ed imprudente vogliono digiunare quando esse e la loro prole concepita o nata ne risente del danno. Anzi alle donne incinte deve concedersi qualunque sorta di carni, quando grandemente le appetiscano, perchè non soddisfacendo questo loro veemente appetito, si espone il feto ad un manifesto pericolo, e possono soggiacere all'aborto, e ad altre sconciature. Ma questa dottrina dovrà essere norma invariabile per tutte le donne incinte, o lattatrici, sicchè anche quelle, che non sentono verun incomodo dal Digiuno saranno dal Digiuno esenti? Non essendovi una legge che lo stabilisca, dovranno dirsi tali donne dispensate dalla sola necessità, che ciò esige. È per questo, che Sant'Antonino nelle riferite espressioni dice: « *Si debilitas impediatur eas, vel si ex hoc timeatur de periculo earum, vel abortus.* » Dunque non possono, nè devono dirsi esenti dal Digiuno le donne forti, che sono gravide e pregnanti, perchè in esse non ha luogo la necessità, ch'è il motivo, per cui le deboli sono dal Digiuno dispensate. Le scusino quanto vogliono alcuni benigni Moralisti dicendo, che la legge riguarda ciò che più comunemente avviene. Ma io rispondo, se la legge del Digiuno, ch'è universale, non fa un'eccezione per esse, perchè dovremo noi farla? Se si teme ragionevolmente della salute loro, e di quella del feto o del bambino non devono digiunare, ma se non si teme, nè può temersi, cessa ogni motivo per siffatta dispensa.

BENEDETTO XIV.

C A S O 8.°

Teresa resiste a suo marito uomo stravagante, nè vuole cenare per quanto la minacci di maltrattarla. Ricorre al suo confessore, e domanda se possa lecitamente ubbidirlo per evitare di essere percossa?

Generalmente parlando non deve ubbidirlo, non potendo il marito obbligarla a trasgredire i precetti della Chiesa, e nemmeno allora, che nascessero per tal cagione degli scandali, essendo di questi scandali cagione il marito, e non la moglie. E sebbene voglia supporre uno scandalo dei pusilli, resa dalla moglie la ragione del proprio operare, lo scandalo cessa, e non cessando onninamente lo scandalo è farisaico, ed in allora ha luogo la dottrina di S. Tommaso, 2, 2, q. 43, a. 7: « *Si reddita ratione hujusmodi scandalum duret, jam videtur ex malitia esse, et sic propter ipsum non sunt hujusmodi spiritualia bona, licet non sint de necessitate salutis omittenda.* » Insegna la stessa dottrina Sant'Antonino, 2, p., tit. 6, c. 3, §. 6, dicendo: « *De uxoris dicit Innocentius, quod quamvis debeant dimittere jejunia, quae habent ex voto, prohibentibus viris, non tamen Jejunia Ecclesiae. Sed forte propter scandalum vitandum potest sacerdos dispensare cum tali... Sed Petrus de Palude in 4 dicit, quod hoc videtur esse scandalum pharisaeum et per consequens contemnendum, si non vult vir uxorem jejunare.* »

Dunque dovrà Teresa soffrire di essere percossa dal marito per digiunare? Se teme con fondamento, cioè per esperienza di venire gravemente percossa dal marito quando non cena seco lui, potrà in tal caso lecitamente cenare, coll' avvertenza di mangiare il meno, che può, perchè in tal caso non è tenuta ad ubbidire ad una legge umana con sì grave suo danno e pregiudizio. Farebbe però assai bene Teresa se ricorresse nella sua circostanza a qualche superiore ecclesiastico, od almeno al suo confessore, affin di ottenerne la dispensa dal Digiuno per quiete della sua coscienza.

Che se il marito vuole, che Teresa ceni, e non seco lui alla stessa mensa, oppure vuole che ceni per disprezzo di Dio e della legge del Digiuno; nella prima ipotesi non deve cenare, perchè può fuggire il maltrattamento, di cui viene minacciata, e non deve cenare nemmeno nella seconda ipotesi, sebbene la volesse alla sua mensa, perchè il disprezzo essendo cosa intrinsecamente mala la obbliga a soffrire piuttosto la morte, che ubbidire all' empio e scellerato suo marito, altrimenti trasgredisce la legge del Digiuno, nè verun timore anco di morte la esenta da colpa gravissima. Così il Corrado, *quaest. 2, C.* ed il Soto *in 4, dist. 22, q. 1, a 4.*

BENEDETTO XIV.

C A S O 9.º

Una moglie ricerca al suo confessore se possa omettere di digiunare per rendere il debito conjugale a suo marito, perchè osservando il Digiuno non può contentarlo con quella frequenza, con cui egli lo esige. Cosa deve rispondere il confessore ?

Dalle Scritture non meno, che dai Ss. Padri e dai Concilii viene inculcato ai coniugati di astenersi nel tempo del Digiuno dai congressi maritali. « *Sanctificate Jejunium, vocate coetum . . . egrediatur sponsus de cubili suo, et sponsa de thalamo suo.* » Così in Gioele al cap. 11. Su questo punto poi il Sanchez nel *lib. 9 de debit. conjug.* riferisce, che quattro opinioni vi sono tra i Teologi. La prima sostiene essere peccato mortale il chiedere il debito maritale nel tempo di quaresima, e questa viene difesa da molti Canonisti. La seconda lo vuole soltanto veniale, ed è insegnata da quasi tutti i Canonisti e Teologi più antichi, e dai più gravi fra i moderni. La terza ammette che ciò sia talvolta peccato veniale, e talvolta che sia di puro consiglio l'astenersene. La quarta finalmente sostenuta dallo stesso Sanchez dice essere un puro e semplice consiglio: « *Quarta sententia, cui adhaereo, licet existimem duas praecedentes esse valde probabiles, ait solum esse consilium, etc.* » Si vede per altro, che anche il Sanchez giudica assai probabili le due prime sentenze; e noi diremo che sembra doversi adottare in pratica la seconda, come quella che tiene il luogo di mezzo fra le altre. E come diffatti non dev'essere almen peccato veniale il non astenersi dal chiedere il debito maritale nel sacro tempo della quaresima quando le Scritture, i Concilii, ed i Ss. Padri raccomandano cotanto, e prescrivono tale astinenza? « *Per alios dies, dice Sant'Agostino, serm. 205, in quadr. I, adulteria, fornicationes, omnesque illicitas corruptelas nolite contingere, per hos autem (Jejuniorum) etiam a conjugibus abstinete.* » E nel *serm. 4.* « *Quicumque etiam estis conjugibus alligati, nunc maxime apostolica monita nolite contemnere, ut INVICEM ABSTINEATIS ad tempus, ut vacetis orationibus. Quod enim aliis diebus utiliter fit, nimis INVERECUNDUM est, si modo fiat.* » E similmente scrive Sant'Ambrogio, *lib. de Noe et*

Arca, cap. 21 et lib. 2 de poenit., cap. 10. S. Eligio Hom. 26, e Niccolò I, nelle risposte alle consulte dei Bulgari, cap. 9.

Se così è, falsissima è la dottrina del Tamburino, il quale *lib. 4 de Decal. cap. 5, §. 7, num. 57* insegnò, che la moglie non è tenuta a rimuovere il marito dal chiedere il debito, potendo farlo, e che per conseguenza non è tenuta a digiunare, affine di non disobbedire il marito. Appoggia egli la sua dottrina a questa ragione, che i conjugati sono bensì tenuti a rendere personalmente il debito, ma non ad adoperarsi per rimuovere l'altra parte dal ricercarlo. Ma se scorso avesse S. Tommaso, avrebbe letta la risposta alla ragione, su cui fonda la sua sentenza. Infatti fattasi il Santo Dottore la stessa obbiezione nel 4. *Sent. dist. 23, q. un. art. 1*, risponde: «*Si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio sequuta, puta quum prius debitum reddidit, et est impotens ad debitum solvendum ulterius, mulier (lo stesso è del marito) non habet jus potendi, et in petendo ulterius se magis meretricem, quam conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex alia causa, si illa est licita, sic iterum non tenetur, nec potest mulier exigere; si vero illicita est, tunc peccat, et peccatum uxoris, si propter hoc in fornicationem labatur, aliquo modo sibi imputatur.*» Secondo dunque S. Tommaso se un conjugato si rende inabile a rendere il debito per una lecita cagione, non ha l'altro verun diritto di esigerlo, nè d'impedire le lecite azioni dell'altro. Dunque molto meno avrà diritto di esigerlo coll'impedire le azioni dell'altro non solo lecite, ma anche comandate, quantunque ne derivi il non poter esigere ciò che d'altronde gli è dovuto, non avendo in tale circostanza diritto di esigere. Quindi Natale Alessandro nel c. 5, a 7, *Reg. 3*, meritamente condanna la dottrina del Tamburino, e di altri Probabilisti come falsa, erronea ed offensiva degli animi pii, e delle caste orecchie.

Ciò, posto, cosa dovrà rispondere il confessore alla donna, che su questo punto l'interroga? Dovrà rispondere: 1. Che generalmente parlando non è tenuta ad obbedire il marito colla violazion del Digiuno; 2. Che nel caso vegga essere il marito in pericolo d'incontinenza per la sua fragilità, o per qualche subita tentazione obbedisca, sebbene prevegga di non poter digiunare, perchè allora è scusata

dalla cristiana pietà; 3. Che se il pericolo d' incontinenza nasce nel marito dalla malizia, e non dalla fragilità, dessa in tal caso è obbligata ad ammonirlo della propria imbecillità e della circostanza del sacro Digiuno, affinchè moderi le sue richieste, e raffreni col Digiuno la concupiscenza, contentandolo allora anche con qualche dispendio del Digiuno, ch' eseguisse quanto gli viene dalla moglie suggerito, e nondimeno seguisse a chiedere per fragilità con molta frequenza; 4. Che se finalmente il marito non ascolta le ammonizioni della moglie, e voglia senza verun ritegno dare sfogo alla sfrenata sua concupiscenza, senza riguardo al temperamento debole della moglie, siccome essa non è tenuta a rendere il debito con iscapito grave di sua salute, così non lo è a spese del Digiuno; poichè allora deve il marito imputare a sè medesimo lo scandalo, che soffre perchè farisaico e malizioso, scandalo che la moglie deve disprezzare osservando, senza punto badarvi, i precetti della Chiesa. Vada però cauto il confessore, nè sia facile a condannarla allora, che per impedire i peccati dell' incontinente marito coll' obbedirlo frange il Digiuno.

BENEDETTO XIV.

C A S O 10.°

Una donna ritiene di essere esente dal Digiuno nel tempo della mestruazione. Cercasi se pensi bene?

Se la quantità del sangue che versa questa donna non eccede i limiti della discretezza relativamente all' età, al genere di vita ed alla complessione, e se non soffre alcun orgasmo sensibile, non può essere esente per questo motivo dal Digiuno. Così insegna il Tortosa nella sua Medicina legale, *cap. 8, num. 13*. Senza infatti ripetere ciò che si è esposto nei Casi precedenti, diremo soltanto, che esimendo dal Digiuno la necessità, non può una mestrata aver questa esenzione se non allora che pel mestruale tributo soffre delle alterazioni nel fisico per guisa, che non possa digiunare senza pregiudizio della sua salute. Questa donna perciò consulti il medico prudente, e qualora questi la giudichi non soggetta a quest' obbligo, resti tranquilla nella coscienza, nè per una soverchia pietà si ostini a digiunare per non

incorrere nell' altro estremo, qual è quello di pregiudicare notabilmente la propria salute.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 11.°

Un povero questuante all' avvicinarsi della quaresima domanda al suo parroco se sia tenuto a digiunare. Che cosa il parroco gli deve rispondere ?

Deve rispondere con S. Tommaso nella 2, 2, q. 147, art. 4, ad 4, che se è uno di quei poveri, che non possono avere tuttoinsieme quel tanto ch' è necessario per formare un' unica comestione, egli è scusato dall' osservanza del Digiuno; ma non allora, che potesse unire un sol pasto, sebbene sia di quei che vanno mendicando per le piazze, e di porta in porta. « *Pauperes, così il santo Dottore, qui possunt sufficienter habere, quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem a Jejuniis Ecclesiae, a quibus tamen excusari videntur qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere, quod eis ad victum sufficiat.* » Pare, che il Concina sia di contrario parere, poichè rimproverando egli amaramente il libertinaggio de' suoi tempi riguardo all' osservanza del santo Digiuno della quaresima, dice: « *Ad pauperes, et rusticos redacta est Jejuniarum observantia.* » Ma ben riflettendo si vede, che la necessità, e non la povertà dispensa tali meschini. Come mai si può pretendere, che digiuni chi trova piccola cosa, di cui quasi sull' istante ha bisogno di mangiarla per sostenersi ? Sarà sempre tenuto quel povero, che potrà unire le elemosine, e formarsi con esse contro la giornata una refezion sufficiente. L' Angelico insegna la stessa dottrina, ed anche più chiaramente nel 4, dist. 12, q. 5, a. 2, quaestunc. 4 ad 2, ove scrive: « *Paupertas non semper excusat a Jejuniis, sed solum in illo casu, quando SIMUL habere non potest tantum hora comestionis, quod ad victum totius diei sufficiat, sicut frequenter egenis contingit, qui frustatim eleemosynas quaerunt, etiam quando ex praecedenti inedia tantum debilitati sunt, quod Jejuniis sufferre non possint.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 12.°

Un sacerdote, predicando in un luogo di montagna, non cessò d' inculcare a quei montanari l'osservanza del Digiuno. Vedendo poi, che il parroco non gli dava a pranzo fuorchè sola polenta di castagne, come l'unico cibo, che trovasi in quei luoghi, enunciò dal pulpito, che i montanari non sono tenuti al Digiuno. Che deve dirsi della condotta di questo parroco e di questo predicatore?

La condotta del parroco non è biasimevole, perchè con tale scherzo procurò di distogliere il predicatore dal riempiere d'inutili scrupoli quei montanari, avvertendolo, che si contentano d'ordinario della sola polenta di farina di castagne. Ma non così deve dirsi della condotta del predicatore, perchè non poteva dire in generale, che i montanari non sono soggetti alla legge del Digiuno. Inperciocchè sebbene sembri che non sieno obbligati a Digiuno, ossia ad una sola refezione quei montanari che mangiano la sola polenta, e massimamente di castagne, essendo questa un cibo, che gonfia molto il ventre, ma è poco nutritivo; tuttavia ve ne sono fra i montanari, che non vivono di sola polenta, ma pasconsi di altri cibi, e questi senza dubbio non sono esenti dal Digiuno. Ecco come è riprensibile la condotta del predicatore.

BENEDETTO XIV.

C A S O 13.°

Un confessore ritiene, che i lavoratori dei campi, e tutti quei che esercitano arti laboriose sieno esenti dal Digiuno, e perciò tutti li licenza senza fare sopra un tal punto verun riflesso. Cercasi se ciò sia vero, e se operi bene?

Sono comunemente scusati dal Digiuno quei ch' esercitano arti veramente laboriose, p. e., gli agricoltori, i legnaiuoli, i fabbri, i tagliapietre, i facchini, i remiganti, i calcatori dei torchi nelle stamperie, ecc., perchè comunemente non possono digiunare senza grave lor detrimento. Ma non sono esenti dal Digiuno, e quando col lavoro possono congiungere il Digiuno, e quando possono far a meno di lavorare, o diminuire il lavoro per essere in istato di digiunare. Il no-

stro confessore è con quei Teologi benigni, che scusano tutti gli artisti anche allora che possono col lavoro digiunare, e che lavorano non per vivere, ma per lucrare. S. Tommaso insegna una dottrina affatto contraria nella 2, 2, q. 147, a. 4, ad 3, ove scrive: « *Circa peregrinos et OPERARIOS distinguendum videtur, quia si peregrinatio, et operis labor commode differri, aut dimitti possint absque detrimento corporalis salutis, et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis, vel spiritualis vitae, non sunt propter hoc Ecclesiae Jejunia praetermittenda.* » E nella risposta ad 3. « *Si autem immineat NECESSITAS ... multum laborandi vel propter conservationem vitae corporalis, vel propter aliquid NECESSARIUM ad vitam spiritualem, et simul cum hoc non possunt Ecclesiae Jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum.* » Similmente nel 4, dist. 15, q. 3, a. 2, quaestione 4, ad 4, così scrive degli operai: « *De operariis distinguendum videtur, quia si jejunando possunt competentem victum pro persona sua habere, et pro familia, cujus cura eis incumbit, a Jejuniis non excusantur. Si autem alias non possunt tantum laborare, quod victum sufficientem acquirant, nisi Jejuniis frangendo, possunt secundum dispensationem sacerdotis sui Jejuniis solvere et laborare. Ex quo patet, quod intentio majoris lucri NON NECESSARII a peccato non excusat si Jejuniis frangant.* » E lo stesso insegna Sant'Antonino 2 p., q. 6, c. 2, §. 6, dicendo: « *Multum laborantes, quibus immineat NECESSITAS multum laborandi, si non possunt Jejuniis observare, excusantur. Alias si possunt utrumque facere commode, tenentur jejunare.* » E ancora: « *Si possunt differre ... aut subtrahere, aut diminuere laborem, ita ut possint jejunare, et ex hoc non incurrant detrimentum sui status, tenentur ad Jejuniis.* »

Non è dunque la fatica, che per sè stessa esenti gli operai dal Digiuno, ma la necessità di lavorare, e di fare quel tal lavoro, che tanta esige fatica, quanta non può comporsi col Digiuno. Il nostro confessore adunque deve interrogare quei contadini ed artisti, che da lui si confessano d'aver guasto il Digiuno, e ritroverà, che molti od almeno alcuni di loro trasgrediscono il precetto del Digiuno per mancanza dell'indicata necessità, o per altre cagioni e circostanze.

BENEDETTO XIV.

C A S O 14.°

Un altro confessore ritiene per certo essere peccato mortale anche nei contadini, che lavorano per necessità, il non digiunare in quei giorni, nei quali non lavorano. È poi vera questa dottrina?

S'è vero, com'abbiam dimostrato nel Caso precedente, che sono gli artisti ed i contadini dispensati dal Digiuno allora che per le fatiche, che devono necessariamente sostenere, non possono digiunare, ne segue, ch'è vera la dottrina del nostro confessore, poichè non lavorando cessa loro la causa legittima di esentarsi da quest'obbligo.

È vero, che vi sono dei Teologi, che dichiarano tal fatta di persone sciolte assolutamente dal Digiuno, e pensano, che essendo esse stanche dai lavori precedenti, hanno bisogno di fortificarsi per disporsi al futuro lavoro. Ma questa dottrina è poi vera? Se in quei tali giorni non fosse festa, oppure non vi fosse la cagione, che gli esenta dal lavoro, forse prenderebbero riposo, e non si affaticerebbero? Siccome affaticandosi non si renderebbero impotenti a seguire nei successivi giorni il loro lavoro, così non si rendono impotenti nemmeno col Digiuno. Infatti non si può mai dire, che più debiliti un giorno di riposo passato nel Digiuno, di quello sia un giorno di faticoso lavoro senza Digiuno? La contraria sentenza si oppone certamente alla condanna fatta da Alessandro VIII della proposizione 30 che diceva: «*Omnes officiales, qui in republica corporaliter laborant, sunt excusati ab obligatione Jejunii; nec debent se certificare an labor sit compatibilis cum Jejuniis.*» Chi non vede da questa condanna, che nessuno è assolutamente libero dal Digiuno?

Per altro se vi fosse qualche contadino od artefice, che avesse provato per esperienza, che il Digiuno di una festa o di altro giorno di riposo lo debilita per modo da non potere nel dì seguente lavorare, in tal caso terrei, che fosse scusato dal Digiuno. Nè opererebbe al contrario della condanna fatta da Alessandro VIII, poichè la proposizione condannata è generale, ed abbraccia quelli che si dispensano dal Digiuno senza prima provare se dal Digiuno ne risulti quell'impotenza, che temono, a lavorare negli altri giorni: «*Nec debent se certificare, an labor sit compatibilis cum Jejuniis.*» **BENEDETTO XIV.**

C A S O 15.°

Un altro confessore riprende quegli artisti, che esercitano una professione di non grande fatica, p. e., gli argentieri ossia orefici, i barbieri, i compositori di caratteri, ec., quando si confessano di non aver digiunato, e dice loro che tali arti non esentano dal Digiuno. Cercasi se dica il vero ?

Generalmente parlando, il nostro confessore dice il vero. Imperciocchè non apportando tali arti certa fatica, non ne viene quella necessità, per cui non possano soddisfare al Digiuno. Potrebbe darsi però, che in alcuni la natural debolezza del loro corpo, e la tenuità delle loro forze facesse sì, che non potessero comporre coll'osservanza del Digiuno l'esercizio della lor professione. In tali casi vengono ad essere dispensati non per la necessità di alimento, ch' esige la fatica, ma per quella che vuole la debolezza del loro temperamento. Quindi nel dubbio sono tenuti a farne prova colla speranza, com' è chiaro dalla proposizione condannata da Alessandro VIII riferita nel caso precedente. Provato ch' abbiano sè stessi, espungano tutto con candidezza al loro superiore e confessore, i quali esaminate le circostanze potranno, secondo il loro bisogno, dichiararli esenti dal Digiuno. Anzi sembra, che trattandosi di persone, che lavorano per necessità d'alimentar sè medesimi, e la famiglia, abbiano i superiori e confessori ad essere piuttosto facili e benigni di quello sia rigidi, accordando loro almeno sulla sera un'abbondante colazione.

Da tuttociò si deduca, che molto meno devono dirsi dispensati dal Digiuno i pittori, i notai, i procuratori, gli avvocati, i giudici, i musici, i cantori, i medici e chirurghi, i professori di scienze, i precettori, ec., perchè tali esercizi affaticano più la mente, che il corpo, e perchè quei che li praticano si rinforzano piuttosto colla cessazione della fatica di quello sia colla maggior abbondanza di cibo.

SCARPAZZA.

C A S O 16.°

Un nobile domanda al suo parroco se trovandosi in campagna possa esercitarsi nella caccia sapendo, che questa lo rende inabile ad osservare il Digiuno. Cercasi quale esser debba la risposta del Parroco?

Deve il parroco rispondere, che attesa la circostanza di rendersi inabile al Digiuno, la caccia non gli è lecita. Così insegna anche il Diana, autore al certo non rigido. La ragione è perchè l'esercitarsi nella caccia con tal previsione è lo stesso, ch'impedire volontariamente a sè medesimo l'osservanza di un precetto. La Chiesa comandando il Digiuno, proibisce altresì tuttociò che il Digiuno impedisce. Dunque, sebben non proibisca la caccia direttamente, viene nullameno a proibirla nel caso che questa senza una necessità è d'impedimento all'osservanza del Digiuno.

BENEDETTO XIV.

C A S O 17.°

Rufilio fece un viaggio a cavallo per un fine illecito, p. e., di visitare la sua amante; quindi sentendosi stanco e bisognoso di cibo ruppe il Digiuno col cenare la sera dopo aver pranzato la mattina. Cercasi 1. Se il far viaggio a cavallo, ed a piedi per lecita cagione esenti dal Digiuno quando sia lungo e faticoso? 2. Se dopo il fatto sia reo di grave colpa chi guasta il Digiuno per la stanchezza incontrata per un viaggio fatto per un motivo illecito?

Al 1. Il Leandro, il Diana, l'Orsi ed altri esentano assolutamente dal digiuno i viaggiatori a cavallo, ma quest'opinione fu proscriotta da Alessandro VII nella condanna della seguente tesi: « *Excusantur absolute a praecepto Jejunii omnes illi, qui iter agunt equitando, utcumque iter agant, etiamsi iter necessarium non sit, et etiamsi iter minus diei conficiant.* » Si osservino però le voci *absolute* e *etiamsi iter necessarium non sit*. Per mio parere non è tenuto al Digiuno, chi intraprende un viaggio, nè può differirlo ad altri giorni liberi dal Digiuno, ed ha circostanze tali, per cui gli nuocerebbe il Di-

giuno, per esempio se questo viaggio è così lungo, e per istrade ardue e montuose che viene a grandemente debilitarsi, ed a sentirne una grave stanchezza. Diffatti se l'impotenza reale e non procurata, è causa legittima, che dispensa dal Digiuno; deve ritenersi, che non il viaggio a cavallo, ma bensì l'impotenza, che ne nasce dal viaggio necessariamente intrapreso, esenti la persona da quest'obbligo. A quiete nullameno di sua coscienza potrà la persona consultare il parroco, od il confessore, e regolarsi secondo il loro prudente parere.

Lo stesso si deve dire di quei che viaggiano a piedi. Non può negarsi, che il viaggiare in questo modo non sia un'opera laboriosa, ed una fatica corporale. Quindi siccome comunemente scusa il lavoro di gran fatica, allorchè è necessario, nè può differirsi nè diminuirsi, così scusar deve il viaggio non arbitrario nè libero, ma necessario, e fatto a piedi. Udiamo S. Tommaso, che nella 2, 2, q. 67, art. 4, ad 3, così insegna: *« Ad tertium dicendum, quod circa peregrinos, et operarios distinguendum videtur. Quia si peregrinatio, et operis labor commode differri possit aut diminui absque detrimento corporalis salutis, et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitae, non sunt propter hoc Ecclesiae Jejunia praetermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi, et magnas diaetas faciendi, vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitae corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, et simul cum hoc non possint Jejunia Ecclesiae observari, non obligatur ad jejunandum, quia non videtur fuisse intentio Ecclesiae statuents Jejunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. »* Ho detto comunemente, poichè se vi fosse una persona di tal robustezza, che il viaggio anche necessariamente intrapreso non la stancasse di modo, che potesse mantenere il Digiuno, sarebbe ciò nulla ostante tenuta ad osservarlo, come si è detto parlando della fatica.

Al 2. Se Rufilio prevedeva, che facendo il viaggio si sarebbe stancato, e per conseguenza si sarebbe reso inabile moralmente ad osservare il Digiuno, egli si è reso colpevole della sua trasgressione, perchè attesa tal previsione, che aveva, e doveva avere, era tenuta ad astenersi dal viaggiare. Il precetto ch'obbliga ad alcuna cosa,

obbliga nel tempo stesso a non frapporre volontariamente alcun impedimento all'osservanza della medesima, e virtualmente vieta tutte quelle azioni che non sono cause ragionevoli e giuste d'ometterne l'adempimento, come insegnano moltissimi Dottori presso il Bossio, *disceptat.* 4. Se poi non lo prevedeva, nè poteva prevederlo, ma anzi credeva con fondamento di poter viaggiare e digiunare insieme, quantunque il viaggio avesse per fine un oggetto illecito, tuttavia non è tenuto al Digiuno, perchè l'impensata impotenza dopo il fatto lo scusa, non essendo volontaria, nè colpevole per parte della previsione, e non essendo niuno tenuto all'impossibile.

BENEDETTO XIV.

C A S O 18.º

Fernando, uomo ricco, nel tempo di quaresima comanda ad alcuni de' suoi servi certe opere di tale fatica, colle quali non possono conciliare il Digiuno, e manda altri a pranzare in ora così tarda, che non potendo stare fino a quell'ora senza cibo, rompono spesso il Digiuno. Cercasi 1. Se Fernando pecchi operando in questa maniera? 2. Come debba regolarsi il confessore con questi servi?

Al 1. Se i padroni sono tenuti ad aver cura de' loro servitori e famigliari, come avverte l'Apostolo 1, *Tim.* 5. « *Si quis suorum, et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior;* » debbono ancora diligentemente procurare, ch'essi osservino i precetti divini ed ecclesiastici, al che eziandio sono astretti in virtù del quarto precetto del Decalogo. Se quindi mancano al loro dovere quei padroni che non hanno questa cura, molto più peccano allora ch'essi medesimi loro impediscono l'osservanza dei divini comandi. E' cosa dunque evidente, che Fernando, così facendo, pecca gravemente. Comunissima è questa dottrina fra i Teologi, ed è sostenuta da Navarro, Toletto, Asorio, Ricardo, Gabriele, Paludano, Astense, Rosella, Angelo, Cardinal Cozza, e da molti altri.

Non potrebbe poi scusare da colpa Fernando se non la necessità, nel qual caso deve avvertire gli operai, e di tale sua necessità, e della grandezza della fatica da sostenersi, e lasciarli poscia in piena lor libertà, o di unire, se possono, il Digiuno colla fatica, o

d'astenersi dal Digiuno se veggono e provino di non poter conciliarlo. Riferiremo qui ciò ch' insegna S. Tommaso, 2, 2, q. 147 a. 4, ad 3, affinchè conosca Fernando quando e come possa far lavorare i suoi servi. « *Si operis labor commode differri possit, aut diminui absque detrimento corporalis salutis, et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitae, non sunt propter Ecclesiae Jejunia praetermittenda. Si autem immineat necessitas . . . multum laborandi vel propter conservationem vitae corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, et simul cum hoc non possint Ecclesiae Jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum.* »

Lo stesso si dica intorno al licenziare i servi troppo tardi, quando non vi sia una vera e reale necessità, impedendo ciò pure in essi l'osservanza quaresimale. Che se in qualche luogo v' ha questa consuetudinè, ella non è nè può dirsi legittima, ma bensì un vero abuso, contro del quale reclama continuamente la Chiesa per mezzo dei suoi ministri.

Al 2. Il confessore deve suggerire a tali servi, che se possono senza grave loro pregiudizio abbandonare tali padroni, gli abbandonino e procurino di servire persone discrete e cristiane, onde poter adempiere tranquillamente quanto loro prescrive l'Apostolo: « *Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore, in simplicitate cordis vestri, sicut Christo.* » Che se Fernando fosse un padrone sì empio ch' imponesse loro tale fatica, o li licenziasse assai tardi per obbligarli a rompere il Digiuno, non facendo alcun conto delle leggi della Chiesa; in questo caso dovrebbero i servi, a fronte di qualunque pregiudizio, onninamente abbandonarlo, perchè il non osservare, e l'obbligare altri a non osservare il Digiuno affine di trasgredire il precetto, è un manifesto disprezzo della legge, ch' è una cosa intrinsecamente mala. Nè si dica, ch' abbandonato Fernando non hanno di che sostentarsi, e che i precetti della Chiesa non obbligano con tanto incomodo. Imperciocchè è ben vero, che per giusti motivi possono i servi essere scusati dall'osservanza dei precetti della Chiesa, e devono i servi, quando loro non consti il contrario, presumere, che i padroni gli obblighino a fatiche per la loro necessità; ma allorchè sanno con certezza, od hanno fondamento giustissimo di sospettare,

ch' essi comandano le fatiche, perchè sentono male della religione, devono assolutamente abbandonarli, essendo il precetto del Digiuno computato fra i caratteri della religione medesima, altrimenti si renderebbero partecipi della loro iniquità. Il pane poi per sostentarsi non mancherà loro, se pel Signore lascieranno l'occasione di peccato.

« *Non vidi justum derelictum, dicono le Scritture, nec semen ejus quaerens panem.* »

BENEDETTO XIV.

C A S O 19.º

Alipio si accusa in confessione di aver mangiato nella notte precedente al mercoledì delle ceneri fino alla mezza notte, secondo un oriuolo ch' era più tardivo degli altri, e Nevio si accusa di non aver digiunato per tutta la quaresima. Come si deve regolare il confessore con questi due penitenti ?

Quanto ad Alipio convien osservare se l'oriuolo, col quale si è regolato, era un oriuolo pubblico, od in mancanza di questo, era un oriuolo esatto, del quale suole egli servirsi per regolarsi nelle altre sue faccende ; ed in questa ipotesi il confessore non ha a giudicarlo violatore del sacro Digiuno, poichè si è regolato con prudenza, e con certezza morale di non prendere abbaglio, giacchè avea un fondamento solido onde presumere che l'oriuolo segnasse esattamente le ore. Se poi Alipio si servi di un oriuolo difettoso e poco esatto, il confessore in tal caso deve riconoscere in Alipio la violazione volontaria del Digiuno, perchè operò con imprudenza, e si espose di propria elezione al pericolo manifesto e moralmente certo di trasgredire il precetto della Chiesa.

Quanto a Nevio deve il confessore esaminare, se in lui vi sia stata la violazione del Digiuno per legittime cause, oppure senza motivi, che valgano a giustificarlo. Se Nevio fu trasgressore dell'ecclesiastico precetto senza giustificazione, non deve essere facile ad assolverlo. col l'imporgli una leggera soddisfazione, poichè, altrimenti operando, potrà avvenire che Nevio con maggior coraggio, e con maggiore temerità violi in seguito il Digiuno. Gl'imponga quindi una penitenza sacramentale, che compensi in qualche modo la trasgressione, e qua-

lora vegga in lui dei segni di contrizione, e sia moralmente certo, che eseguisca la soddisfazione impostagli, allora gl' impartisca l'assoluzione. Ecco, come scrive sopra il Digiuno quaresimale il P. Colombiere, *Serm. 72* : « Io certamente credo si falsa la penitenza di costoro, che non ardirei d' impartir loro l'assoluzione per non profanare il sangue di Gesù Cristo, quando non gli vedessi preparati e disposti a compensare la loro violazione col digiunare quaranta giorni, perchè a questa sola condizione potrei certificarmi, ch' avessero un vero pentimento d'aver violato il quaresimale Digiuno. »

MONS. CALCAGNO.

Intorno l' ora della permessa refezione.

C A S O 1.°

Vitale, per essere più libero e più spedito al suo lavoro, pranza nella quaresima di buon' ora. Cercasi se possa farlo lecitamente ?

Il Digiuno, sì nell' antico, come nel nuovo Testamento, ebbe sempre per consuetudine un' ora stabilita per la refezione. Non però sempre fu nella Chiesa sciolto il Digiuno nell'ora medesima. Nei primi tempi i cristiani non mangiavano se non sulla sera. « *Hactenus, dice S. Bernardo, serm. 5 de quadrag., usque ad Nonam jejunavimus, soli nunc usque ad vesperam jejunabunt nobiscum universi reges et principes, clerus, et populus, nobiles, et ignobiles, simul in unum dives et pauper.* » Nel secolo XIII poi fu introdotta la consuetudine di mangiare all' ora di nona, cioè tre ore avanti il mezzo giorno, come ce ne fa fede l'Angelico, 2, 2, q. 147, a. 7, con queste parole: « *Ut jejunans aliquam afflictionem sentiat pro culpae satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur jejunantibus circa horam nonam.* » Finalmente verso al fine del XV secolo, e sul principio del XVI s' introdusse la consuetudine tuttora vigente di mangiare all' ora di sesta, cioè sul mezzo giorno. Sebbene però sia stata varia la disciplina della Chiesa

intorno al tempo di sciorre il Digiuno; ella è tuttavia invariabile la massima, che pecca e non digiuna chi mangia prima dell' ora fissata o dalla consuetudine, o dalla tolleranza. Si raccoglie infatti dal *cap. solent, dist. 1 de Consecr.* che non s' intese giammai, che digiunassero quei che prevenivano notabilmente l' ora del pranzo. « *Solent plures, qui se jejulare putant in quadragesima max ut signum audierint ad horam non comedere, qui nullatenus jejulare credendi sunt, si ante comedunt, quam vespertinum celebretur officium.* » Se dunque non soddisfacevano un tempo all' obbligo del Digiuno quelli che anticipavano il pranzo: se fino al secolo di S. Bernardo erano tenute tali persone come ree di grave peccato, perchè non peccheranno gravemente anche in questi tempi? Conferma questa dottrina coll' universale consenso del popolo cristiano il Cardinale Gaetano, 2, 2, q. 146, a. 7 dicendo: « *Communis animi conceptio Christianorum est, non quod comedens summo mane in die jejunii non jejunat: quae patet ex hoc, quod quilibet christianus videns aliquem summo mane comedentem dicit, ipse non jejunat. Ex hoc . . . evidenter patet, quod hora consueta comedendi pro Jejuniis quaecumque hora sit (cioè e al tramontar del sole, ed all' ora di nona, ed a quella di sesta) illa est de necessitate Jejunii.* »

Rispondono i difensori dell' opposta dottrina, che l' ora fissata per la refezione non appartiene alla sostanza del Digiuno, ma è come un' appendice all' unica refezione, e che non è mai tolto il fine del Digiuno, quando si osservi l' unica refezione, sicchè potrà essere peccato veniale l' anticipare il pranzo senza un qualunque motivo, ma non mai peccato mortale. Inoltre s' è lecito, ripetono, posporre di due o tre ore la refezione, perchè sarà illecito l' anticiparlo?

Al primo argomento rispondo, che l' ora della refezione è sostanziale del Digiuno. Presso tutte le nazioni, ancor gentili, turchi ed indiani, fu sempre stabilito un tempo ed un' ora per lo scioglimento del Digiuno. Gli antichi Padri e Teologi, ed anche i Concilii, hanno sempre conosciuto necessario di aspettar pel pranzo l' ora determinata per la refezione. Il Concilio Remense dell' anno 1702, prescrive: « *Nullus in quadragesima prandeat antequam hora nona peracta, vespertina incipiat. Non jejunat, qui ante manducat.* » San Tommaso, 4 Sent., dist. 13, q. 3, a. 4, quaestione 3, insegna apertamente: « *Ille*

jejunium solvit, qui Ecclesiae determinationem non servat. Unde quum Ecclesia instituerit certum tempus comedendi jejunantibus, qui nimis notabiliter anticipat jejunium solvit. » Così parimente insegnano il Durando, il Paludano, Riccardo di Mediavilla, e Sant'Antonino, 2 part., tit. 6, cap. 1, §. 10, con queste parole: « *Tertio violatur Jejunium ex horae nimia anticipatione.* » Moltissimi altri Teologi, e parecchi Probabilisti, come il Sanchez, l'Azorio, il Reginaldo, sono dello stesso parere. Che più? Il sommo Pontefice Benedetto XIV sembra, ch'abbia posta la controversia fuor di questione. Interrogato dall'Arcivescovo di Compostella: « *An qui Jejunii tempore vesci carnibus permittuntur, et unica comestione uti debent, horam jejunantibus praescriptam servare opus habeant;* » rispose assolutamente: « *EDICIMUS observandam iis esse.* »

Rispondo all'altro argomento. Dicono, che il fine del Digiuno non ostante l'anticipazione del pranzo resta inviolato perchè la stessa quantità di tempo scorre tra la refezione presa, p. e., alle nove ore italiane fino alle nove dell'indomani, e quella che si prende da un mezzo giorno all'altro. Se si considera la cosa matematicamente, nulla di più vero, ma non così se vien tolta moralmente. Il fine del Digiuno è quello della penitenza. Ma se dal fatto risulta, che il corpo dal sonno precedente ristorato non è molestato dalla fame, e che in progresso la fame si fa sentire, e soffre tanto, quanto più la refezione è differita, non ne segue, che chi anticipa il pranzo notabilmente allontana da sè questa molestia, e va a sentire il peso del Digiuno tanto di meno, quanto maggiore è l'anticipazione? Come dunque non sarà tolto, od almen leso il fine del Digiuno?

Non v'ha finalmente alcuna proporzione tra l'anticipazione e posticipazione del pranzo. E' troppo chiaro, che differendo la refezione spicca vieppiù l'astinenza, la temperanza, la penitenza. Quindi nei primi secoli della Chiesa scioglievasi il Digiuno al tramontare del sole, e poscia raffreddata la penitenza si anticipò lo scioglimento, come abbiamo detto qui sopra. Conchiudo dunque essere illecita l'anticipazione notevole della refezione.

Ma qual anticipazione dovrà dirsi violazion del Digiuno? Secondo S. Tommaso, 2, 2, q. 174, a. 7, ad 2, non si deve computare l'ora

del mezzo giorno matematicamente, ma moralmente: « *Secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam aestimationem: sufficit enim, quod sit circa horam nonam.* » E nel luogo citato delle sentenze dice: « *Ecclesia arctare non intendit ad subtilem temporis inspectionem, nec oportet astrolabium accipere ad horam comestionis cognoscendam; unde sufficit, si circa horam illam, quam Ecclesia constituit, jejunans sumat cibum, etiamsi aliquantulum propter aliquam necessitatem anticipet.* » Quindi è, che non qualunque anticipazione deve giudicarsi colpa mortale, ma quella sola ch' è notevole, come sarebbe di un'ora, poichè tale spazio di tempo, secondo la comune estimazione, costituisce veramente un tempo notevole. « *Integrae horae anticipatio, dice Natale Alessandro, praesertim in praesenti disciplina, est notabilis anticipatio, quae juxta D. Thomam solvit, idest violat graviter Jejunium.* »

Da tuttociò si deduce, che Vitale avendo pranzato di buon mattino si constitui reo di mortale peccato, quando però non lo avesse scusato la necessità di un faticoso lavoro per cui fosse stato dispensato dal Digiuono, oppure avesse avuto dei motivi gravi ed urgenti, dai quali fosse stato costretto a così operare, nel qual caso doveva dipendere dal retto giudizio e consiglio di un confessore prudente e dotto, e non determinarsi di suo arbitrio. BENEDETTO XIV.

C A S O 2.º

Lamberto fa la colazione alla mattina per tempo, riservandosi a cenare la sera. Cercasi se lecitamente?

Se la necessità, o l' infermità non iscusano, ciò non è lecito, perchè v' ha una doppia inordinazione, cioè l' inversione dell' ordine stabilito, e la notevole anticipazione. V' ha l' inversione, perchè si prende alla mattina quanto si concede la sera. Nè può dirsi, che sia una cosa stessa il prendere la colazione nella mattina, ed il prenderla nella sera. Considerata la cosa fisicamente è lo stesso, ma moralmente non già. Siccome infatti fisicamente è lo stesso il pranzare alla mattina, facendo poi colazione la sera, ed il pranzare all' ora solita e fare la colazione sulla sera, e ciò nulladimane si viola in tal guisa la legge del Digiuono; così pure chi prendesse la colazione nella mattina per

tempo, e facesse il suo pranzo la sera. Nè si dica, che nel primo caso, cioè chi pranza la mattina per tempo, non solo inverte l'ordine, ma anticipa notabilmente l'ora della refezione, il che non conviene in chi di buon mattino prende la colazione. Imperciocchè appunto anche nel nostro caso si avvera che si previene l'ora di prendere il cibo, e sebbene non si prenda in tale quantità quanta si prenderebbe pranzando, tuttavia se ne prende una quantità, che relativamente al Digiuno è notevole, e che perciò basta a rompere il Digiuno. Viola dunque Lamberto con tale inversione di ordine ed anticipazione, viola la legge di Digiuno. Ma pecca egli mortalmente? Lo afferma Natale Alessandro nella *Reg. 13, De jejunio*, e non senza ragione. Ecco le sue parole: « *Jejunium violat, et mortaliter peccat, qui mane sumit jentaculum prandio in vesperam dilato, nisi necessitas vel infirmitas cogat.* »

BENEDETTO XIV.

C A S O 3.°

Simone quando aspetta dei forastieri fa colazione al mezzo giorno, ed il pranzo la sera. Fa lo stesso Pasquale ogni giorno, perchè quando va a letto senza cena, stenta molto a prendere sonno. Cercasi se ciò sia lecito?

Far la colazione al mezzo giorno, ed il pranzo alla sera senza verun ragionevole motivo, non è senza peccato, il quale però non è mortale, ma veniale, non essendovi un'anticipazione di ora, ma soltanto una semplice inversione di ordine. Dissi senza verun ragionevole motivo, perciocchè quando vi concorra una causa giusta, non è reo di colpa alcuna, chi fa quest'inversione, non essendo questa se non che una leggera inordinazione, quando però sia osservato il tempo di già stabilito. Quindi è che tanto Simone, quanto Pasquale sembrano essere esenti da colpa, essendo motivo ragionevole quello di attendere degli ospiti, e l'altro non meno, che senza cenare non si possa prendere facilmente il sonno, ond'è che Natale Alessandro nel luogo citato nel Caso precedente dice: « *Jentaculum, seu colationem, ut loquimur, meridie sumere licet, plena refectioe in serotinum dilata si legitima causa subit; et sine causa legitima prandium in coenam mutare Jejunii diebus non licet.* »

BENEDETTO XIV.

C A S O 4.º

Un confessore ritiene che le due cause addotte nel Caso precedente bastano anche per anticipare l' ora del pranzo. Cercasi se ciò sia vero, e quali sieno i motivi legittimi, pei quali si può notabilmente prevenire l' ora del pranzo?

Il nostro confessore è in grande errore, ed errano con lui quanti ritengono che sia lecito prevenire l'ora del pranzo ai procuratori, agli avvocati, agli studiosi, a quelli che ricevono ospiti, che vanno alla caccia od alla pesca anche per diporto, oppure che per le loro faccende si alzano la mattina assai per tempo. S. Tommaso assegna per una tale dispensa due sole cause giuste, cioè la necessità ed un grave incomodo o pregiudizio, che ne derivasse alla persona differendo il pranzo fino all' ora prescritta. Della prima così parla nella 2, 2, q. 147, a. 7 ad 3. « *Si immineat necessitas statim peregrinandi, et magnas diaetas faciendi, vel etiam multum laborandi vel propter conservationem vitae temporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, et simul cum hoc non possint jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum . . . videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem.* » Quanto alla seconda nell' art. 7 al 3 della stessa questione così scrive: « *Si propter infirmitatem, vel aetatem hoc eis in MAGNUM GRAVAMEN cederet, cum eis esset dispensandum in Jejunio, vel ut ALIQUANTULUM praeveniret horam.* » Dunque possono lecitamente anticipare il pranzo per necessità, quelli che debbono intraprendere un viaggio urgente, od hanno affari da trattare necessariamente dopo il mezzo giorno; e per pregiudizio o danno di quelli che sono infermi, deboli, convalescenti, o vecchi, e quelli altresì, i quali se non prevengono l'ora consueta non possono più pranzare se non la sera con grave loro incomodo. SCARPAZZA.

Intorno alla colazione della sera.

— ♦ —
C A S O 1.°

Egidio uomo scrupoloso all'avvicinarsi della quaresima domanda al suo confessore quali cibi sia lecito mangiare nella colazione della sera. Cercasi cosa gli debba rispondere ?

Generalmente parlando deve rispondere ciò che rescrisse l'immortal Benedetto XIV all'Arcivescovo di Compostella *quaest. 2* cioè, che deve contentarsi di quella qualità e quantità di cibo, di cui fanno uso le persone di retta e timorata coscienza : « *Opus habere eo cibo, eaque uti portione, quibus utuntur homines jejunantes rectae meticulousae conscientiae.* » Che se Egidio ricercasse ulteriormente quali siano questi cibi, risponderà : 1. Che non deve servirsi di carne, di uova, di cacio, ed altre cose fatte col latte, perchè ciò è assolutamente proibito dal sommo pontefice Clemente XIII nella sua Enciclica del dì 20 dicembre 1759 colle seguenti parole : « *In quibus profecto abusus illius censemus omnino numerandum, quem rumor quidam ad nos per tulit : quum nonnulli, quibus ob justas et legitimas causas ab abstinentia carniū dispensatum fuerit, licere sibi putant potiones lacte permixtas sumere contra quam praedicto praedecessori nostro visum fuerit, qui censuit tam dispensatos a carniū abstinentia, quam quovis modo jejunantes, unica excepta comestione, in omnibus aequiparandos iis esse, quibuscum nulla esset dispensatio, ac propterea tantummodo ad unicam comestionem posse carnem, vel quae ex carne trahunt originem.* » Si sa poi, che quelle cose, che traggono origine dalla carne, sono il cacio, il latte, le uova, come consta dal *cap. Denique distinct. 4.*

2. Soggiungerà, che non deve servirsi di pesci e legumi cotti, perchè di questi si astengono le persone timorate, come cose non poco nutritive, e contrarie alla consuetudine e pratica dei buoni fedeli, ma bensì di frutta o fresche, o secche, oppure d'erbaggi o crudi o cotti, ed allora, che mancano tali cose, o sono ripugnanti alla debo-

lezza dello stomaco e perciò nocive, mangi alcun poco di pesce fresco o salato, come qualche sardella salata e qualche porzione d'aringa. Così insegnano i migliori Teologi, ed anche i più benigni Probabilisti.

Il Diana *tom. 4 Coord. Tract. 6, Resol. 116*, scrive: « *Assero, in dicta colatione sub onere peccati mortalis quantitatem licitam non posse sumi in PISCIBUS, ovis, et aliis lacticiniis, sive cibis substantialibus in caena manducari solitis. Et ratio est manifesta; quia, ut dictum est, colatio est licita propter consuetudinem: sed consuetudo, quae introduxit dictam colationem, non solum praescripsit, et praescribit quantitatem, sed etiam qualitatem ciborum; numquam vero per consuetudinem in colatione introducti sunt cibi, qui communiter ordinantur ad sustentationem, et inter fercula ponuntur, ut pisces, ova et legumina, etc. Ergo talia manducare illicitum et peccatum erit.* » Non altrimenti tiene il Leandro nel *tratt. 5, disp. 4, q. 41*, ove scrive: « *Tamquam certum mihi respondeo, quod in colatione non liceat uti piscibus recentibus. 1. Quia consuetudo omnium tam doctorum, quam vulgarium hominum usque ad haec nostra tempora oppositum tenuit, ut constat; ergo illam excedere non erit licitum, sicut non est licitum legem excedere. 2. Quia colatio propter consuetudinem dumtaxat est licita, sed sic est, quod numquam sint introducti pro colatione pisces praecipue recentes, ergo illos manducare illicitum erit. 3. Quia sic tenent communiter doctores.* » E dello stesso parere infatti sono Azorio *1 p., lib. 7, cap. 9, q. 9*, il Reginaldo *tom. 1, lib. 4, disp. 14, dub. 10*, il Vivaldo in *Calend. aureo, part. ult., cap. 11, num. 25*, il Silvio *2, 2, q. 147, art. 6, q. 2*, il Fagundez de praepet. *Eccles. tract. 4, lib. 1, cap. 4, n. 8*, il quale alla dottrina degli altri aggiugne: « *Et si aliqui nonnihil piscis adhibere soleant, id quidem per CORRUPTELAM faciunt, non per consuetudinem legitimam: communis consuetudo est, ut fructus modici, et modicum panis in colatione adhibeatur, non pisciculi nec tantillum magni piscis, non enim solum quantitas materiae, sed materia prohibetur.* » A questi Teologi fra gli altri molti s'uniscono, il Ledesma, Natale Alessandro, e fra i moderni l'Antoine, il Cuniliati ed il Boranga. Ora sarà mai lecito cibarsi di pesci nella colazione? Peccherà mortalmente chi avrà a farne uso? Non dirò che peccherà mortalmente, ma al

certo venialmente qualora non abbia un motivo legittimo, che lo abbia a giustificare come sarebbe se per deficienza di frutta e di erbaggi, o per debolezza di stomaco mangerà alcuni pescetti salati, secchi o fumati. In una parola le persone di timorata coscienza non fanno uso giammai nella colazione di cibi, che siano assai nutritivi, come la ragione stessa lo persuade. Quindi s' astengono pure dalla pappa, che volgarmente si appella panata se non nel caso, che si tratti di uno stomaco languido, mal disposto, e difettoso, oppure di età senile.

BENEDETTO XIV.

C A S O 2.º

Egidio medesimo ricerca dallo stesso confessore quanto si possa mangiare nella colazione della sera. Cosa dovrà soggiungere?

Su questo punto non si può fissare una regola certa e generale: 1. perchè i temperamenti de' corpi umani sono diversi, e ciò che basta per una persona, è poco od anche molto per l'altra; 2. perchè i cibi permessi nella colazione non sono tutti di egual forza in ordine alla nutrizione. Le frutta fresche nutriscono meno delle secche, e fra le frutta fresche eziandio ve ne sono di più e meno nutritive. La prudenza cristiana piuttosto, la buona fede, il desiderio sincero di non oltrepassare i limiti permessi, e la pratica delle persone dabbene, potranno essere di norma per non eccedere nella quantità. Egli è però certo, che la colazione deve essere piccola, che perciò si appella dai Teologi *colatiuncula*, ossia piccola colazione.

Da tuttociò il nostro confessore raccolga cosa debba rispondere ad Egidio. Abbia egli l'occhio al di lui temperamento, alle di lui circostanze, alla qualità dei cibi, ed anche all'opinione dei Teologi, e poi lo compiaccia, poichè quanto è difficile lo stabilire una regola generale, altrettanto è facile il fissare una regola particolare, che serva cioè per una data persona, quando si considerino tutte le cose.

Ma a che possono mai giovargli le opinioni dei Teologi per regolare Egidio se sono esse varie e discordanti? Chi dei Teologi accorda otto once, come l'Enriquez, il Diana; chi due once di pane ed un'oncia di frutta, come il Concina; e chi quattro e chi cinque, ecc. S. Carlo nelle regole per il governo della famiglia nel suo

palazzo, *part. 1 de gubernatione spirituali* nella piccola cena prescrive: « *Panis unciam cum dimidia, et vini poculum tantum* » per quelli che ne hanno bisogno. Ma io rispondo, il nostro confessore guardandosi dai due estremi potrà ben dirigere Egidio, e rettamente definire con attenersi ad una strada di mezzo, che siccome suole essere la più discreta, così è la più sicura, avuto riflesso, come dissi di sopra, al temperamento ed alle circostanze della persona, e così alla varietà delle once, che da per tutto non sono le stesse per la varietà dei paesi, che si usano nei diversi stati, ed eziandio nelle diverse provincie degli stati medesimi.

BENEDETTO XIV.

DIGIUNO NATURALE



1. La principale fra le disposizioni al ricevimento della SS. Eucaristia, e che ricercasi sotto peccato mortale, si è, che chi si accosta alla sacra mensa sia onninamente Digiuno. La necessità di questo esattissimo Digiuno non è già di divino diritto, poichè Cristo Signor nostro ha istituito l' Eucaristia, e l' ha agli Apostoli distribuita dopo la cena; ma è di diritto Apostolico, e di Apostolica tradizione. La pratica, la consuetudine, la disciplina di tale Digiuno ebbe luogo e vigore fino dai primi tempi della Chiesa; e quindi non si può dubitare abbia avuto gli Apostoli per autori: perocchè secondo le regole di Sant'Agostino *lib. 4 de Baptism., cap. 24 quod universa tenet Ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est; non nisi Apostolica auctoritate traditum rectissime creditur.* Di quest' antica universal disciplina ne fa testimonianza Tertulliano, il quale, *lib. ad uxorem*, scrive: « *Non sciat maritus quid secreto ante omnem cibum gustes.* » Ommesse per brevità alcune testimonianze, ascoltiamo Sant'Agostino, il quale, *Epist. 118 ad Januar.*, scrive: « *Liquido apparet, quando primum acceperunt discipuli corpus et sanguinem Domini non eos accepisse jejunos. Numquid tamen propterea calumniandum est universae Ecclesiae, quod a jejunis semper accipitur? Ex hoc enim placuit Spiritui*

Sancto, ut in honorem tanti sacramenti in os christiani prius Corpus Domini intret, quam ceteri cibi: nam ideo per universum orbem mos iste servatur. » E poco dopo dice, che tale costumanza ha sua origine dagli Apostoli. Tutti poi accordano e confessano, che questa disciplina e consuetudine ha forza di legge, che obbliga sotto peccato mortale, massimamente essendo stata con sue espresse leggi dalla Chiesa confermata, come costa dal Concilio di Costanza, *sess. 23*. E solamente è eccettuata la comunione per Viatico nell' estremo della vita.

2. Dissi, che chi si accosta al ricevimento della SS. Eucarestia, debb' essere *onninamente* Digiuno. Perchè onninamente? perchè deve aver digiunato con Digiuno naturale che importa una totale astinenza da ogni cosa, che per modo di cibo o di bevanda, eziandio medicinale, per bocca si prenda, ed inghiottendola si faccia passare allo stomaco; e Digiuno osservato e continuato senza interrompimento dalla mezza notte fino al punto del ricevimento. Nulla poi importa, che scorso sia molto tempo, o poco; e nulla parimente che la notte abbiasi dormito, o sempre vegliato. La ragione principale di questo si fu, come insegna S. Tommaso, *quaest. 80, art. 8*, il provvedere all' onore di tanto Sacramento, onde si ricevesse da persone sobrie e digiune con riverenza maggiore, onde mediante la esistenza di tal disposizione i fedeli venissero avvertiti a distinguerlo da ogni profano cibo, e ad anteporre Cristo alle cose tutte di questa terra. Non ammette questo Digiuno parvità di materia. Nel diritto canonico *can. Nihil 7, q. 7*, si dice: « *Nullus post cibum, potumque quamlibet minimum sumptum missas facere praesumat. . . Si quis temerarie praesumpserit, excommunicationis sententiam sustinebit.* » Nelle rubriche poi del messale si ordina così: « *Si quis non est jejunos post mediam noctem, etiam post sumptionem solius aquae, vel alterius potus aut cibi, per modum etiam medecinae, et in quantumque parva quantitate, non potest communicare nec celebrare.* » E S. Tommaso nel luogo testè citato al 4 scrive: « *Neque post assumptionem aquae, vel alterius cibi, aut potus, aut etiam medicinae, in quantumque parva quantitate, licet hoc Sacramentum accipere.* »

3. Moltissime quistioni fanno i Teologi intorno a questo prescritto naturale Digiuno. Noi ne diremo quanto basta colla possibile pre-

cisione e brevità. Primamente adunque quelle cose soltanto frangono questo Digiuno, le quali o possono servire di cibo e di bevanda; alterarsi, digerirsi e nutrire; o prendonsi per modo di cibo o di bevanda. Questa, e non altra sembra la mente di S. Tommaso nel luogo citato, al 4, ove dice: « *Nec refert, utrum aliquid hujusmodi nutriat, vel non nutriat, aut per se, aut cum aliis, dummodo SUMATUR PER MODUM CIBI, VEL POTUS.* » Quindi comunemente insegnano i Teologi, che si frange il Digiuno naturale con trangugiare, come fanno le femmine pregnanti, terra, carboni e simili cose; oppur anche quella creta, che prendono le donne per divenir bianche: e dicasi lo stesso della cera; tanto più che, essendo oleosa, è capace di alterazione. Lo frange altresì il sugo di tabacco masticato in bocca, come pure i pezzetti di carta, di fieno, di paglia, di unghia tagliata, ed altresì le polveri medicinali di qualunque genere, anche fatte d'ossa triturate, e di crostacei, perle, conchiglie, ec.

4. Talvolta però anche le cose stesse, che servono per mangiare e bere non frangono il Digiuno. Sono di tal fatta le reliquie del cibo e degli alimenti, che restato fra denti nella bocca, perocchè inghiottendole non però a bella posta, nè per modo di cibo, ma per modo di saliva e casualmente, non resta violato il naturale Digiuno. Così le Rubriche del messale: « *Si reliquiae cibi remanentes in ore transglutiantur, non impediunt Communionem, quum non transglutiantur per modum cibi, sed per modum salivae.* ». Insegna onninamente lo stesso S. Tommaso nel luogo citato « *Reliquiae tamen cibi remanentes in ore si casualiter transglutiantur, non impediunt sumptionem hujus Sacramenti; quia non trajiciuntur per modum cibi, sed per modum salivae.* » Lo stesso ha a dirsi, soggiugne ivi il S. Dottore, se qualche stilla di acqua nel lavarsi la bocca s'inghiottisca meschiata colla saliva. Ma sarà sempre miglior consiglio che chi si lava in giorno di comunione si astenga dall'introdurre acqua in bocca, onde isfuggire ogni pericolo: perocchè hanno a ben ponderarsi quelle due parole del S. Dottore, cioè che non guastisi il Digiuno, quando soltanto *casualiter e per modum salivae* venga qualche gocciola inghiottita, e non altramente. Quindi chi s'accorge, che qualche stilla vuol calare nella gola, e non la espelle con sputarla fuori, ma la inghiotte, o la lascia

volontariamente calare e passar allo stomaco, frange il Digiuno, perchè non è più cosa casuale e per modo di saliva. Quindi pure, come avverte il Delugo, chi colla lingua estraesse una particella di cibo, che stava fra denti, e fuori non la sputasse, ma la inghiottisse, romperebbe questo Digiuno; perchè non casualmente, ma appostatamente e non per modo di saliva, ma in se prenderebbe quella particella di cibo. Non si può negare, checchè altri ne pensino, che questa dottrina non sia più conforme e alla riverenza dovuta ad un tanto Sacramento e alla mente di S. Tommaso.

5. Ciocchè per via di respirazione piuttosto che d'inghiottimento passa allo stomaco, come il fumo, la polvere di tabacco, una mosca, un fiocchetto di neve, una briciola di pane, o simile altra qualsivoglia cosuccia, non guasta il naturale Digiuno, come avverte Benedetto XIV, *de Sen.*, lib. 11, cap. 13, n. 3, come neppure l'assaggiare le vivande col porne sulla lingua un pocolino, come fanno i cuochi e subito sputarlo fuori. Così insegna S. Antonino, 3 par., tit. 31, cap. 6, §. 8: « *De his, quae sumuntur per modum gustationis, sicut tabernarii et coqui faciunt, qui cibum et potum super linguam ponunt solum ad probandum, et statim projiciunt, videtur quod non impediant communionem.* » Ma tutto l'opposto si deve dire dello zucchero, della liquerizia, e di qualsivoglia di quelle cose che poco a poco si liquefanno, poste in bocca la precedente notte; il cui sugo anche dormendo, siasi inghiottito; il che ha ad estendersi anche al cibo o bevanda introdotta violentemente nello stomaco; perchè ciò è un vero in se stesso, sebbene non volontario, mangiare e bere, ed un mangiare e bere, che serve benissimo alla nutrizione. Sono di questo sentimento anche Teologi de' più benigni.

6. Quando nasce un prudente dubbio d'aver infranto il Digiuno naturale, ossia a cagione del tempo, o della cosa presa e trangugiata, deve ognuno astenersi dalla comunione. Tratta questo punto il gran Pontefice Benedetto XIV, *sess.* 2, cap. del Sacrificio della messa. Dice adunque così: « Si quistiona fra i Moralisti, se chi è in dubbio d'aver guastato il Digiuno naturale possa comunicarsi o celebrare la messa. Alcuni distinguono dubbio da dubbio, e vogliono, che se taluno è sicuro d'aver mangiato, ma dubita se ha mangiato dopo

• la mezza notte, non può comunicarsi nè dir messa; ma che bensì
 • può comunicarsi e dir messa se non ha verun dubbio circa il
 • tempo, ma dubita se ha mangiato. Altri vogliono che nè nell' uno
 • nè nell' altro caso possa comunicarsi, nè dir messa; ed altri poi
 • vogliono, che possa comunicarsi e dir messa tanto nell' uno, quanto
 • nell' altro caso. Ciascuna di queste opinioni (soggiunge egli) ha i
 • suoi fondamenti, non lo neghiamo; ma nello stesso tempo stimia-
 • mo bene di avvertire, aver luogo l' esame delle medesime, quando
 • l' atto è già fatto, ma non quando deve farsi Ma quando taluno
 • non s' è per anco comunicato, o non ha detta la Messa, e gli na-
 • sce il dubbio se mangiò, o se la mezza notte era passata quando
 • mangiò, deve tanto nell' uno quanto nell' altro caso astenersi dalla
 • comunione e dal celebrare la messa: come anche fu ben risoluto
 • dal clero di Padova nelle sue savie risoluzioni del 1708, *De Sa-*
 • *cram. Euchar. nel ques. 2, n. 13.* • Così il sapientissimo Pontefice,
 la cui decisione deve ad ognuno sembrare ragionevolissima e giu-
 stissima. Imperciocchè v' ha certamente il precetto di comunicarsi
 a naturale Digiuno, il quale obbliga con certezza, e toglie al non di-
 giuno la libertà di comunicarsi: e questa obbligazione essendo certa,
 non può elidersi da un dubbîo, mentre nel caso di dubbio « *tutor*
pars est eligenda » per non esporsi al pericolo troppo evidente di tra-
 sgreddire la legge, che obbliga con certezza. Non è lecito adunque
 l' accostarsi con tale dubbio alla sacra mensa, quando non si possa
 prima deporlo prudentemente. Un altro dubbio può altresì nascere
 per la varietà tal fiata non piccola degli orioli indicanti la mezza
 notte. Si può egli regolarsi col più tardivo? Dico che no; ma og-
 nuno deve dirigersi a norma di quello che giudica il più giusto e da
 più perita e prudente mano regolato; perchè questo si è appunto
 quello che merita maggior fede. Quindi è falsissimo ciocchè inse-
 gnano alcuni Teologi, poco per verità ragionevoli e poco cauti, cioè
 essere in libertà di ciascuno scegliere e seguire, fra molti varianti
 orioli, quello che più gli aggrada; perchè siffatti varianti e discor-
 danti orioli sono come altrettante opinioni probabili, delle quali è
 lecito seguire quella più piace. Falso principio, falsissimo sistema e
 falsissima conseguenza. Siccome non è lecito, come lo abbiám dimo-

strato a suo luogo, il seguire fra molte probabili opinioni quella più piace, ma o quella che sta a favor della legge, o quella che è al confronto notabilmente più probabile, onde non esporsi a manifesto pericolo di operare contro la legge; così chi vuol comunicare, per conoscere il punto della mezza notte, non può scegliere fra orioli il più tardivo, oppur quello che più gli piace, ma è tenuto a regolarsi secondo quello che sa essere più giusto, e che merita più fede. Ove poi c'è un unico orologio convien avvertire che il primo tocco indica l'incominciamento del seguente giorno, e conseguentemente il principio del Digiuno, in guisa che non è più permesso a chi vuole comunicarsi il mangiare od il bere o il trangugiare cosa veruna. Le persone buone sono esenti da ogni timore ed ansietà, giacchè non protraggono mai la cena quanto assolutamente potrebbe farsi.

C A S O 1.º

Aliprando dubitando se fosse o no già la mezza notte, pur nondimeno proseguì a mangiare; e Basilio cessò bensì alla mezza notte dal mangiare e dal bere, ma tra varii orologi che la indicavano elesse l'ultimo, cioè il più tardivo. Cercasi, se o l'uno o l'altro, o amendue sieno esclusi in quel giorno dal poter accostarsi alla Sacra Comunione per aver rotto il Digiuno naturale.

Rispondono, quanto ad Aliprando, comunementé gli autori, il Sanchez, il Fagundez, il Salas con Giovanni Delugo, *disp. de Euch.* 15, *sect. 2, num. 42*, ed altri molti, che egli è escluso da poter accostarsi in tal giorno a ricevere la SS. Eucaristia. V' ha nondimeno il Diana col Pasqualigo che sostiene non essere il dubbio di Aliprando d'impedimento alla Comunione.

« Ciascuna di queste opinioni, dice il sapientissimo Pontefice Benedetto XIV, ha i suoi fondamenti, e noi non lo neghiamo; ma nello stesso tempo stimiamo bene di avvertire aver luogo l'esame delle medesime, quando l'atto è già fatto, ma non quando devesi fare. » Vuole egli adunque che in pratica si segua la più sicura opinione; e si astenga chi trovasi in siffatto dubbio dall'accostarsi all'altare.

Per quanto spetta a Basilio, dico che non può fare in verun mo-

do quanto fece, ma deve scegliere fra gli oriuoli il più giusto. Quindi è falsissimo quanto insegnano alcuni Teologi, essere cioè in libertà di ciascuno scegliere e seguire tra molti oriuoli quello che più gli aggrada; ma quello deve senza dubbio seguire che è più giusto e regolato da mano più prudente.

BENEDETTO XIV.

C A S O 2.°

Domitilla nel lavarsi la bocca dubita di aver casualmente trangugiata qualche gocciola d'acqua: ed Ermenegildo dubita parimenti di aver accidentalmente tragugiato qualche picciola particella di cibo rimastogli fra denti. Cercasi se amendue debbano astenersi dalla comunione.

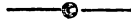
Rispondo che possono amendue comunicarsi. Così precisamente insegna S. Tommaso, nella 2, 2, *quaest.* 80, *art.* 8, ove scrive. « *Reliquiae tamen cibi remanentes in ore, si casualiter deglutiantur, non impediunt sumptionem hujus Sacramenti, quia non trajiciuntur per modum cibi, sed per modum salivae... Et eadem est ratio de reliquiis aquae vel vini, quibus os abluitur; dummodo non trajiciantur in magna quantitate, sed permixtae salivae, quod vitari non potest.* » La rubrica del messale dice lo stesso, anzi trascrivonsi in essa le parole quasi stesse dell'Angelico. « *Si reliquiae cibi remanentes in ore transglutiantur, non impediunt comunione, quum non transglutiantur per modum cibi, sed per modum salivae.* » Sono però da diligentemente osservarsi sì nella Rubrica, e sì ancora nella dottrina dell'Angelico quelle parole: « *Quum non transglutiantur per modum cibi, sed modum salivae* » e quelle altre: « *Si casualiter transglutiantur.* » Quindi saggiamente osserva il Delugo che chi ritraesse dai denti con la lingua qualche particella del cibo rimasto fra denti, e non la sputasse fuori, ma la inghiottisse romperebbe il Digiuno naturale, nè potrebbe perciò comunicarsi.

BENEDETTO XIV.

DIGNITÀ ECCLESIASTICA

Ved. ARCIDIACONO, DECANO, PENITENZIERE, TEOLOGO.

DILETTAZIONE MOROSA



Si dice Dilettazione morosa quella per cui l'uomo gode deliberatamente, o si compiace di una rea dilettazione o suggestione, o di qualsivoglia cosa peccaminosa. *Morosa* appellasi non già dalla durezza del tempo, mentre anche, per così dire, in un istante si può commettere un peccato mortale, ma a motivo della deliberazione della ragione, cioè perchè dopo una sufficiente avvertenza la volontà non la ripudia, ma od espressamente ci acconsente, e si compiace, ed in certa maniera dissimulandola non la rigetta, non le si oppone, come può e deve; e però vi acconsente almeno indirettamente. In tal caso la volontà è in *mora*, come si dice in *mora* chi non fa l'ufficio suo quando può e deve farlo. Avviene la morosa Dilettazione più di sovente nelle materie impudiche, e nelle veneree cogitazioni, ma può anche accadere, e accade non di rado anche riguardo ad altri oggetti peccaminosi, come di furto, di vendetta, ecc.

Questa morosa Dilettazione, posta la gravità della materia, è peccato mortale. La ragion è, perchè ha per suo oggetto una cosa mortalmente peccaminosa. Quindi chi morosamente, cioè deliberatamente si diletta di una fornicazione, che ha nel pensiero, anche senza animo di commetterla pecca mortalmente, perchè dilettasi di un atto, che per parte dell'oggetto è intrinsecamente cattivo e mortalmente peccaminoso. Lo stesso si dica, se taluno deliberatamente si compiace della morte dell'inimico. Sarà poi la morosa Dilettazione soltanto peccato veniale, se l'oggetto stesso è cattivo sol venialmente; come se taluno morosamente si dilettasse d'una menzogna giocosa o uffiziosa.

E qui è da osservare, che la morosa Dilettazione macchiata rimane dalla malizia stessa, di cui è tinta l'opera, intorno cui si aggira; in guisa che se l'opra mala, su cui versa, contiene più malizie di specie distinte, la prava Dilettazione tutte le contrae. Quindi se taluno si diletta d'un meditato illecito congiungimento con una persona congiunta in matrimonio, pecca di adulterio. Imperciocchè posta

la cognizione dello stato coniugato della persona, la morosa Dilettazione già tende in tale oggetto com'è in sè stesso, e però contrae la malizia di adulterio; e lo stesso si dica nel caso che la persona sia consanguinea in ordine alla malizia d'incesto, o religiosa in ordine a quella di sacrilegio, ecc. Nè giova il dire, che chi si diletta non considera e non riguarda la persona in tale o tale stato: perciocchè siccome chi pecca o desidera di peccare con donna altrui, sebbene non la consideri nè la riguardi come di altrui, è nondimeno reo secondo tutti di adulterio; così pure chi diletta puramente della stessa azione. Quindi siccome chi ha commesso un adulterio o un incesto, non ispiega bastevolmente in confessione il suo peccato con dir solamente d'aver peccato con una donna; così neppure chi di tali oggetti si è dilettrato col dire semplicemente d'essersi dilettrato d'un illecito congiungimento.

A quell'oggetto adunque e specie di oggetto si riduce la morosa Dilettazione, ossia la semplice compiacenza, cui ha l'azione stessa; quell'azione io dico, sopra cui cade la compiacenza; cosicchè la compiacenza d'un omicidio, è un peccato mortale contro la giustizia, e lo stesso si dica del furto e di altri peccati. È però la semplice Dilettazione o compiacenza peccato men grave di quello sia il consenso efficace nella stessa opera mala; perchè questo consenso efficace importa un'inordinazione maggiore della volontà.

Ciò però non sembra doversi dire allorchè si tratta di un oggetto, che di sua natura non è male, ma è male soltanto perchè vietato dalla legge. A cagione di esempio, taluno si compiace nel pensiero di mangiar carne in giorno di venerdì: questi non pecca contro l'ecclesiastico precetto, purchè però (il che è cosa ben rara) non riguardi positivamente il mangiar carne come proibito. Imperciocchè l'oggetto per sè stesso non è illecito; nè l'atto di una Dilettazione puramente interna cade sotto speciale divieto della Chiesa. L'affetto però alla intemperanza, da cui non può separarsi siffatta Dilettazione la renderebbe rea di peccato veniale.

Allorchè insorge una Dilettazione di cosa gravemente cattiva, pecca mortalmente chi avvertendo il grave male si porta negativamente senza nè acconsentire alla prava Dilettazione, nè rigettarla. Per

ben intendere questa proposizione convien osservare, che la Dilettazione d' una cosa illecita può in varie maniere avvenire. 1. Può accadere senza avvertenza ; come allorchè taluno sta dilettandosi in una cosa turpe, che rivolge nel pensiero senza che per verun modo avverta o all' infame suo pensiero, o alla turpezza della Dilettazione e del suo oggetto : ed in tal caso confessan tutti, che non è peccato, perchè non è cosa volontaria. E molto meno pecca secondo tutti chi a tali cose avverte bensì, ma resiste positivamente alla tentazione, e da sè la rigetta. 2. Può l' uomo comandare o eccitare entro sè stesso il turpe pensiero o l' illecito movimento : ed in allora confessa ognuno ch' ei pecca a misura della gravità dell' oggetto. 3. Se l' uomo non comandi nè ecciti in sè tal cosa ; ma però accorgendosi della illecita Dilettazione dia ad essa il suo consenso o direttamente o indirettamente : che peccchi in questo caso l' abbiam già detto e stabilito. 4. Finalmente quando si accorge della illecita Dilettazione, quando hastevolmente la avverte e la conosce, nè vi acconsenta nè la rigetti, ma si diporti negativamente senz' acconsentire nè dissentire. Di quest' ultimo caso intender si deve la nostra proposizione.

Che dessa poi sia vera, anzi che debba tenersi, in pratica almeno, come unicamente certa, postochè non ci sia veruna giusta ragione di non reprimere positivamente ed impedire, ossia di permettere semplicemente l' illecito movimento, sembrami non potersi dubitare. Imperciocchè secondo la dottrina da noi altrove stabilita, chi avverte alla tentazione, al movimento, alla Dilettazione, e non resiste, e non ripugna nè si oppone, indirettamente, ossia interpretativamente vi acconsente. Cosa diffatti ricercasi a questo indiretto consenso ? Non altro se non che l' uomo possa e debba resistere e ripugnare. Ora che possa nel posto caso ripugnare non c' è dubbio, mentre si suppone in esso un' avvertenza bastevolmente piena. Che poi anche debba e sia tenuto, è cosa chiara ; sì perchè la Dilettazione è, come si suppone, turpe ed in genere di peccato mortale illecita : e si ancora perch' è per sè stessa una cosa troppo alliciente ed attraente l' animo ed il cuor dell' uomo ; e tal è la quasi natural condizione dell' umana corrotta natura che mentre il senziente appetito sta dilet-

tandosi in un oggetto, dilettersi altresì insieme con esso la volontà, se positivamente non ci resiste e non ripugna. E questa è la sentenza in pratica unicamente certa, e a norma di cui deve ognuno in fatto regolarsi. Che se inoltre ci fosse un probabile pericolo di consenso espresso e diretto nella Dilettazione gravemente peccaminosa, la cosa è troppo chiara, e tutti lo accordano, che peccherebbe mortalmente chi avvertendo a tal pericolo si diportasse negativamente senza acconsentire nè repugnare.

Può la compiacenza, ossia Dilettazione presente essere di un atto, che una volta fu lecito, o lo sarà in futuro, ma non lo è in adesso. Ne abbiamo un esempio manifesto nei vedovi e negli sposi. Fu lecito una volta nei primi il maritale congiungimento; ed è per esserlo nei secondi dopo la celebrazione del matrimonio. Cercasi adunque, se dilettrandosi morosamente il vedovo, la vedova di tale atto passato, e lo sposo parimenti e sposa di tale atto futuro peccano mortalmente?

Rispondo che sì. La ragione assai chiara ed evidente si è, perchè la Dilettazione riceve la sua morale bontà o malizia dall'oggetto suo formale: il formale oggetto di siffatta Dilettazione, è un atto, che di presente non è lecito, e però nemmeno può esser lecito di esso la presente Dilettazione. Quindi se i vedovi e gli sposi deliberatamente pensino o si dilettno dell'opra coniugale, amplessi, commozioni libidinose, ecc.. peccano mortalmente; perchè tali cose non sono esenti da peccato mortale se non a cagione dell'atto matrimoniale, che loro in adesso non è lecito. Se poi non si tratti che di una semplice approvazione, per cui cioè i vedovi approvino l'opra coniugale che già fu, o gli sposi quella, che sarà a suo tempo, senza però concepirla come presente, e senza trarne veruna sensuale Dilettazione, in tal caso o non peccano per verun modo, oppure sol venialmente, se quest'atto è ozioso, com'è per lo più. E lo stesso sembra doversi dire del coniuge in assenza della comparte. Ma di ciò forse dirassi in altro luogo.

A più forte ragione poi pecca mortalmente chi diletta deliberatamente di un'azione di sua natura cattiva, cui egli ha fatto senza peccato, p. e., o nel sonno o nella ubbriachezza. La ragione n'è manifesta. Intanto quell'azione, per sè stessa mala, in tal caso non fu peccaminosa, in quanto mancò in allora la volontà deliberata, e la co-

gnizione, che ricercasi al volontario, ed affinché l'atto sia colpevole. Ma quando l'uomo svegliato dal sonno, o consumati i vapori del vino, e quindi ritornato pienamente in sè stesso diletta, e si compiace di tal prava azione, non manca in esso per verun modo la cognizione, la volontarietà, la deliberazione. Adunque è senza dubbio peccaminosa. Quindi è stata giustissimamente da Innocenzo XI nel suo Decreto condannata la seguente proposizione, n. 15. « *Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate patrato propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas.* » Dalla qual proscrizione, com'è chiaro, ne siegue essere dannata la generale dottrina, da alcuni lassi Teologi sostenuta, che asseriva, non essere peccato mortale il compiacersi, il godere, il dilettersi di una cosa ch'è di suo genere peccato mortale, ma commessa senza colpa per difetto di cognizione e di volontà deliberata.

C A S O 1.°

Un giovane prova spessissimo pensieri disonesti cui acconsenti con Dilettazione morosa, nè sa se sieno peccati gravi o lievi. Come dovrà diportarsi il confessore ?

Il saggio confessore deve accogliere benignamente il giovane penitente, e spiegargli colla possibile chiarezza cosa sia la Dilettazione morosa e la compiacenza di pensieri disonesti. Gli dirà dunque, che la Dilettazione morosa è una semplice compiacenza, od un dilettersi volontariamente di una cosa, cui attualmente si pensa senza veruna intenzione di passar oltre al conseguimento della medesima; poichè se v'ha quest'intenzione, allora non è più una semplice compiacenza, ma è altresì desiderio. Si appella *morosa* non già pel tempo che vi s'impiega, potendosi consumare anche in un istante, ma bensì per l'adesione o consenso della volontà, la quale avvertentemente si ferma nel suo pensiero, quando dovrebbe sul punto medesimo discacciarlo. Così S. Tommaso, 1, 2, q. 74, a. 6, ad 3. « *Hujusmodi Delictatio dici solet morosa non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, tenens et volens libenter, quae statim ut attigerunt animum, respuit debuerunt.* »

Soggiungerà intorno all' altro punto, che la Dilettazione morosa volontaria e deliberata intorno ad un pensiero di cosa cattiva, ella è peccato veniale o mortale, secondo che la stessa cosa è gravemente o venialmente cattiva. Che se i pensieri disonesti ed impudici sono mortalmente peccaminosi, deve dirsi assolutamente, che la Dilettazione merosa di questi pensieri è peccato mortale. L'Apostolo infatti dopo aver detto ai Galati 3, 19. « *Manifesta sunt autem opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, etc.* » soggiugne: « *Qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.* » E non sono una vera impudicizia ed immondezza di cuore i pensieri turpi e disonesti? Sant'Agostino nel lib. 12, dice espressamente: « *Totus homo damnabitur, nisi haec, quae sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, peccata per mediatoris gratiam remittantur.* » E non è forse manifesta la ragione? Chi, per esempio, si compiace di una fornicazione e di un omicidio, non approva la cosa stessa, e non vi unisce il suo affetto ed il suo cuore? Come dunque saranno esenti da colpa siffatte compiacenze ed approvazioni di azioni cattive, che sono per sè medesime peccati mortali?

Istruito così il giovane, dovrà il confessore per conseguenza avvertirlo dell' obbligo di confessarsi di tutte le Dilettazioni morose passate, delle quali non si sarà giammai a dovere accusato nelle confessioni, che finora ha fatto.

SCARPAZZA.

C A S O 2.°

Lo stesso giovane, fra le sue Dilettazioni morose n' ebbe una intorno una donna maritata, un' altra sovra una vergine, ed una terza sovra una persona a Dio con solenni voti consecrata. Cercasi se abbia egli peccato soltanto contro la castità, oppure anche contro altre virtù, e sia quindi tenuto ad esprimere in confessione le circostanze degli oggetti del suo compiacimento?

La Dilettazione merosa di questo giovane non solo è contro la castità, ma è altresì macchiata di tutte quelle specie di malizia, di cui è macchiata l' opera stessa intorno alla quale si aggira, e per conseguenza deve tutte esprimerle in confessione. Diffatti chi desidera

d'aver commercio con donna altrui, sebbene non la consideri fuorchè qual donna semplicemente, tuttavia è reo di adulterio ; così lo è chi della medesima turpe azione si diletta. E certamente così deve essere le cosa; poichè la Dilettazione essendo il compiacimento di un atto prende per conseguenza la malizia dell'atto. Quanto dunque più turpe sarà quest'atto, tanto più peccaminosa sarà la Dilettazione : e se l'atto si attraversa a più virtù, allora la Dilettazione per sè medesima egualmente si compiace della violazione di più virtù. Scrive perciò S. Tommaso 1, 2, q. 74, a. 8, ad 4. « *Delectatio, quae habet actum exteriorem pro objecto non potest esse absque complacentia exterioris actus, secundum se, etiamsi non statuatur implendum.* »

So, che alcuni Teologi insegnano al contrario, e che mentre sostengono, che il desiderio pravo contrae tutte le specie di turpezza, ch' esistono nell' oggetto illecitamente desiderato ; opinano poi, che ciò non avviene nella Dilettazione morosa. Ma come può mai essere così la cosa ? Qual differenza mai passa tra il desiderio e la Dilettazione ? Se il desiderio è un atto della volontà, la stessa volontà concorre nella Dilettazione. Se col primo l' uomo non si contenta di dilettersi del pensiero, ma spinge più oltre il suo affetto a desiderare di effettuare l' azione, sì nel desiderio, che nella Dilettazione è sempre eguale l' oggetto, e quindi coll' uno e coll' altra sono sempre più o meno macchiate le virtù, cui l' azione turpe si oppone. Dunque è insussistente la contraria dottrina.

Conchiudo pertanto, che siccome chi ha commesso un adulterio, un incesto, un sacrilegio non ispiega bastantemente il suo peccato col dire *ho peccato con una donna*, ma deve esprimere le circostanze di tal donna se maritata, se consanguinea, se a Dio con voto consecrata ; così il nostro giovane è tenuto a spiegare l' oggetto delle disonestè sue compiacenzè.

BENEDETTO XIV.

C A S O 3.º

Un giovane che ha contratto gli sponsali con una donzella, si diletta morosamente degli atti maritali, ch' è per avere colla sposa sua, celebrato ch' abbia il matrimonio, ed un vedovo si diletta di quelli

ch' esercitò colla defunta sua moglie. Cercasi se ambedue peccino mortalmente ?

Peccano mortalmente, perchè l' oggetto della Dilettazione qualunque sia stato al vedovo, e sia per essere al giovane lecito ed onesto, ora però ed all' uno ed all' altro è illecito, e quindi non può essere lecita la Dilettazione. Si guardino pertanto i vedovi e gli sposi dal pensare deliberatamente, e dilettarsi nell'immaginazione dell'atto maritale, dei baci, degli amplessi, ecc., e di permettere a sè medesimi quelle commozioni libidinose di corpo, o dell' appetito sensitivo, che ordinariamente e naturalmente ne seguono, perchè in tali cose peccano gravemente. E' vero, che non v' ha peccato, od il peccato è soltanto veniale se il compiacimento consiste nell' approvazione di un atto maritale passato o futuro come lecito onesto e giusto, nè passa il pensier della mente, nè si contempla l' oggetto come presente, nè si trae da esso veruna Dilettazione sensibile; ma è vero altresì, che in pratica v' ha un grandissimo pericolo di passare da un razionale compiacimento ad una Dilettazione sensuale, e di lordarsi per conseguenza di mortal colpa.

SCARPAZZA.

C A S O 4.º

Damiano sentendo in sè medesimo la Dilettazione di cosa illecita, non si cura di scacciarla, nè vi acconsente, nè dissente, ma si porta negativamente. Cercasi se sia reo di grave colpa ?

La Dilettazione morosa in un pensiero di cosa illecita può accadere in più modi. 1. Senza avvertenza, e senza consenso della ragione e della volontà, p. e., se alcun si diletta di cosa turpe senza avvertirvi, ed in tal caso non essendovi volontà deliberata non vi è peccato, siccome non pecca chi avvertendovi, ad essa resiste, e da sè la scaccia. 2. Quando alcuno comanda deliberatamente, od eccita in sè stesso il pravo pensiero e l' illecito movimento, ed allora la Dilettazione per consenso di tutti i Teologi è peccaminosa. 3. Se non eccitando nè comandando, ma semplicemente avvertendo alla Dilettazione o indirettamente o direttamente o interpretativamente acconsente, ed in tal caso v' è peccato, perchè è una vera e volon-

taria Dilettazione morosa. 4. Se, finalmente, avvertendo nè v' acconsente, nè dissente, ma si porta negativamente, ed in questa circostanza se l'oggetto è mortalmente peccaminoso v' ha colpa mortale, perchè chi avverte a tale movimento o Dilettazione e non vi resiste nè la discaccia, questi acconsente indirettamente ed interpretativamente. Così S. Tommaso *q. 15, de Verit., art. 4, ad 10*, ove scrive: « *Antequam ratio Delectationem perpendat, vel nocumentum ipsius, non habet (la volontà) interpretaticum consensum, etiamsi non resistat. Sed quando jam perpendit ratio de Delectatione insurgente, et de nocumento consequente, etc., nisi expresse resistat, videtur consentire.* »

Pecca dunque Damiano mortalmente se la Dilettazione, che da sé non discaccia, ha per oggetto cosa gravemente illecita. E chi può dubitarne? Pel consenso indiretto ed interpretativo basta, che chi si diletta possa ripugnare e debba farlo. Che possa Damiano ripugnare non v' ha dubbio, poichè vi avverte: che poi sia tenuto a farlo, egli è chiaro da ciò, che la Dilettazione essendo mortalmente illecita, alletta l'animo, la mente ed il cuore, per cui ne deriva, che diletandosi l'appetito inferiore prende parte del piacere insieme con esso la volontà, quando positivamente non vi resista e ripugni. Dunque Damiano indirettamente ed interpretativamente acconsente alle sue Dilettazioni. Sentiamo nuovamente S. Tommaso *1, 2, q. 74, a. 6.* « *Deficit (ratio) in directione passionum interiorum dupliciter. Uno modo quando imperat illicitas passiones; sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae vel concupiscentiae. Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum: sicut cum aliquis, postquam deliberavit, quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum Delectationis morosae esse in ratione.* » Che se poi vi fosse il pericolo di un espresso e positivo consenso, allora assai più è gravissimamente peccaminoso il non resistervi, ed il contenersi negativamente, perchè è troppo chiaro il consenso indiretto ed interpretativo.

S. TOMMASO.

C A S O 5.°

Eusebio spesse fiate desidera del male anche grave al suo prossimo, e se ne compiace e non ha veruno scrupolo, perchè ha per oggetto il di lui maggior bene. Cercasi se peccchi, e quando tali desiderii e compiacenze siano senza colpa ?

S. Tommaso 2, 2, q. 76, a. 4 insegna, che « se alcuno desidera » il male altrui, in quanto è male, volendolo, o desiderandolo come » tale, è cosa affatto illecita . . . Ma se poi alcuno vuole o desidera il » male altrui sotto ragion di bene, ciò è lecito, perchè la principale » intenzione non è diretta nè ordinata al male, ma bensì al bene. » Per ispiegare poi questa dottrina il santo Dottore porta un esempio, ed è il desiderio che ha una persona, che un peccatore venga assalito da qualche infermità, affinchè o egli divenga migliore, od almeno cessi di nuocere agli altri, nel qual caso il desiderio non è peccaminoso. Da ciò pertanto si raccoglie, doversi tenere per regola generale essere leciti tali desiderii e tali compiacenze ogni volta che il bene pel quale si desidera il male proprio ad altrui è maggiore, e più eccellente del bene di cui viene privato o la propria persona, od il prossimo, ed illeciti sempre quando il bene è minore ed inferiore. Quindi è lecito desiderare l' esilio ad un perturbatore della pubblica quiete, la povertà o la malattia ad un peccatore ostinato, affinchè cessi dal peccare, essendo il bene, cui tendono i desiderii e le compiacenze, maggiore assai del bene che toglie il danno desiderato. Per lo contrario non è lecito desiderare la morte per evitare la povertà, le calunnie e le persecuzioni, essendo la morte maggiore di tutti questi mali. Da ciò si deduce la risposta, che deve darsi nel caso di Eusebio.

S. TOMMASO.

C A S O 6.°

Una madre, che ama teneramente le sue figliuole, desidera loro di cuore la morte, perchè non possono trovar partito, onde maritarsi per la loro deformità, inopia, ecc. Altra donna augura a sè medesima la morte, quando è vessata, o maltrattata da suo marito. Cercasi se ambedue queste donne sieno esenti da colpa ?

Sono ree di peccato, e ciò si conosce a pien meriggio applicando la regola stabilita nel Caso precedente. Il male, che vuole evitare la madre alle sue figlie, e quello che vuole allontanare la donna da sè medesima è certamente minore della morte. Queste due donne adunque devono essere sgridate dai confessori, come ree di peccato mortale, quando non le scusi l'inavvertenza, od il subitaneo moto, nel qual caso la colpa potrebbe essere veniale.

BENEDETTO XIV.

C A S O 7.°

Una donzella gravida d'illecito commercio desidera a sè stessa la morte per isfuggire l'imminente gravissima infamia di sua persona, e di sua onorata famiglia, e qualche altro gravissimo danno. È dessa rea di peccato ?

Se si tratta della fuga d'un male gravissimo, e di un desiderio inefficace, nè assoluto, nè figlio dell'impazienza dell'ira, e della disperazione, ma piuttosto del giusto rincrescimento dell'imminente disastro gravissimo congiunto colla dovuta rassegnazione alla divina volontà, mi pare, che il desiderare a sè la morte non sia illecito, e per conseguenza se il desiderio della nostra donzella ha tutte queste condizioni, opino, che non pecchi almen mortalmente. Abbiamo degli esempi nella divina Scrittura, coi quali si può appoggiare questa dottrina. Mosè (num. 12) stanco della pervicacia ed incostanza degli Ehrei, chiese al Signore la morte: « *Obsecro ut interficias me, et inveniam gratiam in oculis tuis, ne tantis malis officiar.* » Elia parimenti vessato da Gezabele chiese di morire 3 Reg. 19. « *Petivit animae suae, ut moreretur, et ait; sufficit mihi, Domine, tolle animam meam.* » Matatia alla vista della desolazione della sua gente 1 Machab. 2, dopo aver deplorato amaramente sì grave sciagura, disse: « *Quo ergo nobis adhuc vivere?* » E Giuda di lui figliuolo, cap. 3, disse: « *Melius est nobis mori in bello, quam videre mala gentis nostrae.* » Anzi lo Spirito Santo nell'Ecclesiastico cap. 30, v. 17. ha definito: « *Melior est mors, quam vita amara.* » Se dunque è miglior cosa la morte della vita amara, nè è peccato il desiderare colla dovuta rassegnazione ciò ch'è migliore, nè quindi peccarono Mosè,

Elia, Matatia e Giuda, perchè nelle addotte circostanze avrà a peccare la nostra donzella ?

Ma si dirà, che siccome non è lecito darsi la morte per isfuggire qualsivoglia infamia, così nemmen per qualsivoglia infamia sarà lecito il desiderarla. Si rifletta però, che fra il darsi la morte, ed il desiderarla v' ha grandissima disparità. Il suicidio attuale porta con seco una volontà assoluta ed efficace senza la dipendenza dovuta all' assoluto padrone della vita, ch' è Dio ; ed il desiderio della morte non è figlio di una volontà assoluta, ma bensì di una volontà dipendente dal volere di Dio, la quale ritenendo la morte come male minore in confronto della sciagura, che sovrasta, la desidera per avere il minor male, disposta sempre alle divine ordinazioni. Quindi il suicidio ricusa d' aspettare la morte da Dio, ma il solo desiderio l' attende, e vorrebbe soltanto, che la volontà di Dio l' affrettasse. Il primo dunque è un male gravissimo, nè è lecito per qualsivoglia cagione, ed il secondo può essere lecito, come lo è, a mio parere, nelle riferite circostanze.

BENEDETTO XIV.

C A S O 8.

Un religioso prova spesse volte della dispiacenza del suo stato per le fatiche che soffre nell' adempierne l' obbligazioni, e pegli stimoli della concupiscenza, da cui è vessato. Cercasi se tale dispiacenza sia solamente peccato veniale ?

Se la dispiacenza è congiunta coll' intenzione di non adempiere gli obblighi dello stato suo, egli è evidente, che non pecca solo venialmente, ma mortalmente, perchè tale intenzione è pessima per se medesima, ed opposta agli assunti doveri ed alle promesse, che solennemente ha fatte a Dio. Se poi non ha questa prava intenzione, la sua dispiacenza non è fuorchè peccato veniale, od almeno non ne eccede i limiti. La volontà efficace, ch' egli ha di osservare le fatte promesse a fronte della dispiacenza che sente, fa sì che non vi sia in lui colpa veruna. Se poi la dispiacenza dipende dall' accidia, e dal torpore nel discacciare le tentazioni, cui non vorrebbe esser soggetto per fuggire il combattimento, allora v' ha in lui qualche colpa, e questa non può essere se non veniale. Così S. Tommaso nella 2, 2,

q. 88, art. 6, ove dopo aver provato essere miglior cosa e più meritoria il fare un' opera buona promessa con voto, che fare l' opera stessa senza voto, rispondendo al secondo argomento così scrive: « *Si tamen opus ipsum secundum se condideratum triste et involuntarium redderetur post votum, dum tamen remanet voluntas votum implendi, adhuc est magis meritorium; quia impletio voti est actus religionis, quae est potior virtus, quam abstinentia, cujus actus est jejunare.* » Secondo dunque il santo Dottore non solo è senza peccato la dispiacenza del voto fatto, quando sussiste la volontà di adempierlo, ma è più meritorio il fare un' azione per obbligo di voto, di quello sia il farla altrimenti.

Il Silvio per ispiegare vieppiù la riferita dottrina esamina i varii modi, coi quali può taluno pentirsi del voto a Dio fatto, e quindi decide quando tal dispiacenza sia peccato, e quando non lo sia. Se la persona si pente, dic' egli, di aver fatto il voto in guisa, che non vorrebbe averlo fatto, ma perchè lo ha fatto, perciò lo vuole interamente adempiere; ella non pecca, od al più per accidente pecca solo venialmente; perchè chi ha fatto il voto non è obbligato se non ad adempiere la sua promessa, e perchè siccome non era tenuto a fare il voto innanzi di farlo, così dopo averlo fatto non è tenuto ad aver piacere di averlo fatto, purchè conservi la volontà di adempiere la promessa fatta col voto. Se poi la persona si pente in guisa, che non adempie il voto per aver a cuore il suo adempimento, ma per tema di offendere gravemente il Signore facendo altrimenti, e ciò nullaoostante ritiene una volontà sincera di adempierlo; ella può meritare nell' eseguire l' opera promessa più di un altro, perciocchè il timor del peccato, come offesa di Dio, appartiene alla carità, e può fare quell' azione per effetto di amore verso Dio, e riferirla eziandio al fine della religione. Tale dispiacenza però non è spesse volte senza qualche peccato veniale. Se finalmente la persona si pente in modo che non vorrebbe aver fatto il voto, nè averlo giammai adempiuto, o quantunque non si pente di averlo fin allora adempiuto, non lo vuole però adempiere in avvenire; oppure lo vuole adempiere, e lo adempie pel solo timore della dannazione eterna, o per umano riguardo, o per vergogna, altrimenti non l' adempirebbe; nel primo e

secondo caso viola il voto, e si pente di una cosa, cui è tenuta sotto peccato mortale, e quindi mortalmente pecca; e nel terzo ed ultimo caso pecca per la cattiva disposizione del suo animo, poichè non adempie il voto con un fine santo, e quand' anco non peccasse, tuttavia la sua azione non può essere meritoria, non facendola per oggetto di piacere a Dio.

BENEDETTO XIV.

C A S O 9.°

Un mercadante si rattrista; perchè altri della sua professione hanno un grandissimo spaccio di merci, mentr'egli vende assai poco. Cercasi se peccchi, e quale peccato commetta?

S. Tommaso nella 2, 2, q. 36, a. 2, parlando di tale dispiacenza insegna, ch' essa non è peccato, oppure peccato leggiero soltanto 1. quando la persona si duole del ben del suo prossimo, perchè teme prudentemente che sia per abusarne con offesa di Dio, e con altrui pregiudizio, sicchè prescindendo da tal motivo non avrebbe verun dispiacere; 2. quando si duole non già, perchè il prossimo abbia quel bene, ma perchè essa n' è priva, mentre quel bene stesso l' è necessario, sicchè non brama di vedere il prossimo spogliato di quel bene, ma desidera di averlo essa pure, e si crucia di esserne priva. In ambedue questi casi non v' ha peccato, e può essere peccato veniale nel secondo caso allora che la tristezza non è moderata, e che si desidera il bene in aumento di ciò che si possiede. Che se per qualche fine gravemente cattivo si rattrista, oppure con affetto e desiderio del grave danno di chi lo possiede, allora la dispiacenza è peccato mortale.

Ciò posto dico, che il nostro mercadante non pecca almen mortalmente, perchè d' ordinario tale dispiacenza non è del bene e del guadagno del prossimo (mentre, se ciò fosse, il peccato sarebbe mortale, essendo contro la carità e con affetto al grave danno del prossimo); ma è bensì per la mancanza del lucro, di cui abbisogna pel mantenimento di sua famiglia, o pel miglioramento dei suoi interessi. Tali affetti però, come notano comunemente gli Autori, sono assai pericolosi, perchè facilmente inducono quelle persone, che non

istanno in guardia, a procurare con modi illeciti, p. e., con detrazioni, con iscreditare le merci, con tirare a sè i compratori, ec., a far sì, che si scemi il bene del prossimo, il quale studio è senza dubbio gravemente peccaminoso.

BENEDETTO XIV.

C A S O 10.º

Giacinto si rattrista sentendo, che un uomo vizioso è per avere una pingue eredità, della quale sa con fondamento essere egli per abusarne come fece del suo patrimonio, e si rattrista pure tutte le volte che vede i cattivi prosperati. Giudica rettamente il confessore che non ascrive giammai a peccato tali dispiacenze?

Giudica rettamente tutte le volte che ha una morale certezza, che il rinascimento di Giacinto deriva dal timore che ha con fondamento del male, che ne deriva all'uomo vizioso, o ad altri dalle prosperità, quando però rimanga, ciò nullostante, osservato il precetto di carità. È per questo, ch' Ester e Mardocheo potevano rattristarsi del favore che godeva Amanno presso Assuero, poichè temevano fondatamente per questo favore della rovina propria e di tutti gli Ebrei. In tal caso Giacinto non riguarda l'altrui vantaggio, ma il male, che dai vantaggi ne deriva, ed il bene che dall'altrui male ne deriva. Essendo pertanto maggiore il bene, che ne deriva dal male, giudica rettamente il confessore se non ascrive a peccato le dispiacenze, che sente Giacinto. Quindi è che scrisse S. Gregorio nei suoi *Morali*, cap. 6: « *Evenire plerumque solet, ut non amissa charitate, et inimici nos ruina laetificet, et rursus ejus gloria sine invidiae culpa contristet: cum et ruente eo, quosdam bene erigi credimus, et proficiente illo, plerosque injuste opprimi formidamus.* »

Ma soggiunge il santo Pontefice: « *Ad haec servanda valde est necessarium subtilissimae discretionis examen, ne cum odia nostra exequimur, fallamur sub specie utilitatis alienae.* Può dunque la tristezza di Giacinto essere peccaminosa, ed è facile, che sia, se nasce più da un amor di se stesso, che degli altri, e comunque passi i confini entro cui la tristezza dell'altrui bene è peccato. Nessuno può rimanere indifferente all'abuso, che fa l'empio delle sue prosperità, e

nessuno può ad esso desiderarne delle maggiori, vedendo i mali, che da queste avvengono; ma se la tristezza di Giacinto s' inoltrasse a tacciare quella Provvidenza, che tutto regola e governa, chi lo potrebbe scusar da grave peccato? « Sappiamo per fede, dice S. Tommaso, 2, 2, q. 36, a. 4. al 2, che tali beni per divina ordinazione si danno agl' indegni, o per la loro correzione, o per la loro dannazione; che questi non sono veri beni in paragone dei beni futuri, che sono riservati soltanto ai buoni. Una tale tristezza viene proibita dalla Scrittura sacra nel salmo 39: » « *Noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.* » Dunque in tale ipotesi il confessore non si regola rettamente con Giacinto, ma deve giudicarlo reo di peccato.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 11.°

Gervasio e Protasio fratelli, il primo d' indole mite e piacevole si rattrista dell' altrui bene tanto spirituale che temporale non già perchè l' abbiano gli altri, ma perchè esso n' è privo; l' altro arrogante e superbo si rattrista parimenti dell' altrui bene, perchè non vorrebbe chi l' uguagliasse e nelle ricchezze e nel sapere. Sono ambedue senza peccato?

Gervasio è esente da colpa, perchè la tristezza che ha di non aver il bene, che vede negli altri, non è che un desiderio di averne egli pure senza che ne siano privi gli altri. « *Potest aliquis, dice S. Tommaso, 2, 2, q. 36, a. 2, tristari de bono alterius, non ex eo, quod ipse habeat bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud, quod ipse habet. Et hoc proprie est zelus. Et iste zelus, si sit circa bona honesta, laudabilis est, secundum illud 1 Cor. 14: « Aemulamini spiritualia.* » Tale dispiacere potrebbe essere in Gervasio anche una santa emulazione, per cui vuole arrivare alla perfezione di virtù, che venera negli altri, ed il suo desiderio allora è virtuoso. È vero che tuttociò potrà aver luogo relativamente ai beni spirituali, ma è facile il conoscere, che può egualmente ammettersi pei beni inferiori ossia temporali. La sanità, la pace, la comodità, le ricchezze necessarie per la vita sono parimenti beni, e che male è mai il desiderarle sen-

za toglierle agli altri? Che male è il rattristarsi per esserne privi? Quando non vi sia eccesso nella tristezza, e nel desiderio, non saprei come si potesse giudicare Gervasio reo di peccato.

La tristezza poi di Protasio deriva da principii diversi, e quindi non è senza peccato. Si duole del bene del prossimo, che vorrebbe egli avere, e nel volerlo avere lo esclude dagli altri, desiderando di non avere un suo pari. Mostra egli dunque superbia, ch'è il suo carattere, ed anche invidia, la quale egualmente che la superbia è peccato capitale. Manca egli alla carità, con cui dobbiamo amare gli altri come noi stessi, e non dobbiamo desiderar loro la privazione dei beni, siccome non la desideriamo a noi medesimi. Potrebbe darsi tuttavia che il peccato di Protasio non fosse mortale, e ciò sarebbe allora che procedesse da un moto primo dell'immaginazione, o fosse meschino il bene, nel quale volesse la superiorità, come sarebbe il dispiacere di essere stato vinto in un giuoco, in una corsa, ec., o l'atto del suo dispiacere fosse imperfetto. Parlando dell'invidia si determinerà anche meglio, quando un tale dispiacere arriva a colpa grave.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

D I M I S S O R I E



Nel solo sommo Pontefice la pienissima potestà si ritrova di rilasciare indistintamente ai cristiani tutti le lettere Dimissoriali per essere ammessi alla sacra ordinazione, o generali per tutti gli ordini, o particolari per uno soltanto determinato, dirigendole a qualunque dei Vescovi del mondo cattolico.

La voce Dimissoria presso gli antichi si prendeva in un senso diverso da quello di oggi. Essendo come si è detto, i chierici, per mezzo dell'ordinazione addetti al servizio di una data chiesa non si potevano da questa discioglierne senza il consenso del Vescovo. Quindi è che chiunque bramava al servizio passare di una chiesa diversa chiedeva al Vescovo la Dimissione perpetua. Se esso acconsentiva,

spedivasi la lettera, nella quale indicavasi che il supplicante era disciolto dal vincolo, per assoggettarsi ad altro ordinario, in cui veniva trasferito un intero dominio su di quell'individuo. Ora questa lettera dicevasi *Dimissoria* dal verbo *dimittere*.

Non meno per diritto ordinario ai Vescovi istessi, quando si trovino legittimamente impediti, è lecito concederle ai sudditi proprii, o tali sieno per ragione di origine o tali addivenuti per motivo di domicilio o di beneficio, o di triennale familiarità. Il chericò costituito in *minoribus* dal Vescovo, nella di cui diocesi ha avuto l'origine, ed ha acquistato il domicilio, può essere promosso agli altri ordini da quel Vescovo, nella cui diocesi ha conseguito il beneficio, purchè abbia dal primo la testimoniale « *de vita et moribus*. »

In tempo di Sede vacante anche nel Capitolo cattedrale per speciale indulto apostolico, avanti l'elezione del Vicario capitolare, e quindi nel medesimo una facoltà simile si trova, colla distinzione però che « *infra annum a die vacationis*, » accordar la può solamente a coloro, che per titolo di beneficio già conseguito o da conseguirsi per diritto o per nomina, astretti sono al ricevimento degli ordini, non così agli altri privi di detto titolo fintanto che non è l'anno intieramente completo, *Trident. et S. Congregat.* Possono bensì entro il decorso di esso spedir quelle lettere che già nominate fur ono dal Vescovo defunto, perciocchè le concessioni graziose dur evoli sono fintanto che non sono revocate o dal concedente, o dal di lui successore, « *Cap. Gratiose de Rescriptis in 6 : Quia Sedes ipsa non moritur, gratia durabit perpetuo, nisi a successore fuerit revocata.* »

Che se ai vicarii capitolari è un tal privilegio concesso fino al giorno della conferma del nuovo Vescovo, non è al vicario generale accordate, menò che nella circostanza o di averne avuta dall'ordinario medesimo una special commissione, o della di lui assenza dalla diocesi in parte remota, che tale si giudica la distanza di 20 miglia italiane dai di lui confini, « *Cap. Cum nullus 3 de temp. ordinat.* » Né meno gli abati regolari possono di questo godere in ordine ai loro sudditi secolari, ancorchè abbiano un territorio separato, ed intieramente disgiunto da qualunque diocesi, con il clero e col popolo, su del quale esercitano *pleno jure* la giurisdizione quasi episcopale, es-

sendo ciò che riguarda l'ordinazione, assoluto diritto del Vescovo più vicino. Benedetto XIV *de Synod. dioeces.*, lib. 2, cap. 11, 12, 14, 15.

Avendo fin qui notato in chi risieda la potestà di spedire le lettere dimissoriali, è di mestieri adesso osservare con quali cautele debbansi dai Vescovi rilasciarle. I Padri del Tridentino dopo aver dimostrato il vivo loro desiderio, che gli ordinarii, quando non sieno impediti da qualche grave infermità, di per sè stessi conferiscano ai proprii sudditi gli ordini: « *Episcopi per semetipsos ordines conferant:* » soggiungono che nel caso d'impotenza non trascurino di sperimentare, e di accuratamente esaminare gli ordinandi prima che ad altro Vescovo sieno da loro diretti. « *Quod si aegritudine fuerint impediti, subditos suos non aliter quam probatos et examinatos ad alium Episcopum ordinandos dimittant.* » Sess. 23 *de Reform.*, c. 3. Due cose quivi il Concilio prende particolarmente di mira: la proibità del costume, e la dottrina opportuna.

Egli è adunque d'uopo che il Vescovo innanzi che rilasci le Dimissorie si assicuri dell'integrità dei costumi dei proprii sudditi; imperocchè come dice il Concilio Lateranense IV. « *Satius maxime in ordinatione sacerdotum paucos bonos, quam multos malos habere ministros; quia si caecus caecum duxerit, ambo in foveam dilabuntur.* » Can. 27. Sono queste parole di Innocenzo III. Di quale importanza sia tale indagine, agevolmente rilevasi quando agli antichi Canoni si rivolgano per un istante gli sguardi. Essi qualunque delitto grave, eziandio occultamente commesso dopo l'innocenza battesimale, lo giudicavano come impedimento insormontabile per essere promossi alla sacra ordinazione. « *Si adversus fidelem, dice il Can. 60, che chiamasi dagli Apostoli, aliqua accusatio intendatur, vel fornicationis, vel adulterii, vel alicujus alias prohibitas actionis, et convictus fuerit, ad clerum ne provehatur.* » Il Niceno I deponava tutti i preti ed i chericci, che essendo caduti dopo il battesimo, si erano avanzati a ricevere gli ordini: Canone 9: il Concilio di Elvira definì nella stessa guisa nel Canone 30; al quale uniformasi il 19 del Sinodo IV di Tolosa. Anzi tanto in Oriente che in Occidente esclusi venivano eziandio quelli che fatto avevano la pubblica penitenza per volontà loro, e non per de-

merito, mercecchè questa supponeva il delitto. « *Ex poenitentibus*, dice il Concilio Cartaginese, *quamvis sit bonus clericus non ordinatur.* » Can. 68. Vedasi l'Epistola 1 di Siricio, cap. 14.

Che se nel decimo secolo si mitigò alquanto un sì austero rigore, alla sacra ordinazione ammettendosi eziandio coloro che stati erano penitenti notorii, fu semplicemente per singolar dispensa, e non per abolizione dell'impedimento ecclesiastico, che non prima del secolo decimo sesto, per le urgenti pubbliche necessità della Chiesa, e non mai per le private querele, tolto fu dal Sinodo Tridentino. A questo nulla ostante restò sempre a cuore, che quelli i quali ascrivere si volessero fra gl' incliti di Sione, rendessero prima a Dio, la più rigorosa soddisfazione pei peccati passati, e dessero al mondo saggi di nuova vita di costumi; *Sess. 24, cap. 6.* Tanto è lungi dal vero esser lecito nella urgente necessità di provvedere alle chiese colla sacrilega promozione di chierici indegni. Onde scrisse Gelasio I: « *Convenientia Ecclesiae ministeria reparanda sunt non in convenientibus meritis ingerenda... ne per occasionem supplendae penuriae clericalis, vitia potius divinis actibus intulisse, non legitimae familiae Domini putemur procurasse compendia.* » Imperciocchè, siccome dice S. Leone scrivendo ai Vescovi Africani, e riprendendo la loro facilità di ordinare gl' indegni: « *Non est hoc consulere populis, sed nocere, nec praestare regimen, sed augere discrimen. Integritas enim praesidentium salus est subditorum.* »

Che se prima di ammettere i chierici alla sacra ordinazione richiedonsi le indagini più scrupolose perciò che riguarda la probità della vita, non meno ve ne abbisognano rispetto a quella dottrina, che non deve essere necessariamente disgiunta dai ministri del Santuario. Non sono essi i giudici assoluti nel popolo? « *Si difficile et ambiguum apud te iudicium esse perspexeris... venies ad sacerdotes levitici generis,* » Deuteron., cap. 17, v. 8. Nei chierici dunque è necessaria la scienza come chiaramente raccogliasi dai Concilii, dalla tradizione dei Padri, e finalmente dagli uffizii medesimi che loro si attribuiscono dalle Scritture, di pastori di popoli, di giudici delle anime, di medici, di osservatori, di luogotenenti finalmente di Gesù Cristo. Così il Concilio Toletano IV riportato da Graziano, al cap. 36;

il Concilio II di Chalons; quello di Aquisgrana, al canone 20; finalmente, il Tridentino, *sess.* 23.

Accresce a tutto questo vigore la stessa legge canonica, la quale altamente prescrive non potersi all'ordinazione promuovere gli illitterati, dichiarandoli irregolari, e sui quali luogo non ha la pontificia dispensa: « *Nemo, dice Gelasio Papa, presso Graziano, dist. 36, cap. 1, illiteratos ad clericatus ordinem promovere praesumat, quia literis carens sacris non potest aptus esse officiis.* » Niuno resta da questa escluso. Tutti i sacerdoti generalmente considerati nella loro ordinazione ascoltano dal Vescovo consacrante le stesse parole: « *Sacerdotem oportet offerre benedicere, praesesse sit doctrina vestra populo Dei spiritualis medicina; Pontificale Rom.*

Ma lasciando quivi di parlare più oltre di questa materia, passiamo ad alcuni pratici casi.

C A S O 1.°

Pomponio, accolito, ottenne dalla Curia Romana un Rescritto, con cui gli fu data la facoltà di ricevere da qualunque Vescovo gli ordini sacri. Può venire canonicamente iniziato nei sacri ordini in forza di quel rescritto, senza prima ottenere le lettere Dimissorie del proprio Vescovo; ed incorre forse nella sospensione se riceve gli ordini senza avernele ottenute?

È certo che col Rescritto può ricevere gli ordini sacri senza le commendatizie pel proprio Vescovo; ma è necessario che da lui riceva le testimonianze di probità dei suoi costumi; altrimenti incorrerebbe nella sospensione cui sono soggetti tutti quelli, i quali ricevono gli ordini senza dimissorie. Così espressamente stabilì il Concilio Tridentino: « *Unusquisque autem a proprio Episcopo ordinetur. Quod si quis ab alio promoveri petat, nullatenus id ei etiam cujusvis generalis aut specialis rescripti, vel privilegii praetextu, etiam statutis temporibus permittatur, nisi ejus probitas, ac mores ordinarii sui testimonio comprobentur. Si secus fiat, ordinans a collatione ordinum per annum, et ordinatus a susceptorum ordinum executione, quamdiu proprio ordinario videbitur expedire, sit suspensus;* » *Concil. Trid., sess. 23, c. 8 de Reform.*

PONTAS,

CASO 2.^o

Silvestro tonsurato, essendo per morire il Vescovo suo, lo fece pregare a rilasciar le Dimissorie per essere quanto prima ordinato da altro Vescovo. Il prelado alla presenza del suo vicario acconsenti alle ricerche di Silvestro, ma non potè sottoscrivere il foglio, avendo quasi nel momento cessato di vivere. Cercasi : 1. Cosa siano le Dimissorie, e di quante sorta ? 2. Chi possa accordare le Dimissorie ? 3. Se le Dimissorie accordate coi soliti termini *ad omnes ordines* bastino per ricevere eziandio gli ordini sacri ? 4. Se le Dimissorie devono essere necessariamente in iscritto ? 5. Che debba dirsi intorno a Silvestro ?

Al 1. Dimissorie si dicono quelle lettere che vengono accordate da un superiore ecclesiastico, avente giurisdizione vescovile o quasi vescovile. Le Dimissorie si dividono in tre classi, altre si dicono generali e danno la facoltà di ricevere tutti gli ordini, altre meno generali, ed accordano al chierico o di ricevere un dato ordine da qualunque Vescovo, o tutti gli ordini da un determinato Vescovo.

Al 2. Le Dimissorie possono venir accordate 1. dal sommo Pontefice a tutti i chierici ; 2. dai Vescovi ai chierici secolari soggetti alla loro giurisdizione ; 3. dai vicarii capitolari dopo un anno, che la sede vescovile è vacante, ed anche entro l'anno a quei chierici, i quali per beneficio ecclesiastico, o ricevuto, o da riceversi sono obbligati a ricevere qualche ordine ; 4. dai prelati inferiori, che hanno però un territorio separato con piena giurisdizione sì nel clero, che nel popolo senza veruna dipendenza dal Vescovo con privilegio apostolico di accordare tali Dimissorie *a quocumque*, altrimenti non possono darle se non pel Vescovo più vicino ; 5. finalmente dai superiori degli ordini regolari ai loro sudditi, dirette però al Vescovo diocesano, ed a qualunque Vescovo nel solo caso, che il Vescovo diocesano non si trovi alla sua sede, oppure non sia per tenere la sacra ordinazione, il che devono esprimere nelle stesse loro lettere per non incorrere le pene stabilite dalle leggi canoniche, come ha deciso la sacra Congregazione del Concilio nel giorno 15 marzo 1569.

Al 3. Il Monacelli nel suo *Formulario Legale-Pratico, tom. 1, tit. 4, form. 5*, nota saggiamente, che nelle lettere dimissoriali devono essere espressi gli ordini, pei quali vengono al chierico concesse. Quindi riprova la formula assoluta *ad omnes ordines*, e citando il *de Franch cont. par. 1, num. 272*, insegna, che qualora fossero così assolute, non si dovrebbe intendere, che fossero rilasciate anche pegli ordini sacri: « *Quando conceditur Dimissoria pro ordinibus sacris, debent hi necessario exprimi: nam si concederetur absolute ad omnes ordines adhuc non venirent sacri.* » Nè mi pare, che quest' opinione sia priva di fondamento. Quando il Vescovo concede le Dimissorie pegli ordini tutti anche sacri è necessario, che assicuri il Vescovo ordinante, che il chierico è provveduto di titolo, oppure lo avverta, che non ha alcun titolo, commettendogli perciò di esaminare lo stesso titolo, ed ammetterlo nel caso sia sufficiente. Ne deriva dunque, che necessariamente deve indicare l'ordine del suddiaconato. Fatta una tale omissione, ne nasce, che la clausula *omnes ordines* deve intendersi pei soli ordini minori.

Al 4. Se poi le Dimissorie debbano essere in iscritto, oppure basti l'assenso dell'ordinario, vi sono dei Canonisti, che difendono la nullità di esse, quando non v'è la scrittura, ed altri che sostengono la loro validità, benchè non siano in iscritto, cosicchè nel caso un chierico provi per via di testimoni la concessione fatta dal suo ordinario, possa questi essere lecitamente promosso da altro Vescovo. Il Passerino in *cap. Cum nullus de temp. ordin. n. 154*, concilia ambedue le dette opinioni, dicendo non essere necessaria la scrittura, quando il Vescovo, che deve ordinare, riceve personalmente dall'ordinario l'assenso, perchè gli consta dalla di lui viva voce la dimissione accordata; essere poi necessaria la scrittura quando il Vescovo è assente.

Al 5. Per rispondere finalmente al quesito, che debba essere di Silvestro, il quale ebbe l'assenso del defunto suo Vescovo di poter essere promosso da altro Vescovo, e che non ebbe le lettere dimissoriali sottoscritte, è necessario premettere due cose, che le Dimissorie non finiscono colla morte del concedente, e che il vicario generale può di speciale mandato sottoscrivere le Dimissorie. La prima

viene ammessa da tutti i Canonisti concordemente, come può vedersi presso il Maschat., *lib. 1, tit. 11, §. 1, num 7*, e la seconda consta dal *cap. 3, de tempor ordin., in 6*. Ora se il Vescovo prestando il suo assenso alle istanze di Silvestro ha commesso al suo vicario generale, che v'era presente, di firmare la carta, ovvero determinatamente deciso di favorire il chierico, gli ha commesso di far estendere la scrittura, che potendo l'avrebbe egli stesso sottoscritta; Silvestro in questo caso ha ottenute le lettere dimissoriali, che, sottoscritte dal vicario generale, possono con sicura coscienza venirgli spedite, e con esse, non ostante la morte del suo Vescovo, può essere promosso agli ordini, pei quali il Vescovo moriente prestò il suo assenso. Se poi il Vescovo non diede quest'assenso determinato, nè commise al vicario la spedizione e sottoscrizione delle lettere, ma soltanto aderì alle ricerche di Silvestro promettendo di favorirlo, in questa ipotesi non può Silvestro essere promosso agli ordini nè minori nè sacri, quando dalla sede Apostolica non impetri le Dimissorie, o dal vicario capitolare della sua Chiesa dopo un anno dalla morte del Vescovo, oppure dal nuovo Vescovo. La ragione si è, che le Dimissorie, come dicono i Canonisti, sono atti di grazia, e si ricerca non la semplice promessa del Vescovo di concederle in avvenire, ma il loro assenso per modo, che si dicano effettivamente concesse. Se finalmente il Vescovo avesse realmente concesse le Dimissorie senza accordare al vicario generale il mandato speciale di sottoscriverle, può in questo caso spedirle entro l'anno il vicario capitolare, quando ciò gli consti senza equivoco, come ha deciso la sacra Congregazione nel dì 24 aprile 1800.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Un Vescovo, troppo amante della sua quiete, concede a tutti i suoi chierici le Dimissorie, affinchè possano essere esaminati ed ordinati da qualunque Vescovo entro un determinato tempo. Cercasi 1. Se questo Vescovo possa lecitamente concedere tali Dimissorie senza alcun ragionevole motivo? 2. Se possa limitare il tempo, entro cui i chierici abbiano ad essere promossi, sicchè non venendo ordinati abbiano d'uopo di nuove lettere dimissoriali?

Al 1. Il Concilio di Trento nella *sess. 23, cap. 3, de Reform.*, prescrive che i Vescovi abbiano ad ordinare per se medesimi i loro chierici, nè vuole che li rimettano ad altri Vescovi, se non nel caso che infermi essendo non li potessero ordinare: « *Episcopi per semet ipsos ordines conferant. Quod si aegritudine fuerint impediti, subditos suos aliter, quam jam probatos, et examinatos ad alium Episcopum ordinandos dimittant.* » Non può dunque un Vescovo, senza ragionevole causa, concedere le Dimissorie ai suoi chierici. Anzi questa causa, secondo il Monacelli, *Formul., tom. 1, tit. 4, form. 5, num. 1*, deve essere espressa nelle stesse lettere, quantunque in alcune provincie venga taciuta per consuetudine già da gran tempo introdotta, come avverte il Barbosa, in *Collect. DD. in Conc. Trid., l. 1.*

Al 2. Rispondo affermativamente. Infatti se il Vescovo può rivo- care le Dimissorie concesse da se medesimo, o dal suo antecessore, può eziandio limitare il tempo, entro cui il chierico possa essere promosso. Inoltre le Dimissorie fanno testimonianza della vita e dei costumi degli ordinandi. È dunque ragionevole, che siano ristrette ad un certo tempo, entro cui il Vescovo possa essere, sicuro che gli ordinandi non hanno cangiato costumi. Non solo adunque può, ma deve il Vescovo nelle Dimissorie prescrivere il tempo entro il quale possano i chierici essere ordinati.

MONS. CALCAGNO.

DISCEPOLI



Discepoli quelli si chiamano, i quali sono soggetti alla direzione di alcuni maestri o pedagoghi.

Peccano adunque gravemente i Discepoli: 1. Se non rispettano ed onorano i loro maestri e superiori. 2. Se non gli obbediscono nelle cose che appartengono agli studii ed alla informazion dei costumi. 3. Se non fuggono la compagnia dei malvagi che loro viene vietata, secondo il dire dei Proverbi 14, 4. « *Qui eum sapientibus graditur, sapiens erit: amicus stultorum similis efficietur.* » 4. Se leggono libri proibiti. 5. Se senza giusto motivo non frequentano la scuola. 6. Se

al tempo degli studii si dedicano all'ozio. E mortalmente peccano, se notabilmente gli studii trascurano, poichè operano contro l'obbedienza dovuta ai parenti ed ai precettori in una cosa grave: sì perchè si rendono incapaci a sostenere convenientemente l'uffizio proprio del loro stato: sì perchè la vita oziosa è fonte ed origine di molti peccati specialmente nei giovani. Per la qual cosa non si devono assolvere se non si sieno preso pensiero di emendare la propria negligenza.

Facilmente con questa teoria si possono sciogliere i pratici casi che venissero proposti.

DISCORDIA



La Discordia vien definita da San Tommaso, 2, 2, *quaest.* 37, *art.* 1. « *Cordium divisio et dissensio voluntatum a bono divino et proximi in quo debent consentire.* » Da questa definizione si raccoglie, che la Discordia non consiste nella contrarietà delle opinioni, ma bensì nella contrarietà della volontà, siccome la concordia non consiste nella unione delle opinioni, ma sibbene nella unione della volontà. I nostri amici adunque che non vanno d'accordo sul punto dei loro studii, ma che conservano tra loro la pace, e la buona armonia, non commettono per verun modo il peccato di Discordia.

Essa di suo genere è peccato mortale, perchè si oppone alla regina delle virtù, qual è la carità; ma perchè il peccato sia grave è necessario che chi dissente, scientemente e volontariamente la faccia nel bene di Dio o nel bene del prossimo, nel quale però sia gravemente obbligato a conformarsi. Così dietro il Gaetano insegna il Cuniliati *tract.* 4, *cap.* 9, §. 1, *num.* 1. Ecco le sue parole: « *Ut discordia sit lethalis, debet tollere concordiam in re graviter debita, in qua debeat esse concordia voluntatum.* » Può anche essere veniale per la parvità della materia, o per inavvertenza. Inoltre se taluno discordasse in un'opera di sola supererogazione, questi non commetterebbe un peccato di Discordia, ma piuttosto un peccato di tepidezza o di

mancanza di divozione, ed anche nessun peccato, qualora avesse un giusto motivo di non acconsentirvi. Finalmente è talvolta lodevole essere discordi, ed è allora che il prossimo ci vorrebbe complici del suo peccato.

DISPARITÀ DI CULTO

Ved. IMPEDIMENTI.

DISPENSA

La Dispensa non è altro che « la rilassazione della comune osservanza della legge rispetto ad una o più persona in qualche caso particolare per giusta cagione, fatta da chi ne ha una legittima potestà. » Da questa definizione si vede che la Dispensa è una cosa diversa dalla mutazione della legge, perchè dispensare non è rivocare nè distruggere; come pure dalla interpretazione, che non è atto di giurisdizione come la Dispensa, ed anche dalla Epicheja, la quale non rilascia la legge, ma eccettua soltanto un caso particolare, perchè nemmeno dello stesso legislatore si presume nella legge compreso. Finalmente è anco distinta dal privilegio, perchè questa è una facoltà permanente conceduta in perpetuo per guisa quasi di legge, e sovente non è nemmeno contro, ma oltre la legge.

Dal che si raccoglie, che la dispensa propriamente detta cade su d'una legge ch'è in vigore, e che obbliga, di cui toglie o rilascia l'obbligazione in un caso, o per una persona particolare: e ch'è atto di giurisdizione; il quale conseguentemente non può farsi se non da chi è fornito d'una legittima potestà, il quale in virtù di essa, considerate tutte le circostanze e motivi dal suddito rappresentati, lo esime dall'obbligo di osservare la legge in quel dato caso, o casi particolari. Questa è l'idea della dispensa.

Vengo ora alle divisioni. E primamente la dispensa altra è par-

ziale ed altra totale. La parziale si è quella, che non toglie se non se una parte della obbligazione : e la totale quella che tutta ne toglie l' obbligazione, sì quanto alla pena e sì ancora quanto alla colpa. Altra poi è tacita ed altra espressa. Tacita quella che coi segni semplicemente, ed espressa quella che si dà e significa colle parole. Egli è però vero, che se i segni sono evidenti deve ancor essa dirsi espressa : perciocchè non altro richiedesi alla Dispensa, se non che facciasì nota la volontà del Legislatore, e poco importa che ciò sia coi segni o colle parole, le quali non sono necessarie o prescritte al valore ed effetto della Dispensa. Ma bensì alla Dispensa è oυνinamente necessaria siffatta espressione della volontà del Legislatore ossia co' segni, ossia colle parole. E quindi affinchè un suddito sia esente dalla obbligazione della legge, non basta la presunzione della volontà del Superiore, cioè ch' egli in questo o quel caso particolare concederebbe la dispensa, se fossergli note le circostanze. No, debb' esserci la dispensa precedentemente, affinchè sciolto possa essere taluno dalla obbligazione della legge : perciocchè il vincolo della legge non si scioglie se non per essa, e sussiste fino a tanto difatto non c' è la dispensa.

Anzi tanto è necessaria la espressione della volontà del Legislatore, che non basta nemmeno il di lui silenzio e taciturnità, quando gli si chiede dalla legge la dispensa, se per sorte non concorressero tali circostanze o accidenti, che dichiarassero a sufficienza apertamente per essa la di lui annuente volontà. Quindi falsa deve riputarsi la sentenza di quei Teologi probabilisti, i quali insegnano assolutamente e indefinitamente, che basta anche la sola taciturnità del Superiore alla verità e validità della dispensa, mossi da quel trito assioma, di cui si abusano : « *Qui tacet consentire videtur* : » Veramente chi tace non dice niente : quando adunque dalle annesse circostanze l' opposto non si raccoglie, chi tace non accorda la Dispensa. Difatti posson esserci mille ragioni, onde taccia senza punto acconsentire. Ricercasi adunque, che manifesti per qualche non equivoca maniera la sua volontà di concedere la Dispensa.

Nella definizione della dispensa detto abbiamo due altre cose, cui dobbiamo in seguito esaminare, cioè : 1. che deve darsi *da chi ne ha*

la podestà; 2. che deve darsi per giusto motivo. Diciamo in adesso intorno alla prima; e diremo poi dopo intorno alla seconda. E già ella è cosa manifesta, che per quello spetta alla legge naturale, questa non può ammettere nei suoi precetti veruna dispensa propriamente detta, siccome niuna propriamente detta mutazione. Ma nelle leggi divine chi può dispensare? Chi nelle umane? Ecco ciò, cui dobbiamo di presente definire. Quindi,

Dico 1, Iddio solo, e niuna podestà umana può dispensare nella legge divina positiva, ossia nelle cose, che sono di diritto divino. La ragione n'è evidente. La divina podestà è certamente superiore a qualsivoglia podestà umana: una podestà inferiore non ha verun potere sopra quelle cose, che spettano ad una podestà superiore: adunque non ha veruna podestà umana il potere di rilasciare una obbligazione imposta dalla podestà divina: ma l'ha Iddio solo, ch'è l'autor della legge. Egli solo può quando e come gli piace dispensare dai suoi precetti. Non v'ha dunque principe, re, o Sovrano, anzi nemmeno prelato inferiore al Sommo Pontefice, che n'abbia questa autorità. Ma l'avrà almeno questa podestà ricevuta da Cristo la Chiesa sua sposa e il di lei capo supremo il Sommo Pontefice? Ecco ciocchè cercano qui i Teologi. Perciò,

Dico 2. Nè alla Chiesa nè al di lei Capo ha concesso il divino Legislatore la facoltà di dispensare in quei precetti, che sono di diritto divino; ma solamente d'interpretarne il senso. La ragione della prima parte pare manifesta. Per attribuire alla Chiesa ed al Sommo Pontefice per concessione divina la podestà di dispensare nelle cose di diritto divino, sarebbe onninamente necessario il produrre qualche testo della divina Scrittura, per cui costasse siffatta concessione da Dio alla Chiesa ed al di lei Capo visibile impartita: il che tanto più è nel caso nostro necessario, quanto, che, essendo la dispensa, per confessione di tutti, nel numero delle cose odiose, siccome quella ch'è una ferita della legge, *vulnus legis*, e quindi non mai da ampliarsi, ma piuttosto da restringersi; quando non ci si presenti un testo di Scrittura, che sia affatto chiaro e pienamente convincente, non possiamo, nè dobbiamo asserire essere stata alla Chiesa, ed al di lei Capo questa facoltà concessuta. Ora questo testo di

Scrittura, per cui di certo costi tal concessione, non è stato per anco ritrovato. Adunque non può nella Chiesa e nel Papa ammettersi questa podestà. Vorran forse dire i difensori della contraria opinione contenersi questa concessione in quelle parole del Vangelo : « *Quodcumque solveris, etc.* » Ma badino bene, che se in quel testo diretto allo scioglimento dei vincoli dei peccati fondar vogliono la concessione della controversa podestà, di cui per altro non apparisce verun particolare vestigio dovranno dire, che la Chiesa ed il Papa può dispensare in tutti i precetti delle divine leggi. Ciò ricusano dessi di ammettere, volendo, che non in tutti, ma in alcuni solamente possa la Chiesa dispensare. Ma perchè non in tutti, mentre quella concessione è affatto generale, *quodcumque solveris* ? Non v' ha adunque in esse parole di tal facoltà la concessione.

La seconda parte, la quale asserisce nella Chiesa e nel di lei Capo la podestà d'interpretare nelle cose anco spettanti al diritto divino, è ammessa da tutt' i cattolici. Essendo la Chiesa ed i Sommi Pontefici i custodi del deposito delle divine Scritture e tradizioni, compete loro per ogni titolo la facoltà di dichiararne il vero senso, e di decidere nei casi ambigui e dubbiosi cosa appartenga alla legge, e cosa le sia contrario. Ed ecco come si possono spiegare molti di quei fatti, ossia di quegli esempj di dispense date dai Sommi Pontefici, cui ci adducono gli avversarii, per provare, giacchè mancano i testi delle Scritture, esserci nella Chiesa e nei Papi la facoltà di dispensare. Parechie di quelle concessioni, che ci vengono obbiettate, non sono propriamente dispense della divina legge, ma ne sono soltanto semplici interpretazioni.

Ma, dicono, ci sono varj casi, nei quali è stata accordata dai Sommi Pontefici una vera dispensa in cose di diritto divino, come nel matrimonio rato non consumato, nei voti solenni, nella residenza dei Vescovi, ed in altre cose di simil fatta.

Se tali dispense sono vere (giacchè alcune sono certamente false) nel concederle han creduto i Pontefici, che non fossero cose spettanti al diritto divino, o di avere su quei punti l' autorità di dispensare, seguendo in ciò l' opinione di quegli autori, che loro la accordano, cui dessi han giudicato vera, ed almeno più probabile. In fine,

dirò con un moderno autore, possono ancor essi avere in ciò oltrepassato i limiti della loro podestà. Qual meraviglia! Sono uomini ancor essi, e però soggetti ad ingannarsi. Con questi fatti adunque non si prova nulla, nulla si vince: e la verità della nostra sentenza rimane intatta. Dessa non solo viene in varii luoghi insegnata da S. Tommaso, e massimamente nella 2, 2, q. 88, art. 11, ma sembra anche si raccolga assai apertamente dal Concilio di Trento, *sess.* 21, c. 2, ove indica chiaramente, che la Chiesa non può cangiare quelle cose, che spettano alla sostanza dei Sacramenti.

Dico 3. L' umano Legislatore può nelle sue leggi dispensare, come pure nelle leggi dei suoi precessori: e lo può anche in quelle di quei superiori, che gli sono soggetti nella giurisdizione. Ciò è manifesto da quanto abbiamo detto della mutazion della legge; nè abbisogna di prova, mentre la ragione stessa stabilisce e l' una e l' altra podestà. Eccone l' applicazione e gli esempj. Il Sommo Pontefice non solo può dispensare nelle leggi e decreti da sè fatti, ma eziandio in quelli dei Pontefici suoi precessori, ed anco generalmente in tutte le leggi puramente ecclesiastiche; perchè siccome ha nella Chiesa universale la podestà legislativa, così ha altresì la podestà dispensativa. Così possono i Vescovi dispensare non solo nelle leggi da loro fatte, ma anche nei decreti Sinodali; perchè la podestà del Sinodo non prevale a quella, che al Vescovo compete nella propria diocesi. Da ciò si può raccogliere quale autorità di dispensare compete agli altri superiori e rettori della repubblica sì ecclesiastica che civile.

Dico 4. Un inferiore non ha il potere di dispensare nelle leggi d' un superiore; può però averlo, e lo ha talvolta per di lui concessione. La prima parte è da sè evidente, perciocchè la Dispensa è atto di giurisdizione, e l' inferiore non ne ha veruna sulla legge del superiore. La seconda è parimenti manifesta; perchè in tal caso l' inferiore non Dispensa nella legge del superiore di sua propria autorità, ma colla podestà, di cui è stato dal superiore investito. Ma in quali casi possono gl' inferiori dispensare in vigore di tal concessione? Verte questa ricerca principalmente intorno alle leggi ecclesiastiche; e quindi diremo quel tanto; che viene su questo punto comunemente dai Teologi insegnato.

E primamente possono i Vescovi dispensare nelle irregolarità, e sospensioni nate da un delitto occulto, eccettuata però quella, ch'è annessa all'omicidio volontario; perchè ha concesso questa podestà il Concilio di Trento nella *sess. 24, cap. 6*. In secondo luogo ai Vescovi parimenti è accordata la facoltà di dispensare in quelle leggi, nella quali si dice: «*Statuimus, praecipimus, etc., donec in eo dispensetur*;» il che chiaramente si raccoglie dal *cap. Postulasti de Cleric. excommunicatione. 3*. In quelle cose, che avvengono frequentemente, come nei digiuni, nell'ore canoniche, nelle feste, ecc., dispensar possono i Vescovi, anzi talvolta anche i parrochi. Cosa troppo grave sarebbe ed importabile, se in tali bisogni giornalieri si dovesse aver ricorso al supremo legislatore: e c'è anche la consuetudine a favore di siffatte Dispense. 4. Appunto in forza della consuetudine già introdotta e vigente, che il Vescovo dispensi in certi casi può dispensare; perciocchè siccome altre parecchie cose possono esser prescritte dalla consuetudine, così anche la facoltà di dispensare, e la consuetudine legittima basta a conferirne la giurisdizione. 5. Nel caso di grave necessità, e di non facile accesso al Pontefice, oppure al legato munito di facoltà pontificia, o a cagione di povertà o di pericolo nella dilazione, o di alcun ragionevole motivo, è ai Vescovi accordata la facoltà di dispensare; perchè ciò esige la equità delle leggi ed il ben comune.

Dico 5. Chi ha facoltà di dispensare gli altri, può dispensare anche sè stesso. Imperciocchè non è giusto nè ragionevole che il Superiore sia a peggior condizione dei sudditi. Può egli adunque dispensare se stesso siccome può dispensare gli altri. E può farlo immediatamente; atteso che, sebbene niuno mai possa esercitare con sè medesimo la giurisdizione contenziosa, o quella che richiede un giudizio nel dar sentenza; pure può benissimo ognuno esercitare con sè stesso una semplice volontaria giurisdizione, quale è quella della Dispensa. Ricerca la prima la distinzione delle persone, cioè del reo o del giudice; non così la seconda: e quindi il Pontefice nemmen egli può assolvere sè medesimo dai peccati, perchè l'assoluzione viene impartita per modo di giudizio; ma può dispensarsi da qualche legge ecclesiastica, come può dispensare gli altri.

Restaci ora a dichiarare l'ultima parte della definizione, cioè che la Dispensa deve darsi *per giusto motivo*. I punti, che debbono determinarsi sono, se la Dispensa senza giusti motivi sia lecita, e quali esser possano i giusti motivi : o se sia almeno valida : se cessi cessando la causa ; ed altre cose di simil fatta. Quindi.

Dico 6. La Dispensa senza giusta cagione è illecita, e pecca il Superiore, che la impartisce. Questa proposizione generale è certissima presso tutti. Il Superiore che dispensa nelle leggi senza giusta causa viola certamente la giustizia legale, la quale lo strigne a non far cosa contro il ben comune ; il che avviene nelle Dispense concedute senza giusto motivo : perciocchè il ben comune dipende appunto specialissimamente dalla osservanza e conservazion delle leggi. Viola parimenti la giustizia distributiva, che lo obbliga ad osservare la proporzionale uguaglianza, e a non fare differenza fra l'uno e l'altro suddito, quando non c'è disparità di ragione. Quindi viene a costituirsi dispensatore infedele : « Il Superiore (dice S. Tommaso » nella 1, 2, q. 97, art. 4), il quale senza ragionevole motivo di solo » suo arbitrio dà la Dispensa, è un infedele distributore. » Dottrina è questa tratta dall'Angelico Dottore, dai Ss. Padri, e massimamente da S. Bernardo, il quale nel *lib. 3 de Consider.*, cap. 4, dice : « *Ubi necessitas urget, excusabilis Dispensatio est. Ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est: utilitas, dico, communis, non propria: Nam quum nihil horum est, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est.* » Quindi se si tratti di dispensar nella legge in materia grave, o in cosa notevole, il Superiore, che lo fa senza giusto motivo, pecca mortalmente ; e se c'è pericolo di scandalo, il quale sembra non potersi moralmente evitare, pecca doppiamente.

Ma quale sarà una giusta causa della Dispensa ? Non può in particolare definirsi ; mentre ciò dipende dalle circostanze del tempo, della utilità, della necessità, della pietà, della carità, della condizione e merito delle persone ; cose tutte, che debbono essere considerate prima di accordar la Dispensa. Ma in generale, dirò, che ogni qualvolta la Dispensa si scorge utile al ben comune, o ricercata dalla carità, questa deve tenersi per giusta causa della Dispensa. Ecco la regola, cui deve avere innanzi agli occhi il Superiore, a cui viene

chiesta una Dispensa. Se non è in pregiudizio del ben comune, e molto più se in qualche maniera lo riguarda e lo promove, se la carità la esige, può e deve impartirla. Sentiamo S. Tommaso e S. Bernardo, dai quali è presa nei luoghi già citati questa dottrina. Il primo nella risposta al primo argomento dice: « *Quando cum aliquo dispensatur, ut legem communem non servet, non debet fieri in praejudicium boni communis, sed ea intentione, ut ad bonum commune proficiat.* » Ed il secondo dice, che la Dispensa non è Dispensa, ma una crudele dissipazione « *ubi utilitas communis non provocat, vel necessitas non urget, aut caritas non impellit, ut quae pro caritate quoque, ubi expedire videbitur, vel omittantur, vel intermittantur, vel in aliud forte commodius demutentur.* » Quindi in due maniere può il Superiore peccare contro questa regola, cioè e per difetto e per eccesso. Pecca per difetto in quei casi, che talvolta accadono, nei quali può giovare la Dispensa al ben comune, quando cioè con troppa severità e rigore standosene attaccato alla corteccia della legge senza badare allo spirito di essa, ricusa di dispensare, mentre ciò è espediente al ben comune: perciocchè dà occasione alle mormorazioni, alle scontentezze, agli sconcerti, ed espone i sudditi ad un grave pericolo di violare la legge, cui non vuol rilasciare ad onta d'una giusta e urgente causa. Pecca poi per eccesso, quando Dispensa con troppa facilità, senza giusto motivo, con pregiudizio del ben comune.

E qui è uopo osservare che per concedere la Dispensa non è necessario che la causa sia tale e tanta, che basti da sè anche senza l'autorità del superiore, affinchè sia la persona sciolta dall'obbligo di osservare la legge; non già, perchè in tal caso non c'è neppur bisogno di Dispensa, ma al più di dichiarazione, o d'interpretazione. Basta dunque una causa minore, purchè sia vera e giusta, e proporzionata alla materia. Siccome però la giusta causa non è indivisibile, e può aver più gradi, così spetta alla prudenza e discrezione del Superiore, il rilasciare o tutta la legge, o una parte sola di essa, oppur anche imporre qualche peso o compenso, più lieve però dell'obbligo, su cui cade la Dispensa: nel qual caso sarebbe una commutazione congiunta colla Dispensa.

Dico 7. Pecca chiunque fa uso di una Dispensa senza giusta

causa conceduta. Prescinda questa proposizione da quella quistione, che in questo luogo sogliono trattare i Teologi, se la Dispensa senza giusta causa conceduta sia valida, nella cui decisione punto non convengono i Teologi, altri de' quali stanno pel sì, ed altri pel no: quistione per altro, ch' è affatto inutile per la pratica, quando si faccia vedere, ch' è cosa illecita il servirsi di una tal Dispensa. Parlasi qui massimamente di quelle dispense, che riguardano una legge puramente umana, mentre, come abbiám già accennato, se la Dispensa sia intorno quelle leggi, nelle quali ha luogo anche il diritto naturale, o divino, secondo tutti è invalida e nulla: e se parlasi di persona, a cui sia noto, che la Dispensa è stata conceduta senza giusto motivo. Dico adunque che questa pecca nel farne uso.

Eccone la ragione, che mi sembra fortissima e chiarissima. La Dispensa conceduta senza giusta causa è ingiusta: adunque chi ne fa uso conoscendone la ingiustizia pecca. Imperciocchè chi dirà mai esser lecito l'uso di una Dispensa, di cui si conosce la malvagità e l'ingiustizia? Qual cosa più contraria alla retta ragione? Se una legge notoriamente ingiusta non solo non obbliga, ma nemmeno può seguirsi lecitamente, come mai si potrà lecitamente far uso di una Dispensa ingiusta? Pecca certamente chi senza giusta causa concede una Dispensa: e come non peccherà chi ne fa uso, mentre la conosce ingiusta perchè senza giusta causa conceduta?

Ma per mettere ancor più in chiaro la verità di questa dottrina ci piace confermarla coll' esempio del principe, ossia legislatore. Comunemente i Teologi confessano, e l' abbiám detto ancor noi, che gli stessi principi supremi soggetti sono in coscienza alle leggi fatte da sè medesimi e promulgate. Ora ridicola sarebbe e di niun valore questa lor soggezione alle lor leggi, se la ingiusta Dispensa scusasse dalla colpa. Imperciocchè potrebbero i principi dispensar sè medesimi senza giusta cagione: e posta siffatta Dispensa, sebbene ingiusta, lecitamente potrebbero dall' osservanza della legge liberarsi, e non osservarla senza colpa. Ove sarebbe in allora il loro obbligo in coscienza ammesso da tutti di osservare le loro leggi? sarebbe certamente un obbligo ridicolo ed illusorio. Ora veniamo a noi. Se peccano i principi violando le loro leggi, perchè non li suffraga l' ingiu-

sta Dispensa; come non peccheranno i sudditi, che non le osservano col pretesto di una Dispensa, che è parimenti ingiusta, e perciò non li suffraga? Se peccherebbe il Papa quando si dispensasse dalla recita dell' Ore Canoniche, dai digiuni, ecc., senza giusta causa; come non peccheranno quelle persone, che da esso venissero da tali cose senza giusta causa dispensate?

Ciò validamente si conferma coll' autorità del Concilio di Trento, il quale nella *sess.* 25, c. 18, parlando delle Dispense delle ecclesiastiche leggi dice: « *Quod si urgens, justaque ratio, et major quandoque utilitas postulaverit cum aliquibus dispensandum esse, id causa cognita, ac summa maturitate, atque gratis, a quibuscumque, ad quos dispensatio pertinebit, erit praestandum; aliterque facta dispensatio subreptitia censeatur.* » Quindi S. Bernardo nell' *Epist.* 7, scrivendo a certo monaco contro alcuni, i quali col pretesto di Dispense dal sommo Pontefice impetrate si credevano esenti dall' osservanza della legge, esclama: « *Mira cautela, et stupenda providentia! Malum, quod jam in corde conceperant, opera tamen cauti fuere, non implere nisi cum licentia. Conceperunt dolorem, sed non pepererunt iniquitatem, donec iniquo conceptui Papa praeberet assensum. Quo lucro? Nunquid aut malum esse desiit, aut vel minoratum, quia Papa concessit? Quis vera malum esse neget assensum praebere malo? Quod tamen Summum fecisse Pontificem nequaquam crediderim, nisi aut circumventum mendacis, aut importunitate victum.* »

A che servono adunque le dispense senza giusta causa ottenute? Forse a rendere sicure in coscienza le persone dispensate? Non già. Tal fatta di Dispense (dice il Card. Bellarmino nell' *Epis. al Nip.* ove inveisce contro le Dispense) è un cavillo, che accheta molti, ma nessuno rende sicuro, perchè dice: « *Papa non est Dominus, sed dispensator; ideoque qui iniquam dispensationem petit, iniquitatis causa est; et qui ea utitur, eadem semper irretitur iniquitate.* » Pecca adunque nel domandarle, perchè è cagione di scandalo, inducendo il superiore ad una cosa illecita: e pecca pure nel farne uso per le adotte ragioni. Quindi se le Dispense sono ingiuste, quand'anco venissero dallo stesso sommo Pontefice, niuno può servirsene lecitamente. Potranno bensì, se procedano da una legittima autorità, valere pel

foro esterno; ma nulla mai gioveranno nel foro interno della coscienza, perchè lecitamente non si possono nè domandare nè effettuare.

Dirò per ultimo, ciò che dice in questo proposito un dotto Autore. Se qui si trattasse unicamente di qualche legge di pochissima rilevanza, non vorrei affaticarmi più che tanto nel persuadere i miei leggitori di questa verità. Ma il punto sta, che v' ha delle leggi, sebbene umane, che sono e di grandissima importanza, e universali, e accettate dai popoli per comune consenso, e dalla consuetudine convalidate e confermate, quali, sebbene possa il sommo Pontefice assolutamente abrogare, però appena lo può in pratica; come, p. e., la legge del quaresimale digiuno, e delle Ore Canoniche. Il Papa dispensa dall'osservanza di tali o somiglianti leggi senza veruna giusta causa; chi dirà mai, essere sicure in coscienza le persone in tal modo dispensate? Il Silvio, Autore certamente non rigido, ma anzi piuttosto benigno, nella 1, 2, q. 97, art. 4, conclus. 5, abbraccia la nostra sentenza, che peccino cioè quei che fan uso della Dispensa senza giusta causa conceduta. Egli veramente vuole che peccino non già contro la legge umana, ma bensì contro la legge naturale, la quale detta, che niuno possa lecitamente sottrarsi dai pesi della comunità, di cui è membro, senza giusto motivo. E sono anche di questo sentimento altri autori, come fra gli antichi il Gaetano, e fra i moderni il Cuniliati. Ma che peccino contro la legge naturale, oppure contro la legge positiva, per quello spetta alla pratica, nulla importa. Peccano, e tanto basta, perchè ognuno si astenga dal farne uso.

Dico 8. Siffatte dispense senza giusta causa concedute sono anco per lo più invalide e nulle. La verità di questa proposizione dipende dalla qualità dei superiori che le accordano, dalla qualità delle leggi su cui cadono, e finalmente dalla qualità dell'esposizione di chi le ricerca. E quanto al primo capo, se la Dispensa senza giusta causa viene da un'autorità inferiore, a cui è stata delegata e commessa la facoltà di dispensare, non solo è illecita, ma eziandio invalida e nulla. La ragione è, perchè trovandosi tutta l'autorità di dispensare presso del superiore, non si può nè si deve in conto alcuno presumere, che voglia il superiore dare ad un altro questa facoltà se non nel

caso che concorra una giusta causa di dispensare. Per la qual cosa nella ipotesi che un Vescovo fornito di facoltà per concessione della Santa Sede dispensasse negli statuti de' sommi Pontefici, o dei Concilii senza una giusta causa, sarebbero affatto invalide e nulle siffatte dispense. Quindi di esse non potrebbe ser virsi la persona dispensata: e servendosene non solo peccherebbe, ma non conseguirebbe nemmeno l'effetto della dispensa.

Quanto poi al secondo capo se le dispense versano su quelle umane leggi, nelle quali trovasi mescolato o il diritto naturale, o il diritto divino positivo, desse sono invalide e nulle. In questo punto tutti i Teologi son d' accordo. Imperciocchè la podestà umana, qualunque siasi, non ha potestà di sorte su quelle cose che furono stabilite dalla suprema divina potestà. E questa è una cosa, che debbe essere sommamente avvertita e considerata, perciocchè a cagione appunto di questa meschianza di umane leggi insieme e di divine molte dispense pontificie tenute sono per valide, che in realtà sono nulle. Quindi non solamente sono illecite, ma anche invalide le dispense accordate senza giusta causa in quelle materie, che contengono alcuna cosa contro la giustizia o religione. Il che ha luogo massimamente nelle dispense intorno la pluralità dei benefizii: imperciocchè se non concorrano motivi e ragioni, che facciano cessare quelle difformità e incomodi cui porta seco, come fa chiaramente vedere S. Tommaso nel *Quodl. 9, art. 15*, il possedimento di più benefizii, mai non può divenire onesta: e se non è onesta, se ripugna alla equità ed alla giustizia, la dispensa è invalida e nulla, e niuno può farne uso ne lecitamente, nè validamente. Quindi soggiugne ivi il S. Dottore: « Se alcuno vuol conseguire o tenere più benefizii affine di divenir più dovizioso, per vivere più lautamente e splendidamente, per accendere più facilmente a dignità maggiori, p. e., al vescovato ecc., no non tolgonsi queste difformità, ma anzi si aumentano. »

Ma quali sono queste deformità? Le dichiara S. Tommaso stesso nel luogo citato. Le prebende, dice, e le rendite ecclesiastiche sono state destinate per chi serve alla Chiesa: ma non è possibile, che un benefiziato serva nel tempo stesso a più Chiese, nelle quali gode

le prebende. Viene quindi anche defraudata la pia mente dei testatori, i quali han lasciato i loro beni a quella data Chiesa, affinché ci fosse in essa un certo numero di ecclesiastici, che la servissero. E ne nasce poi anche l'ineguaglianza e l'ingiustizia, mentre cioè gode uno più benefizii, e l'altro non può averne neppure un solo; ed altri assurdi nascono di simil fatta, che può ognuno di leggieri comprendere. Quando adunque l'onor di Dio, il bene della Chiesa universale, la necessità o altre circostanze non tolgano o compensino siffatti inconvenienti; cioè non esigano, che i beni di una Chiesa si distraggano per alimentare i ministri di altre Chiese, non suffragano le dispense di ricevere pensioni, di possedere più benefizii, di assentarsi dalla residenza. Nel caso di tale esigenza soltanto si presume meritamente, che i più prudenti donatori vi acconsentano: e il supremo dispensatore, il romano Pontefice, può senz'alcun dubbio colla Dispensa provvedere a quanto richiede l'onor di Dio, la necessità o utilità della Chiesa.

Quanto finalmente al terzo capo, se la Dispensa, a cagione della viziosa esposizione, è surrettizia od orrettizia, è del tutto invalida e nulla. Appellasi surrettizia quella Dispensa, nella quale il postulatore nella esposizione del suo caso contenuto nella supplica non esprime quelle cose, che di diritto e per consuetudine dovrebbero esprimersi. Orrettizia poi quella, in cui nella supplica viene esposta qualche falsità. Ogniqualevolta adunque o non si esprime nella petizione ciò che doveva esprimersi, o si espone il falso in alcuna cosa, la Dispensa impetrata non è di alcun valore. Imperciocché alla validità della Dispensa ricercasi onninamente il consenso del dispensante; e questo manca ognoracchè o non si esprime la verità, o si espone la falsità. Quindi è, che sempre nelle dispense si appone o si sottintende questa condizione, *se la cosa sta così; se son vere le cose esposte*. Se manca tal condizione, la Dispensa non val nulla.

Ma quale sarà quella verità taciuta, e quella falsità esposta, che renda invalida la Dispensa? Non può appuntino definirsi; mentre ciò dipende da mille particolari circostanze. Pur nondimeno sogliono darsi le seguenti regole: 1. Se non venga espresso, sebbene senza colpa qualche punto spettante alla sostanza della cosa, o alcuna di

quelle cose, le quali secondo lo stile della curia debbono esprimersi. 2. S'è falsa la causa finale, per cui si domanda la Dispensa; e parimenti se di due cause, che si espongono, una è vera e l'altra falsa, e la vera non basta sola ad impetrar la Dispensa. 3. Finalmente quando qualche verità si sopprime, o qualche falsità si espone, per cui secondo il giudizio dei sapienti il proposto caso rimane corrotto o viziato. Invalida è in allora la Dispensa, benchè si supponesse che il Superiore l'avrebbe conceduta anche conosciuta la verità del fatto: perocchè manca il consenso, il quale non si riferisce ad un altro caso, ma al caso presente che gli viene esposto. Egli Dispensa precisamente nel caso, che gli si propone, e non già in quello, in cui fosse stata esposta la verità. Quindi la Dispensa sul caso esposto non val nulla, perchè ci manca la verità necessaria. Da tutte queste cose è facile il capire, che le dispense accordate senza giusta causa sono per lo più non solo illecite, ma eziandio invalide e nulle, o per l'uno o per l'altro dei tre capi mentovati.

Dico 9. La Dispensa estorta per timore è invalida assolutamente. La ragion è, perchè il timore secondo la generale dottrina non toglie semplicemente il volontario e la libertà, ma cagiona unicamente l'involontario, come dicono, *secundum quid*. Quindi se il timore viene incusso ingiustamente, pecca bensì per questo capo il postulatore; ma se la causa della Dispensa è vera, sufficiente e legittima, può egli servirsi della Dispensa conceduta, perchè è valida, e l'uso n'è lecito. Le leggi non eccettuano che il matrimonio e l'assoluzione della scomunica, e nulla abbiamo di definito intorno ad altri contratti, uffizii, ecc. le quali cose perciò debbon tenersi per valide. Può nondimeno il Superiore rivocare la Dispensa in pena del delitto: ed è anche conveniente che la rivochi. Se poi il timore è stato giustamente incusso, la Dispensa è lecita e valida non solo nell'uso di essa, ma eziandio nella petizione.

Dico 11. Se cessa la causa, per cui è stata impetrata la Dispensa, cessa tosto anco la stessa Dispensa, che non è più di alcun valore. E primamente certa cosa è, che se nel tempo, in cui si concede la Dispensa, la causa per cui è stata domandata, e per cui viene conceduta, non più sussiste, la Dispensa non vale, ed è affatto nulla se-

condo tutti. La ragion è, perchè il superiore non intende di concederla, se non se per giusta cagione, e sussistente. Anzi è certo altresì, ch'è parimenti invalida e nulla eziandio nel caso, in cui sussista bensì quando viene concessuta, ma non sussista più nel momento, in cui il commissario o il confessore la eseguisce, o per commissione del Superiore al postulante la impartisce; e ciò per la stessa ragione; altramente si delegherebbe la facoltà di dispensare senza causa. Quindi è, che se venga accordata una Dispensa a cagione della povertà del supplicante, e poscia prima che il delegato dispensi, cessi la povertà nel supplicante per una eredità, che gli perviene, invalida sarebbe la Dispensa del delegato. Egli è poi certissimo ed evidente, ch'è sempre valida quella Dispensa, la quale ha già conseguito l'intero suo effetto, sebbene cessi poscia la cagione, per cui venne concessuta. Quindi se taluno per motivo di povertà è stato dispensato da qualche impedimento a contrarre il matrimonio, o a ricevere gli ordini sacri, cessare non può la Dispensa, anche cessando la povertà, che fu la cagione della Dispensa. Così pure se l'effetto della Dispensa non è un solo, ma più d'uno, e la Dispensa n'abbia già conseguito uno, e non l'altro o gli altri: può cessare o rivocarsi riguardo a questi ultimi non ancora conseguiti, ma non giammai riguardo al primo. Fin qui le cose sono assai chiare.

Tutta adunque la difficoltà consiste in ordine a quei casi, nei quali per una parte la materia è divisibile, e per l'altra cessa quanto ad una parte la causa finale e principale, per cui la Dispensa è stata concessuta; come accade facilmente nella Dispensa del digiuno, dell'ore canoniche, e da altro somigliante precetto per motivo d'infirmità, o di altro impedimento; cioè se la persona dispensata, tolta di mezzo la malattia o l'impedimento, possa servirsi lecitamente della Dispensa. Dico che no a tenore della stabilita proposizione. Imperciocchè non può nè deve giammai presumersi, che il superiore abbia voluto altramente che sotto questa condizione dispensare, quando non vogliam supporlo per un manifesto dissipatore della legge. Lo comprova altresì l'universale intimo senso ch'è un giudice più certo delle verità morali di quelle lo sieno le sottili speculazioni dei Teologi, le quali molte volte involgono fra dense tenebre la verità.

Imperciochè chi sarà mai fra uomini pii e timorati, il quale dispensato per malattia dal quaresimale digiuno, se venga a cessare onninamente il male sul principio, e verso la metà della quaresima, non si tenga obbligato a digiunare il rimanente dei giorni di quel sacro tempo, sebbene ciò nella Dispensa, non sia espresso? Lo stesso si dica in proposito di altri simili divisibili precetti.

CASO 1.º

Un Vescovo ritiene di poter dispensare sè stesso ed i suoi diocesani delle leggi ecclesiastiche. Cercasi: 1. Se un inferiore possa dispensare nelle leggi di un superiore? 2. Se sia valida la Dispensa del nostro Vescovo?

Egli è certo, che l' umano legislatore può dispensare nelle sue leggi, come pure nelle leggi dei suoi precessori, ed in quelle dei superiori, che hanno una giurisdizione a lui soggetta. Ciò non ha mestieri di prova, perchè la ragione stessa ci suggerisce che chi ha il potere di far le leggi, ha quello eziandio di abrogarle e di dispensar quelli che sono tenuti ad osservarle, e che chi ha una giurisdizione ad altri soggetta, dipende nell' esercizio della medesima dalla giurisdizion superiore. Quindi è che il Romano Pontefice non solo può dispensare nelle leggi da sè fatte, ma eziandio in quelle dei Pontefici suoi precessori ed anche generalmente in tutte le leggi che sono di puro diritto ecclesiastico, poichè avendo la potestà legislativa in tutta la Chiesa, ha pure la potestà dispensativa. Similmente i Vescovi possono dispensare nelle leggi da sè fatte, nei decreti Sinodali, perchè la podestà del Sinodo non prevale a quella ch' essi hanno nella loro diocesi. Lo stesso si dica delle altre autorità, e del potere che loro compete nella repubblica tanto ecclesiastica, come civile. Ciò permesso, vengo al primo quesito.

Al 1. Poichè la Dispensa è un atto di giurisdizione, egli è chiaro che non può l' inferiore dispensare nelle leggi emanate dal superiore, se non nel caso, che questi gli abbia fatta una speciale concessione, ed allora dispensa non per propria autorità, ma per quella che dal superiore o particolarmente, oppure generalmente gli venne

accordata. Così insegnano concordemente tutti i Teologi e Canonisti. Riferirò nullameno qui le parole del Maschat, il quale nelle sue Istituzioni canoniche *de Constit., lib. 2, tit. 2, §. 5, num. 24*, scrive: « *Inferior in lege superioris non potest dispensare, nisi potestate delegata, etiamsi dispensatio non sit specialiter reservata. Ita com. contra Covar. et paucos; nam regula generalis est, quod inferior relaxare non possit legem superioris,* » *can. 4, d. 21. Clem. 2 de elect.* Dal che anzi si raccoglie, che quando il Superiore ha emanato una legge, e non accordò espressamente la potestà di dispensare in quella agl' inferiori, non possono questi concedere la Dispensa, quand' anche non abbia detto, che la Dispensa è a lui riservata.

Al 2. Da quanto sopra si è detto chiaramente si raccoglie, che non può essere valida la Dispensa che accorda il nostro Vescovo, quando questa non sia nelle leggi diocesane, od in quelle da esso e da' suoi precessori stabilite. Può eziandio dispensare, ed è valida la Dispensa se questa versa sopra leggi stabilite nei Concilii provinciali, perchè quantunque il Concilio provinciale vada al di sopra del Vescovo, tuttavia per la consuetudine legittimamente introdotta, e per la presunta volontà dei padri stessi del Concilio, possono i Vescovi in quelle leggi dispensare. « *Cum alioquin*, dice il ch. padre Cuniliati, *Th. Mor., tract. 1, cap. 2, §. XI, num. 4, potestas talis Concilii sit major potestate nedum singulorum suffraganeorum, verum etiam ipsius Archiepiscopi, ut fuse probat Suarez, lib. 6, c. 15, propterea si dispensent, id eis convenit ex consuetudine obtinente, et ex voluntate praesumpta patrum Conciliorum.* »

Ma sarà sempre invalida la Dispensa concessa dal nostro Vescovo relativamente alle leggi pontificie, o di un Concilio Eumenico? Sì, sempre invalida, quando per altro non entri nei casi seguenti. 1. I Vescovi possono dispensare nella irregolarità e nelle sospensioni nate da un delitto occulto, eccettuata però quella che nasce dall'omicidio volontario, perchè tale podestà fu loro accordata dal Tridentino Concilio nella *sess. 24, cap. 6. 2.* Hanno i Vescovi la podestà di dispensare in tutte quelle leggi, nelle quali si dice: « *Statuimus, praecipimus, etc. donec in eo dispensetur,* » come evidentemente si accoglie dal *cap. Postulasti de Cleric. excommunicatione.* 3. Possono

dispensare in quelle cose ch' avvengono di sovente, come nei digiuni, nelle ore canoniche, nelle feste, ecc., si perchè ciò è loro accordato dalla consuetudine, si perchè sarebbe di troppo peso il dover ricorrere al supremo legislatore nei giornalieri bisogni. 4. Quando si tratta di casi, nei quali per inveterata legittima consuetudine il Vescovo è solito dispensare. 5. Nel caso di grave necessità, e di non facile accesso al Sommo Pontefice, oppure al legato munito di facoltà Pontificia, ed a cagione di povertà e di pericolo nella dilazione o di altro ragionevole motivo, perchè ciò esige l' equità delle leggi, ed il ben comune. In questi casi aggiunge li padre Cuniliati nel luogo sopraccitato, *num.* 3, che secondo alcuni Teologi possono i Vescovi dispensare nei dubbii, cioè quando prudentemente si dubita se in quella determinata circostanza sia necessaria la Dispensa, perchè allora spetta al Vescovo il dichiarare se vi sia bisogno di Dispensa, oppure di dispensare effettivamente *ad cautelam*.

Che possa poi il Vescovo dispensare almeno se stesso dalle leggi ecclesiastiche, dirò, che dove può dispensare i suoi diocesani, può dispensare anche se medesimo, perchè non dev' essere a peggiore condizione degli altri, e può farlo immediatamente conciosiacchè si tratta non già di una giurisdizione contenziosa, la quale esige la distinzione della persona, ed un giudizio nel dar la sentenza, ma di una semplice volontaria giurisdizione.

CUNILIATI.

C A S O 2.º

Un Superiore non accorda mai veruna Dispensa, ed un altro Superiore è facilissimo nell' accordarne. Cercasi: 1. Se per la Dispensa sia necessaria una giusta causa? 2. Se ambedue questi superiori si regolino prudentemente?

Al 1. Riflette assai bene Pirro Corrado, *Prax. Dispens. lib.* 1, *cap.* 2, *num.* 7, che la Dispensa è parte della giustizia distributiva. Il Legislatore emana le sue leggi per tutti, ma siccome avvengono delle cause, per le quali non possono alcuni osservarle; così vuole la giustizia, che questi tali non abbiano a soggiacere ad un peso, che per essi non è tollerabile. Le leggi riguardano il bene comune, e con

esse il legislatore non intende giammai il male dei privati, se non in quanto questo male giova al bene stesso comune nel qual caso pure non deve mai dirsi, che voglia il male, ma bensì il bene comune, poichè vuole in qualche modo quel male, cioè in quanto che non può schivarsi senza pregiudicare il bene di tutta la società. Ne deriva pertanto da ciò, che non può darsi Dispensa senza giusta causa, sì perchè il comun bene dipende dall'osservanza, e conservazione delle leggi, sì perchè dispensando senza giusta causa vi viola la giustizia distributiva, facendosi, che taluno non sia soggetto alla legge, mentre lo sono tutti gli altri. Quindi insegna S. Tommaso 1, 2, q. 97, art. 4 che il Superiore, il quale senza ragionevole motivo accorda la Dispensa, è un' infedele distributore. Nè solamente l'Angelico così scrive, ma eziandio tutti i Ss. Padri parlano nello stesso modo, e specialmente S. Bernardo, il quale nel libro 4 de *Consid.* cap. 4, dice: « *Ubi necessitas urget, excusabilis dispensatio est. Ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est: utilitas, dico, communis, non propria. Nam quum nihil horum est, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est.* » Quindi se si tratta di materia grave o notevole, deve dirsi, che pecca mortalmente il superiore, il quale dispensa senza giusto motivo, e che pecca doppiamente allora che v'è pericolo di scandalo, il quale non si può moralmente evitare.

Al 2. Nessuno dei due Superiori nel nostro caso si regola con prudenza. Il primo pecca per difetto, l'altro pecca per eccesso. Quando la Dispensa non è in pregiudizio del ben comune, e molto più allora che in qualche maniera lo riguarda e lo promuove, e quando la carità lo esige, un Superiore può e deve concederla. Un soverchio rigore inoltre dà occasione alle mormorazioni, alle scontentezze, agli sconcerti, ed espone i sudditi ad un grave pericolo di violare la legge. Nè importa che la causa sia tale e tanta, che basti da sè a sciogliere la persona senza la Dispensa del superiore, perchè in questo caso non v'ha bisogno di Dispensa, ma al più di una dichiarazione ed interpretazione. Pel contrario una troppa facilità, dice San Bernardo, è una crudele dissipazione della legge, e pregiudica al ben comune. Un Superiore dunque per regolarsi prudentemente non dispensi, dirò collo stesso S. Bernardo: « *Ubi utilitas communis non*

provocat, ubi necessitas non urget, aut caritas non impellit, ut quae pro caritate quoque, ubi expedire videbitur, vel omittatur, vel intermittatur, vel in aliud forte commodius demutetur. • Osservi ancora, che se la dispensa, per cui si chiede la Dispensa, ammette gradi, può con discrezione rilasciare la legge anche in parte, ed imporre qualche peso o compenso più lieve però dell'obbligo, su cui cade la Dispensa, nel qual caso essa va ad essere congiunta colla commutazione.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Leandro senza giusto motivo indusse il suo Superiore a dispensarlo da una legge. Cercasi : 1. Se peccchi chi domanda una Dispensa accordata senza giusta causa. 2. Se la Dispensa accordata senza giusta causa sia valida ? 3. Se possa usare della Dispensa chi l'ottenne senza giusta causa ?

Al 1. Da quanto abbiamo esposto nei Casi precedenti si raccoglie, che per la legittima Dispensa si rende necessaria una causa giusta, e che non può il Superiore dispensare senza che vi sia questa giusta causa. Quindi se le dispense sono ingiuste, non essendo appoggiate ad un giusto motivo, se pecca il Superiore contro la giustizia distributiva accordandole senza questo motivo, come non avrà ad essere reo di colpa quegli che senza giusto motivo le domanda ? Oltre alla ingiustizia, che ricerca, non tenta d'indurre nella ingiustizia il Superiore ? E questo non è uno scandalo ? Che importa mai che il Superiore v'acconsenta, oppure neghi la Dispensa ? Egli dal suo canto ha fatto quanto poteva perchè avesse luogo l'ingiustizia. Sentiamo, come parla il Bellarmino nell'epistola al Nip. : *« Papa, diss' egli, non est Dominus, sed dispensator ; ideoque qui iniquam dispensationem petit, iniquitatis causa est. »*

Al 2. La definizione di questo quesito dipende, come ben si vede, dalla questione, che si agita dai Dottori, se sia valida o nulla la Dispensa concessa senza giusta causa. Vi sono alcuni che stanno per l'affermativa sentenza, altri per la negativa. Senza riferir qui le ragioni di ambedue le parti, dirò, che mi piace l'opinione del Maschat, il quale, per quanto mi sembra, combina le due opposte sentenze. Ri-

tiene egli, *de Constit. lib 1, tit. 2, §. 5, num. 35* che la Dispensa accordata senza giusta causa sia valida, ma illecita, quando parte dal Legislatore, e sia non solo illecita, ma anche invalida quando è concessa da un inferiore. La ragione della prima parte si è perchè il Legislatore da un canto è padrone della legge, e come l' ha fatta, così può validamente abrogarla senza alcun giusto motivo; dall' altro lato poi, siccome ha fatto la legge pel bene comune, così dispensando senza giusto motivo si oppone al bene stesso, e per conseguenza illecitamente dispensa. La ragione poi della seconda parte deriva da ciò, che l' inferiore ha dal Legislatore il potere di dispensare ragionevolmente, e prudentemente, sicchè non essendo egli padrone della legge invalidamente della legge dispone, ossia nella legge non dispensa tutte le volte che non dispensa con giusto motivo.

Al 3. Seguendo la dottrina già esposta parmi di dover conchiudere, che non possa usare della Dispensa chi senza giusta causa l' ottenne non già dal Legislatore, ma da un Superior inferiore allo stesso Legislatore. Se questa Dispensa è invalida, egli è chiaro, che chi di essa si serve viola assolutamente la legge. È vero, che questi violando la legge non andrà soggetto alle pene esteriori dalla legge stabilite, essendo dall' apparente Dispensa coperto, ma è vero altresì, che non può essere giustificato nella coscienza, la quale avrà sempre a reclamare l' osservanza della legge. Ma se questa Dispensa sarà accordata dallo stesso Legislatore potrà egli servirsi? Se illecita è la Dispensa, illecito n' è pur anche l' uso. Fra le opinioni dei Dottori sembra più probabile quella dal Cardinale Cajetano *in 1, 2, q. 96, a. 5* seguita eziandio dal Cuniliati, *Th. Mor. tract. 1, cap. 2, §. 11, num. 8*. Insegna egli che pecca chi si serve di tale Dispensa non già contro la legge, della quale è sciolto, non già cooperando al peccato del Legislatore, al quale si suppone che non abbia avuto alcuna parte, ma bensì contro la legge di natura, la quale detta che nessuno può sottrarsi senza giusto motivo dai pesi comuni degl' individui di quella società, cui appartiene, e contro la legge di carità operando con iscandalo, essendo moralmente impossibile il sottrarsi dall' osservanza di una legge senza che altri lo sappiano, e sapendolo non soffrano scandalo. Di questa opinione è anche il Silvio, autore certa-

mente non rigido, ma piuttosto benigno nella 1. 2. q. 97. a. 4. concl. 5, ed altri.

CARD. CAJETANO.

C A S O 4.°

Ausenzio nella sua supplica al Superiore tacque alcune cose, che doveano esporsi, e Filastro v' incluse delle menzogne. Ambedue ottennero la Dispensa che ricercavano. Domandano adesso se possano valersi di questa Dispensa?

Non può negarsi, che una Dispensa può essere invalida per difetto o vizio della domanda. Se questa domanda è tronca, nè contiene tutt'occhè che deve necessariamente esporsi, la Dispensa si dice *surrettizia*, e se contiene qualche falsità, allora si appella *orrettizia*. Tanto la surrettizia, quanto la orrettizia è invalida, sebbene la verità taciuta, o la falsità inchiusa abbiano avuto luogo senza colpa. Sempre dunque saranno invalide tali dispense anche allora che si tratta di cose, che poco importa l' esprimerle, ovvero cose, che sono false bensì, ma sono di poco momento? No. ed è per questo, che i Teologi danno alcune regole, per le quali si arriva a conoscere quando tali dispense siano invalide. Dicono dunque: 1. Che sono invalide le dispense, quando non viene espresso nella domanda qualche punto spettante alla sostanza della cosa, o alcuna di quelle cose, le quali secondo lo stile della Curia debbono esprimersi, come si raccoglie dal *cap. 2 de filiis presbyt. in 6.* perchè il Superiore non intende di dispensare se non vi concorrono tutte quelle condizioni, che riguardano intrinsecamente l' oggetto della Dispensa, e quelle eziandio che esigono lo stile, la consuetudine, e le leggi, ossia le regole della Cancelleria. 2. Quando è falsa la causa finale, per cui si domanda la Dispensa, e parimenti quando di due cause esposte una sola è vera, e l' altra è falsa, come consta dal *cap. 20 de rescript.* perchè il Superiore non Dispensa giammai senza giusta causa, nè deve presumersi che voglia peccare, come pecca dispensando senza giusto motivo. Si dice pertanto causa finale quella che immediatamente appartiene alla cosa domandata, e per la quale la grazia viene concessa, cosicchè se non esistesse oppure non fosse accompagnata da certe circostanze, la grazia stessa non verrebbe accordata. Che se di due cause

esposte fosse falsa soltanto la causa impulsiva, allora la Dispensa sarebbe valida, come consta dal citato *cap. 20 de rescript. 3*. Finalmente quando si sopprime qualche verità, e si espone qualche falsità, per cui, secondo il giudizio de' sapienti, il proposto caso rimane corrotto e viziato. Nè si ritenga mai valida qualunque Dispensa surrettizia od orrettizia colla supposizione che il Superiore l'avrebbe concessa anche conosciuta la verità del fatto. Per la validità della Dispensa si ricerca sempre il consenso del Superiore, il quale l'accorda al caso, che gli viene esposto, e non mai ad un altro. Quindi è, che in ogni Dispensa si appone o si sottintende questa condizione *se la cosa sta così, se sono vere le cose esposte*, e mancando tal condizione la Dispensa è sempre invalida.

Ciò permesso, è facile rispondere al quesito proposto. Se Ausenzio tacque ciò che dovea assolutamente spiegarsi, e Filastro v'inchiusse una causa finale falsa, la Dispensa da essi ottenuta è invalida. Se poi Ausenzio non omise alcuna cosa sostanziale, e richiesta dal diritto, e Filastro non aggiunse fuorchè delle circostanze impulsive, in questo caso possono valersi ambedue dell'impetrata Dispensa perchè valida.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.º

Zenone si portò a Roma per chiedere una Dispensa dal Sommo Pontefice. L'ottenne diffatti in vista della sua povertà, commessa all'ordinario l'esecuzione. Essendo in Roma ignorò ch'era morto un suo zio, che lasciollo erede di un ricco patrimonio, e per questo chiese la grazia col titolo di povertà. Il suo ordinario prese le informazioni, opportune rilevò non essere egli povero, ma dovizioso, e quindi dichiarò invalida la Dispensa. Cercasi se l'ordinario abbia giustamente operato?

La causa per cui Zenone ottenne la Dispensa fu la sua povertà. Questa causa in lui non esisteva al momento ch'espone al sommo Pontefice il suo bisogno, dunque la Dispensa impetrata è invalida. Nè si dica ch'egli ignorava di essere erede del ricco suo zio, che anzi non sapeva essere mancato a' vivi, perciocchè, come dice il Maschat, *de Rescript. lib. 1, tit. 3, §. 2, num. 11*: « *Concessio non pendet*

ab errore aut simplicitate petentis, sed a concedentis intentione, quae in hoc casu deficit. » Egli è evidente, che il Sommo Pontefice non gli avrebbe concessa la grazia per titolo di povertà, essendo egli ricco. Dunque la ragione l'ordinario se non ammise in bolla od il breve apostolico impetrato da Zenone, e se dichiarò orrettizia la Dispensa. Ma se lo zio di Zenone fosse morto dopo l'impetrazione della grazia, avrebbe ragione l'ordinario di non ammetterla? Avrebbe senza dubbio ragione, perchè come insegna il Cuniliati, *tract. 1, cap. 2, §. 11, num. 11*, tal è l'intenzione del Superiore, che cessando in qualunque modo la causa della Dispensa cessa eziandio la Dispensa. Ecco le sue espressioni: « *Ratio est, quia intentio Superioris ea esse debet, ut cessante causa, quomodocumque, cesset Dispensatio, ne dispensando sine causa sit dispensator iniquus, et legis naturalis violator concedendo, ut agatur contra legem humanam, justam, dum non extat justa causa sic agendi.* » Dello stesso parere è pure il Suarez, *lib. 8, disp. 50*, con altri molti. Non così però dovrebbe dirsi assolutamente se la causa cessato avesse dopo l'esecuzione. Imperiocchè trattandosi di Dispensa sopra qualche canonico impedimento, egli è chiaro che tolto questo una volta non più rivive, e che trattandosi di Dispensa sopra qualche altro precetto umano, non vi ha dubbio che anche dopo l'esecuzione cessando in tutto od in parte la causa, cessa in tutto od in parte la Dispensa.

MONS. CALCAGNO.

DISPENZA MATRIMONIALE

La Dispensa del matrimonio viene definita dal Polmano, *Brev. Theol., p. 3, n. 597*: « *Dispensatio matrimonii est impedimenti matrimonialis sublatio.* » Ciò posto per conoscere fin dove si estenda la potestà del Sommo Pontefice su questo punto fa d'uopo distinguere impedimenti da impedimenti. Ve ne sono di quelli, che appartengono al diritto divino, o naturale, e ve ne sono, che riconoscono per loro origine l'istituzione della Chiesa. Non v'ha pertanto impedimento di diritto divino o naturale, da cui possa il Sommo Pontefice di-

spensare, poichè non può egli fare giammai che sia valido quello che per diritto di natura o di Dio è invalido. Non si dà quindi Dispensa negl' impedimenti di errore, di violenza, d' impotenza perpetua, di età, di legame, e, secondo S. Tommaso, eziandio di voto solenne. Imperciocchè sussistendo l' errore e la violenza, manca il consenso, che è totalmente necessario al matrimonio: l' impotenza perpetua e l' età insufficiente tolgono affatto il matrimonio: il legame s' oppone alla poligamia proibita dalla legge evangelica: e dispensando dal voto solenne si toglie al vero Dio la persona, che si è solennemente consacrata. Oltre agli accennati impedimenti non può il Sommo Pontefice dispensare nemmeno dai gradi di consanguinità in linea retta, anzi non si trova esempio di Dispensa nel primo grado di linea trasversale, cioè tra fratello e sorella, e così di affinità in primo grado fra il patrigno e la figliastra, e dal pubblico impedimento di delitto nato dall' uccisione del conjuge unita coll' adulterio. Dissi che non può dispensare dalla consanguinità in linea retta, e che non dispensò giammai nel primo grado della linea trasversale, e così di affinità, ecc. Quanto alla linea retta gli Autori son di parere, che l' impedimento sia di diritto di natura. Il Sanchez, *lib. 8, disp. 15, n. 5*, il Ponzio, *cap. 31, n. 4*: il Bellarmino, *de matrim., cap. 27* ed il Lessio, *de just., lib. 4, cap. 5, dub. 11, n. 78* riflettono che tutte le nazioni educate hanno sempre abborrite tali nozze, come turpi e disoneste. Aggiunge il Tiraquell, *de Leg., Connub. lib. 7, num. 47* che vi sono persino dei bruti, i quali fuggono l' unione coi loro parti, e ci riferisce Valerio Massimo, *lib. 2, cap. 9*, che una volta era detestato dai Romani, come cosa nefanda, che il figlio entrasse nel bagno col proprio padre. Quale dunque meraviglia, che la consanguinità in linea retta sia un impedimento al matrimonio; che riconosca la sua origine dal diritto di natura? Intorno poi gl' impedimenti di primo grado in linea trasversale e di affinità vi sono degli autori, che li vogliono parimenti di diritto di natura, ed altri di diritto positivo umano. Per altro S. Tommaso, il Gonzalez ed il Ponzio son di opinione, che non appartengono al diritto naturale, e, pel contrario, nota il *De justis, lib. 2, cap. 3, num. 66*, che il Silvestro, il Boerio ed altri riferiscono, che il sommo pontefice Martino V, dopo aver consul-

tati dei Teologi su questo punto dispensò con un certo uomo, che aveva contratto Matrimonio con sua sorella, e che l'avea anche consumato, e che lo fece per togliere gli scandali enormi, ch'eran per nascere. Comunque sia la cosa, diremo intorno a siffatti impedimenti, e così intorno all'altro di delitto sopraccennato ciò che saggiamente scrisse il Devoti, *Inst. Canon., lib. 2, sect. 9, §. 122*, che « *sunt graviora quaedam impedimenta, quae tametsi divino, aut naturali jure inducta non sint, tamen a Summo Pontifice laxari non solent; et huc spectant consanguinitas in primo gradu, quae videlicet est inter fratrem et sororem, affinitas in primo item gradu inter vitricum et privignam, publicum impedimentum eriminis ex occisione conjugis cum adulterio.* »

Che poi il Sommo Pontefice dispensar possa da tutti gli altri impedimenti tanto impediendi, quanto dirimenti, che riconoscono la loro istituzione dalla legge ecclesiastica, non v'ha Teologo nè Canonista che vi dissenta. Certamente scrive il Patuzzi, *tract. 10, cap. 19, num. 8*, quell'autorità, che ha stabilita una legge, quella stessa può toglierla, e dispensare alcuni tra quei che sono tenuti ad osservarla. Il Sommo Pontefice è il capo di tutta la Chiesa, ed in lui risiede la suprema autorità di essa. Egli dunque può dispensare ancora da tutti gl'impedimenti, che per ecclesiastica istituzione sono stabiliti. Per la qual cosa definì il Tridentino, nella *sess. 24, can. 3*. « *Si quis dixerit, eos tantum consanguinitatis et affinitatis gradus, qui Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum, et dirimere contractum, NEC POSSE ECCLESIAM in nonnullis eorum DISPENSARE, aut constituere, ut plures impediunt et dirimant; anathema sit.* » Qui potrebbe cercarsi per qual ragione sia ai Sommi Pontefici riservata la Dispensa dagl'impedimenti, e perchè non sia stata trasfusa nei Vescovi. Ed a questa ricerca risponde ottimamente il Cabassuzio seguito da tutti i Teologi. Siccome gl'impedimenti sono stati stabiliti dai Concilii e dai Sommi Pontefici, così non possono essere sciolti se non dagli stessi non potendo un inferiore nè abrogare nè derogare alla legge del superiore. Inoltre, quantunque non esista alcun canone, il quale dichiari essere tal potestà riservata al Sommo Pontefice, nullameno dalla costante ed inveterata consuetudine della Chiesa sappiamo che il solo Pontefice Massimo dagl'impedimenti dispen-

sa, ond' è, che scrisse Natale Alessandro, *de Matr. Reg. 11*: « *Hodierna Ecclesiae disciplina, secundum quam dispensationes in gradibus prohibitis consanguinitatis, vel affinitatis, aliisque impedimentis dirimentibus Romano Pontifici reservatae sunt, cum publicum impedimentum est, et de contrahendo matrimonio agitur, non permittit, ut Episcopi in iis circumstantiis dispensent.* » Quindi variando nelle diverse chiese la consuetudine, ritroviamo, che in alcune diocesi della Francia e della Germania i Vescovi dispensano da alcuni impedimenti, dai quali non dispensano i Vescovi di altre provincie, ond' è pure, che soggiugne lo stesso Natale Alessandro: « *Siquidem consuetudo legitime praescripta juri positivo praejudicat, ususque longaevis non levis est auctoritas, ut dicitur in capit. Cum consuetudinis, et capit. Cum tanto, Extra de Consuet.* »

Ciò pertanto esposto conchiudo, che il Sommo Pontefice non può dispensare dagl' impedimenti che nascono dal diritto divino e naturale, che non dispensa da alcuni altri intorno ai quali contendono i Teologi se appartengono al diritto naturale od all' ecclesiastico, che può finalmente dispensare da tutti gli altri, che dalla Chiesa riconoscono la loro istituzione, sì perch' è capo di tutta la Chiesa, sì perchè partono dall' autorità dei Concilii e dei Sommi Pontefici, i cui decreti non possono derogarsi dagl' inferiori, sì perchè infine per antica consuetudine della Chiesa questa facoltà è a lui riservata.

I Vescovi possono dispensare dagl' impedimenti impediendi, ad eccezione però degli sponsali e del voto semplice di perpetua castità o d' ingresso in religione. Gli sponsali non possono essere tolti nemmeno dal Sommo Pontefice, fuorchè con sentenza, che gli dichiara invalidi, essendo ogni Dispensa ingiuriosa e nociva, nè può giammai darsi dispensa, che ridondi in ingiuria ed in danno di chi sia. Il voto semplice poi tanto di castità perpetua, come d' ingresso in religione è specialmente riservato al Sommo Pontefice, come dimostra Benedetto XIV, *de Synod. Dioec.*, nel lib. 9, cap. 2.

Ma che possono poi i Vescovi intorno agli altri impedimenti dirimententi, che sono di ecclesiastica istituzione? Non possono giammai dispensare? Non mancano autori, ch' estendono su questo punto l' autorità dai Vescovi appoggiandosi a consuetudini ed a privilegi, ma

il Teologo che sa, come in materia dei Sacramenti è necessario seguire la parte più sicura, risponderà, che i Vescovi non possono dispensare dagl' impedimenti dirimenti nei matrimoni da contraersi, ma che possono dispensarvi nei matrimoni contratti, quando vi concorrano le seguenti condizioni, quali notate vengono dall' immortale Sommo Pontefice Benedetto XIV, nel luogo sopraccitato, cioè:

1. Che il matrimonio sia stato celebrato in faccia della Chiesa con tutte le solennità prescritte;
2. Che sia stato contratto con buona fede per ignoranza di diritto o di fatto;
3. Che il matrimonio sia stato consumato;
4. Che l' impedimento sia occulto;
5. Che non si possa facilmente ricorrere alla S. Sede, ed impetrarsi la Dispensa o per la povertà e rusticità dei conjugi, o per la distanza dei luoghi, o per altri somiglianti motivi;
6. Finalmente, che non si possa senza scandalo separare gli stessi creduti coniugi.

E quanto agl' impedimenti pubblici nulla possono i Vescovi? Nulla possono, segue il lodato Pontefice, quando nella loro diocesi non vi sia una consuetudine legittimamente introdotta, che conti cento anni senza interruzione, e vuole che anche in tal caso debbasi osservare se in forza di essa venga a snervarsi la disciplina della Chiesa, poichè se ciò fosse, non dovrebbe aver luogo alcuna consuetudine o prescrizione contro la legge. Finalmente, soggiugne, che non è da disprezzarsi l' opinione di quei Teologi e Giuristi, i quali insegnano, che possono i Vescovi dispensare sopra qualche impedimento dirimente occulto in caso di urgentissime necessità con podestà per altro straordinaria, e per presunto consenso del Romano Pontefice, quando cioè l' impedimento osti al matrimonio ch' è per contrarsi, e vi concorrano tali urgenti circostanze, che non si può ricorrere alla santa Sede, nè si può differire il matrimonio pel quale tutto è disposto senza scandalo, e senza infamia degli sposi. Deve infatti in tal caso presumersi, che il Sommo Pontefice deleghi al Vescovo la potestà di dispensare, come gliela concede, allorchè si rende necessario il matrimonio di un moriente per legittimare la prole, e per evitare l' infamia della donna, o per allontanare altri gravi mali, ed inconvenienti.

C A S O 1.º

Un Teologo insegnò ai suoi studenti, che vi sono degli ordini regolari, i di cui sacerdoti confessori hanno facoltà di dispensare da alcuni impedimenti matrimoniali. Cercasi se abbia insegnata la verità?

Tratta dottamente questo punto il ch. continuatore della *Morale Patuzziana*, *tract. 10, cap. 19, num. 4 et seqq.*, e da esso, ch'è regolare, ci piace di trarre quegli argomenti, che valgono a dimostrare con evidenza non essere vera la dottrina del nostro Teologo.

Vi sono, scrive egli, non pochi Teologi e canonisti che riferiscono alcuni privilegi e concessioni de' sommi Pontefici, in virtù delle quali possono i regolari dispensare dagl' impedimenti sopravvenuti al matrimonio, e far sì, che i legati da tali impedimenti possano chiedere il debito maritale, ma questi privilegi per quanto siansi cercati dal Concina, e dal P. Gabriele da Vicenza, nonchè da molti altri Autori, non venne giammai loro fatto di ritrovarli. Ma discendiamo in dettaglio.

Si afferma primieramente che i regolari possono dispensare dal voto semplice di perpetua castità tutti coloro, che con questo vincolo hanno sacrilegamente contratto il matrimonio. I probabilisti più avveduti sono di parere, che i regolari usar possano di tal facoltà nei matrimonii contratti, non già in quei da contraersi, perchè, come dicono, allora non dispensano dal voto, che sempre resta, ma accordano di poter chiedere il debito; perchè soggiungono su tal materia tanto possono i regolari quanto possono i Vescovi, di cui è proprio il concedere tal facoltà; perchè conchiudono le bolle dei sommi Pontefici Innocenzo VIII, Eugenio IV, Sisto IV e Paolo III accordano loro la facoltà di dispensare dai voti. Ma se le ragioni, su le quali appoggiano le loro asserzioni non sono vere, egli è chiaro, che vera parimenti non può essere la loro sentenza. Diffatti il voto di castità è così riservato alla S. Sede, che incorre la scomunica riservata al sommo Pontefice quel confessore qualunque anche fornito di privilegi, il quale osasse di dispensare su di esso o di commutarlo. Nè vale il dire, che i regolari non già dispensano da questo voto, ma sola-

mente abilitano chi è legato a chiedere il debito; poichè tale dispensa in qualsivoglia modo si prenda, ella versa sopra un voto riservato alla S. Sede, che sussiste anche dopo il matrimonio contratto non solo, ma eziandio consumato, e la maniera, con cui si difendono i fautori di tai privilegi è propriamente un pretesto per eludere i decreti dei sommi Pontefici, e le costituzioni della Chiesa, che riservano questo voto. Inoltre non è vero che i regolari sono pari a' Vescovi nelle facoltà che riguardano questa materia, e quand' anche ciò fosse vero si dovrebbe concludere, che siccome i Vescovi non possono dispensare dal voto di castità perpetua, così nemmeno lo possono i regolari. Ma i Vescovi accordano di poter chiedere il debito, dunque possono accordarlo anche i regolari? È falsa la conseguenza. I Vescovi, se usano di tal facoltà, l'usano non *jure proprio*, ma o per consuetudine tacitamente approvata dai sommi Pontefici nelle loro chiese; o per una special concessione, che viene loro accordata *ad tempus*, e che domandano spirato il termine, che venga loro prorogata. Han questa consuetudine, o questa concessione i regolari? Riferiscono le bolle de' sopraccitati Pontefici, ma queste sono dubbie ed incerte, come lo dimostra chiaramente il P. Gabriele da Vicenza, *cap. 25*. Dunque non è vero, che i regolari dispensar possano dal voto semplice di castità, nemmeno nei matrimonii contratti e consumati.

Si afferma in secondo luogo, che i regolari possono rimettere gl'incestuosi nel diritto di chiedere il debito maritale, e si dice

1. Che questo privilegio fu concesso da san Pio V ai confessori dei francescani dell'osservanza dietro alle suppliche presentate dal P. Giovanni di Aguilera, come dal documento autentico, ch' esiste nel convento di *Aracoeli*.
2. Che simile privilegio venne accordato da Eugenio IV colla bolla del 30 giugno 1436 ai benedettini cassinesi.
3. Che Leone X concesse agli agostiniani di dispensare con quelli, *« qui in primo affinitatis gradu scienter aut ignoranter contraxerunt, modo id notorium non fuerit, neque in judicium productum . . . ut de novo contrahant, et in eodem contracto matrimonio remaneant, prole etiam legitimata.* Ma chi può mai lasciarsi trasportare e vincere da quanto vien riferito? Il privilegio dei francescani non è appoggiato ad alcuna bolla di S. Pio V, ma solo all'oracolo della sua voce e

questi oracoli della viva voce dei Pontefici furono rivocati dalla posteriore costituzione di Urbano VIII ond' è che il Lezana, *tom. 1, cap. 19, num. 26*, ed il Ferrari (*V. Debitum conjug. art. 2, num. 14*), quantunque siano difensori impegnati di questo privilegio, tuttavia asseriscono che l'oracolo anzidetto assai poco vale a confermarlo. Quanto alla concessione fatta da Eugenio IV ai benedettini, basta leggere la bolla 30 giugno 1436, per convincersi, che non è vero, poichè non se ne fa nemmeno cenno. Ciò confessa lo stesso Ferrari, ma soggiugne, che Giulio II ha dichiarato, che nella detta bolla vi era la concessione di cui parliamo, e che questa dichiarazione venne fatta nota dal Cardinal Lodovico gran Penitenziere, e munita col sigillo della sacra penitenzieria. Ma oltrechè questa dichiarazione quand' anche avesse esistito, non sarebbe stata fuorchè un oracolo della viva voce di Giulio II, e perciò rivocata da Urbano VIII, come mai poteva questo Pontefice dichiarare, che nella bolla di Eugenio IV vi era accordato un privilegio, che non si trovava espresso? Inoltre una tale dichiarazione non si ritrova nè nel Bollario Magno, nè nel Bollario Cassinese, nel quale sono raccolti tutti i privilegi, che gode quest' ordine regolare. Finalmente i Teologi, che l' affermano non sono concordi nell' ascrivere una tal concessione ai Cassinesi. Altri dicono, che derivò loro da Martino V, e che fu loro confermata da Giulio II, altri da Eugenio IV colla dichiarazione dello stesso Pontefice Giulio. Vi sono di quei ch' insegnano, che i Cassinesi non possono usarla senza esserne destinati dal provinciale; altri vogliono che per esercitarla loro basti la destinazione del superiore locale; ed altri in fine, che non fa loro bisogno alcuna destinazione. Una tal varietà di opinioni dimostra evidentemente che nessuno di essi ha potuto vedere e leggere questo privilegio, e che in conseguenza non è vero. Intorno finalmente il privilegio concesso agli Agostiniani da Leone X, fa veramente stupire, che dei Teologi insegnino, ch' essendo loro accordato di dispensare dall' impedimento occulto di primo grado di affinità per rivalidare i matrimonii invalidi, sia loro altresì concesso di rimettere nel diritto di chiedere il debito. Nelle accennate espressioni del pontefice non si fa nemmeno parola del privilegio di rimettere nel diritto *debitum petendi*. Risponde il Reiffenstuel che

secondo la regola 53 del diritto in 6. » *Cui licet quod est plus, licet quod est minus,* » sicchè potendo gli Agostiniani dispensare dall' impedimento occulto di primo grado di affinità, possono assai più dispensare gl' incestuosi *ad debitum petendum*. Ma erra il citato autore, poichè quella regola non ha luogo in ciò che dipende della volontà del concedente. I regolari, per esempio, possono assolvere da molti Casi riservati alla S. Sede, ma per questo non possono assolvere da quei che riservati sono agli ordinarii. Per altro, chi potrà asserire con sicurezza, che di un tal privilegio godono gli Agostiniani? Non possono i Vescovi dispensare da un impedimento occulto se non concorrano più circostanze, come notò Benedetto XIV, *de San. Dioec. lib. 9, cap. 2, n. 1* e potranno essi dispensare dal primo grado di affinità nei matrimoni contratti eziandio con mala fede, senza urgente necessità, e senza alcuna riserva? Questo privilegio è così eccedente, che non sembra punto credibile. Anzi nessun degli Agostiniani ha ardito di usarlo, e queglino stessi che lo asseriscono, non hanno dubitato di confessare, che non è espediente in pratica di farne uso. Quindi è che il lodato padre Gabriele da Vicenza ripetendo le parole del padre Antonio da Cordova, scrisse: « *Non est securum uti tali concessione dispensandi in affinitate, quia non constat de veritate, sed de rumore illius concessionis, nec habetur in libris ordinis. Ideo in re tanti momenti non est credendum rumoribus.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.°

Carlo parroco essendo per assistere al matrimonio di Annibale con Eulalia rileva ch' essi sono congiunti in quarto grado di consanguinità, e che oltre a questo impedimento ve ne ha un altro di occulto di secondo grado di affinità *ex copula illicita*. Sospende egli il matrimonio per la ragione della consanguinità, e domanda se possa rivolgersi alla sacra penitenzieria per isciogliere i due contraenti dal doppio impedimento mercè la pontificia Dispensa?

Per istruire pienamente Carlo intorno a questo argomento, onde in simili casi possa regolarsi con sicurezza convien premettere che riguardo alle dispense degl' impedimenti matrimoniali è necessario

distinguere caso da caso. Se l'impedimento è occulto, egli può e deve ricorrere alla sacra penitenzieria, ma se l'impedimento è pubblico convien che si rivolga al suo Vescovo, il quale saprà impetrare la Dispensa, che si ricerca da quel tribunale di Roma, dal quale secondo le regole stabilite dai Sommi Pontefici viene concessa. Quindi è che Tiburzio Navar nel suo *Manudactio ad praxim, etc.*, p. 2, cap. 1 scrisse egregiamente, che intorno a tali dispense deve notarsi in primo luogo: « *Quod impedimenta, super quibus Sacra Poenitentia dispensat, debent esse occulta; nam super publicis dataria Apostolica dispensat; unde quaecumque Dispensatio, quae a sacra poenitentia emanat, semper hanc clausulam annexam habet DUMMODO IMPEDIMENTUM OCCULTUM SIT, SEU OCCULTUM REMANEAT.* » Veramente il citato autore non si espresse quanto basta intorno agl'impedimenti che sono occulti, conciossiachè tutte le dispense da siffatti impedimenti non partono dalla Dataria, come avverte Pirro Corrado, *Prax. Dispens. Apost.*, lib. 7, cap. 4, n. 6, ed anche Vincenzo De Justis, *Dispens. matrim.*, lib. 1, cap. 5, n. 13 et seqq., ma altre vengono concesse dalla Segreteria dei brevi, altre dalla Cancelleria, ed altre dalla Dataria: quelle di terzo o di secondo e terzo si danno dalla Cancelleria; quelle finalmente di primo grado di affinità, ovvero di primo e secondo di consanguinità partono dalla Segreteria. Per altro io aggiungo a quanto espongono i lodati autori ch'io vidi più volte delle dispense di terzo grado spedite dalla Dataria, come ne vidi di primo e secondo grado uscite dall'ufficio della Cancelleria. Ma sopra di ciò non fa d'uopo di trattarsi, e basta quanto abbiamo di sopra riferito, che per gl'impedimenti pubblici non ha luogo il ricorso alla sacra penitenzieria.

Ciò premesso, che dovrà fare il nostro parroco trattandosi, che Annibale ed Eulalia non solo hanno l'impedimento pubblico di quarto grado di consanguinità, ma sono altresì legati dal secondo grado di affinità *ex copula illicita*, il quale impedimento è occulto? Dovrà egli manifestare al suo ordinario sì l'uno che l'altro impedimento? No. Col mezzo del suo Vescovo potrà ottenere dalla Dataria Apostolica la Dispensa del pubblico impedimento, e rivolgersi nel tempo stesso alla sacra penitenzieria, onde impetrare la Dispensa dall'affi-

nità occulta, non senza però manifestare, come avverte saviamente il De Justis, *l. l., n. 20*, che i conjugandi hanno altresì l'impedimento di quarto grado di consanguinità, pel quale o si è impetrata, o si sta per impetrare la Dispensa dalla Dataria Apostolica. Infatti in tutte le dispense, che nei casi occulti accorda la sacra penitenziaria v'è la clausula « *dummodo aliud non obstet impedimentum*, » sicchè non accennando nella nostra ipotesi l'impedimento pubblico di consanguinità, si avrebbe a correr pericolo di non poter eseguire la Dispensa impetrata.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Luigi parroco avendo avuto notizia, che il Sommo Pontefice concesse in via di grazia la Dispensa da un impedimento dirimente, che ostava al matrimonio di Evagrio con Irene, assistè alle loro nozze prima della spedizione delle lettere apostoliche. Cercasi se abbia retamente operato ?

Rispondo che ha operato male, ed anzi che il matrimonio di Evagrio con Irene è invalido. Infatti quantunque la grazia concessa dal Sommo Pontefice prima della spedizione delle lettere sia per se stessa valida, tuttavia avanti la spedizione non ha il suo effetto giusta la regola 27, nonchè la 31 e 52 della Cancelleria Apostolica. Senza riferire il tenore di queste regole, basta riflettere alle parole ultime della quinquagesima seconda per convincersi della verità di questa dottrina. Si legge pertanto in essa : « *Voluit idem Dominus noster, quod nulla talis Dispensatio cuiquam in iudicio, vel extra suffragetur, antequam super ea litterae Apostolicae confectae sint.* » Quindi è che gli autori assomigliano la grazia del Pontefice prima della spedizione delle lettere all'uomo chiuso nel ventre di sua madre, il quale ancora non gode della luce di questo mondo, nè può attribuire verun effetto a ciò che fra le umane cose gli appartiene. Ma se le lettere Apostoliche fossero state spedite al momento che Irene assistè al matrimonio di Evagrio con Irene potrebbe dirsi che Luigi operò male, e che il detto matrimonio è invalido ? Per decidere questo punto converrebbe esaminare le lettere. Generalmente parlando io starei per la invalidità. Concordano gli autori nell'insegnare, che la

Dispensa non ha effetto, quando di essa non se ne abbia avuta la legale notizia. Anzi insegna il Diana, *part. 8, tract. 3, resol. 88*, ed anche il Sanchez, *lib. 5, Disp. 8, n. 26*, che deve presumersi, essere volontà del Pontefice, che la Dispensa non abbia alcun effetto prima che al dispensato non sia pervenuta. Ora qual altra legale notizia si dà fuori del ricevimento delle lettere apostoliche? Quando adunque Eubulo non fosse stato con certezza avvertito, che le lettere erano spedite, e che assolutamente dispensavano i conjugandi Evagrio ed Irene, mi pare, che invalido anche in questa ipotesi debba dirsi il matrimonio da essi contratto. Inoltre sapeva poi Luigi sotto quali condizioni il Pontefice dispensava Evagrio ed Irene? Sapeva, s' erano dispensati assolutamente o che la Dispensa era *in forma commissoria* ossia commetteva l' esecuzione al Vicario generale, o ad altro giudice ecclesiastico? Per ordinario tali dispense sono appunto *in forma commissoria*, e quindi prima che vengano eseguite dall' esecutore cui sono ommesse, non hanno alcun effetto. Malissimo dunque si regolò Luigi, e probabilissimamente invalide sono le nozze cui ha assistito.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.º

Paolo e Fabia consanguinei in quarto grado ottennero dalla Santa Sede la Dispensa dall' impedimento, ch' ostava al loro matrimonio, e spedite le lettere apostoliche *in forma commissoria* andarono smarrite. Come si può rimediare a questa perdita affinchè Paolo e Fabia possano unirsi in matrimonio?

Se le lettere andarono smarrite prima, che arrivassero a Paolo e Fabia, od a chiunque altro eran dirette, il rimedio è facile, ottenendosi dall' uditorio della camera apostolica nuove lettere, che si dicono *in forma vidimus*. Dal registro delle Bolle si estrae una copia, e viene questa consegnata all' oratore suggellato, il quale con essa si presenta all' anzidetto uditore, che subito spedisce le lettere denominate, come dicemmo, *in forma vidimus*, in corpo delle quali viene riportato il tenore per intiero delle prime lettere, e queste hanno lo stesso valore, come se fossero le originali. Se poi andarono smarrite dopochè furono vedute e lette da più persone, e dopochè furono al-

l' esecutore presentate, insegna Francesco Morella, *tom. 3, disp. 7, cap. 4, dub. 27, n. 262*, e molti altri ancora, che si può rimediare alla perdita mediante l' esame dei testimoni giurati, i quali attestino di averle vedute non solo, ma che contenevano altresì quella dispensa; che Paolo e Fabia avean domandato. **MONS. CALCAGNO.**

C A S O 5.º

Girolamo e Flaminia impetrarono dalla Santa Sede la Dispensa da un impedimento dirimente, ch' impediva al loro matrimonio, e pagarono per metà la tassa, che venne loro imposta, ma quando furono per contrarre le nozze Girolamo abbandonò Flaminia. Cercasi: 1. Come vadano consumate le tasse, che si pagano per le dispense Apostoliche? 2. Se Girolamo debba supplire a Flaminia quanto esborsò per l' impetrazione della ottenuta Dispensa?

Al 1. Rispondiamo colle voci stesse del sommo pontefice San Pio V, il quale colla sua Bolla *In earum* del 1569, trasferendo alla Dataria quelle dispense, che una volta concedeva la sacra penitenzieria, così dispose delle tasse, che dalle dette dispense ridondano: *« Percipiendorum autem a quoquam fructuum, et emolumentorum suorum ea ratio esse debeat, ut finito mense in primis salaria eorum omnium, qui ad mensam praedictam defensores, et alio munere ex scriptoribus, et procuratoribus litterarum minoris gratiae hujusmodi constituentur, et solvantur; demum procuratores, et scriptores suam quisque portionem viritim per sua collegia, ut autem distributionem capiant: Regens vero dictae cancellariae, et abbreviatores praedicti pro laboribus illud idem de singulis expeditionibus, quod olim praedicti duo correctores, et stipendium, et emolumentum libere, et licite percipiant! Caetera item salaria, et emolumenta in Plumbo, et utroque Regente videlicet supplicationum et litterarum praedictarum, et alibi necessaria, juxta ordinationes nostras praedictas, capiuntur. De taxa vero a dicto sigillatore capienda stipendia regentis, datarii, correctoris, theologi, doctoris, procuratorum, scriptorum, sigillatoris, caeterorumque ministrorum officii poenitentiarum; item impensae omnes etiam pro charta utramento, cera, capsula, cordolis, et alia quomodocumque ad litterarum dictae poeniten-*
Vol. VIII.

tiariae necessaria, quam gratis ubique fieri, et concedi jam praecipimus ante omnia desumantur, ex singulis persolvantur; quod vero his omnibus omnino deductis, et persolutis reliquum erit majoris poenitentarii praedicti. »

Al 2. Se Gerolamo abbandonò Flaminia per una causa giusta non solo non è tenuto a rimborsare Flaminia della spesa, che ha fatto, ma ha diritto di essere risarcito della metà, ch' egli stesso ha pagata. La ragione si è, perchè Flaminia essendo la causa, per cui non ha effetto il matrimonio, non può in coscienza esser nemmeno causa del danno, che risente l' altra parte a motivo del matrimonio concertato. Così il Suarez, *lib. 5, disp. 5, n. 34*, ed il Bonacina, *de Legib. Disp. 1. quaest. 2, punct. 11, propos. 2, n. 8*. Se poi Girolamo abbandonò ingiustamente Flaminia, egli allora per la ragione stessa è tenuto a compensarla di ogni spesa. Se finalmente l' abbandonò per giusta causa, ma senza di lei colpa, in quest' ipotesi non è tenuto a verun compenso. Sarebbe questa causa giusta senza colpa di Flaminia, se Girolamo, per esempio, l' avesse abbandonata per entrare in una religione approvata e professarne la regola; perciocchè siccome giustamente si scioglie il matrimonio rato per l' ingresso in religione, così e molto più vengono sciolti giustamente gli sponsali, nè la parte abbandonata ha diritto di ripetere verun indennizzo da quella che l' abbandona.

SANCHEZ.

C A S O 6.°

Nerva e Lucia si presentano al loro parroco per contrarre matrimonio, ed il parroco conosce, che non hanno verun impedimento canonico, che osti alle loro nozze, ma bensì, che esiste un di quegli impedimenti, che sono stabiliti dalle leggi civili, per cui, contratto che sia il matrimonio, non sarà giammai dallo stato riconosciuto per valido. Cercasi come debba regolarsi il parroco con Nerva e Lucia?

All' articolo *Impedimenti matrimoniali* dimostreremo, che i principi possono stabilire degl' impedimenti; i quali non rendono invalido il Matrimonio con essi contratto, ma hanno tal vigore, che nel loro stato, le nozze con tali impedimenti contratte, non sono ricono-

sciute, ed i conjugati, nonchè la loro prole non godono dei diritti, e dei privilegi degli altri cittadini, ed abbiamo conchiuso quella nostra decisione colle espressioni di Mons. Devoti scrittore chiarissimo di diritto canonico, il quale nel lib. 2, delle sue Istituzioni *tit. 2, sect. 9, §. 116* scrisse: « *Civilibus quidem legibus effici potest, ut qui certas nuptias conciliarunt potiri non debeant juribus, et privilegiis quibus reliqui cives potiuntur.* » Adottato questo principio, facile mi sembra la risposta, che dar si deve al nostro parroco, il quale sta per assistere al matrimonio, che contrar vogliono Nerva e Lucia legati soltanto da un impedimento civile. Egli deve ammonirli dell'impedimento, ed insinuar loro di procurarsi nelle forme prescritte lo scioglimento da esso, astenendosi frattanto dall'assistere alle loro nozze. Così esige l'obbedienza ed il rispetto dovuto alla legge del principe cotanto inculcata dall'Apostolo, e così esige il bene della prole, la quale innocentemente verrebbe ad essere considerata, come illegittima. E quantunque obbedir si debba ai principi *propter conscientiam*, e non perchè *gladium portant*, tuttavia a vie maggiormente persuaderli della necessità d'impetrare lo scioglimento da quanto si oppone alla celebrazione delle nozze, potrà ricordar loro le pene minacciate contro quei, che non v'obbediscono, non meno che i parrochi, che ardissero di violarle. MONS. CALCAGNO.

Intorno alle cause per le quali possono impetrarsi le dispense dai pubblici impedimenti.

C A S O 1.°

Ilario ed Alba, avendo tra loro contratti gli sponsali *de futuro*, s'accorgono, che non possono effettuare il loro matrimonio per un impedimento dirimente, ch' esiste tra essi. Ricorsi essendo al loro parroco intesero, che non possono conseguire la Dispensa dall'accennato impedimento, perchè non hanno una causa giusta per demandarla. Cercasi, 1. Se per ottenere la Dispensa dagli impedimenti

matrimoniali sia necessaria una causa giusta? 2. Quali sieno quelle cause, per le quali vengono dalla S. Sede concesse tali dispense?

Al 1. Dalla stessa definizione, che della Dispensa ci danno comunemente gli Autori, si raccoglie con evidenza, che non può darsi alcuna Dispensa senza che vi sia una causa giusta. Viene infatti definita la Dispensa: « *Juris communis relaxatio facta cum causae cognitione ab eo, qui potestatem habet.* » La Dispensa è sempre un'eccezione della legge universale a favore di una o più persone, che vi sono soggette. Si può mai vulnerare la legge senza una causa, che lo giustifichi? E relativamente agl'impedimenti matrimoniali decretò il Tridentino *sess. 24, de Reform. matrim. cap. 8*, che « *nulla omnino detur dispensatio, vel raro idque ex causa . . . concedatur.* » Ed inoltre parlando delle dispense in generale nella *sess. 25, de Reform. cap. 18*, chiama le frequenti dispense perniciose all'osservanza de' sacri canoni, e prescrive: « *Quod si URGENS, JUSTAQUE RATIO, et major quandoque utilitas postulaverint, cum aliquibus dispensandum esse, CAUSA COGNITA, ac summa maturitate, atque gratis, a quibuscumque ad quos dispensatio pertinebit, erit praestandum: aliterque facta dispensatio subreptitia censeatur.* » Rispose quindi egregiamente il nostro parroco ad Illario ed Alba, che senza una causa giusta non si può ottenere la Dispensa dall'impedimento dirimente, che impedisce la conjugale unione, ch'essi desiderano. Ed avrebbe potuto soggiungere con S. Bernardo, che la Dispensa ottenuta senza causa giusta non è Dispensa, ma bensì *legis dissipatio*. Che se Illario ed Alba avessero soggiunto, che il sommo Pontefice accorda talvolta simili dispense senza causa, che avrebbe potuto loro rispondere? Avrebbe potuto far loro conoscere, che talvolta il sommo Pontefice accorda delle dispense dagl'impedimenti matrimoniali senza alcuna delle cause stabilite, per le quali non è solito concedere siffatte grazie, ma non giammai senza causa. La potestà che ha il sommo Pontefice tende all'edificazione del ben comune, e non alla distruzione, e qualora senza un motivo giusto usasse di questo potere per isciogliere taluno dalla legge, sarebbe ben valida la concessione, ma sarebbe sempre illecita innanzi a Dio, sicchè dobbiam dire, che il Pontefice dispensando senza una causa giusta evidente, od è stato ingannato

nella supplica, che gli fu presentata, nel qual caso la dispensa non è valida, oppure ha avuto in mira un motivo giusto, pel quale potè usare della suprema sua potestà. Quindi è che dispensa talora in vista dei meriti dei postulanti, o per dei motivi particolari, che gli vengono esposti, ed ancora per qualche bene, che dalla stessa Dispensa ne deriva. Accorda pertanto eziandio delle dispense dagl' impedimenti matrimoniali senza causa, ma vuole, che i postulanti paghino una tassa maggiore, la quale va impiegata in opere pie come nella redenzione degli schiavi, nel ristauero delle Chiese, nel mantenimento dei missionarii esistenti nelle provincie degl' infedeli, e questo bene, che ne ridonda, è un giusto motivo, per cui si accordi qualche favore a quegli, che lo procura. Scrisse perciò Vincenzo de Justis de *Disp. matrim.*, lib. 3, cap. 1, n. 11, dietro il Sanchez, il Coninck, il Figliucci ed altri Dottori: « *Quamvis Papa aliquando videatur concedere dispensationes matrimoniales absque causa cum nullam exprimat in mandato, sed tantum dicat ex certis rationabilibus causis animum moventibus, tamen vere non dispensat absque causa, quia tunc major compositio solvitur, quae cum in pios usus erogetur, ut in redemptionem captivorum, vel in ecclesiarum restaurationem ad bonum publicum tendit, et ad illud valde confert, et proinde est justa causa dispensandi.* »

Al 2. Le cause per le quali secondo lo stile della curia romana vengono concesse le dispense dagl' impedimenti dirimenti il matrimonio sono le seguenti: 1. L' angustia del luogo in cui vivono i conjugandi per per cui la donna non può facilmente ritrovare un partito di egual condizione con cui accasarsi; 2. La mancanza della dote, od anche la tenuità della medesima. 3. La cessazione delle inimicizie. 4. La prole numerosa, che hanno gli Oratori. 5. L' età avanzata della futura sposa. 6. Il pericolo, che vengano celebrate da cattolici le nozze cogli Eretici. 7. I meriti particolari de' postulanti. 8. Il bene pubblico. 9. La conservazione delle sostanze del' a famiglia. 10. La conservazione di una famiglia illustre. 11. Il matrimonio contratto senza cognizione dell' impedimento, ch' esisteva. 12. L' allontanamento degli scandali. 13. Finalmente il matrimonio, che fu contratto sapendosi l' impedimento, che vi ostava. Di ciascuna di queste cause tratta dif-

fusamente Vincenzo de Justis nel suo Trattato più volte citato de *Dispens. matrim.*, lib. 3, ed anche Pirro Corrado *Praxis Dispens. Apostol. lib. 7 et 8*, e può vedersi eziandio il Barbosa in *Conc. Trident. sess. 24, de Reform. matrim.*, cap. 5, nonchè il Pignatelli, *consult. canon. tom. 7, consult. 22* ed altri, MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.°

Sisto e Franca di due diocesi, ma di due luoghi vicini, ottennero dalla S. Sede la Dispensa dall'impedimento di quarto grado di consanguinità, che venne diretta, per la esecuzione, al vicario generale della diocesi in cui vive Sisto colla causale, *ob angustiam loci*, Cercasi 1. Quale sia questa causa dell'angustia del luogo, ed in che consista? 2. Come si esprime la Dataria apostolica allorchè con tal causa accorda tali dispense? 3. Quali luoghi possano dirsi angusti? 4. Che cosa debba verificarsi affinchè la dispensa possa eseguirsi? 5. Se sia eseguibile quella, che impetrarono Sisto e Franca?

Al 1. La causa *ob angustiam loci* si ammette, quando la donzella, che vuol maritarsi non ritrova nel luogo di sua origine verun partito da suo pari, che non le sia consanguineo od affine a cagione del numero ristretto delle famiglie, che lo compongono. Ella è poi causa giusta per dispensare da un canonico impedimento quella, che volendo accasarsi una donzella, non possa farlo nella propria patria senza una eccezione della legge comune. Ottimamente, scrive il De Justis, lib. 3, cap. 2, n. 75, su questo punto dietro il Sanchez, il Reginaldo ed altri da lui citati: « *Durissimum esset, dice, ipsi Oratrici, et ipsius parentibus, si extra suam patriam nubere, et a suis amicis, vicinis, imo ab ipsis parentibus perpetuo cum communi amaritudine abstrahi cogere- retur.* » Ad ognuno è cara la propria patria, e questo sentimento è così universale ed antico, che Diodoro Siculo, lib. 4, scrisse che l'amor della patria vince ogni cosa, ed Omero nell'Odisea: *Pane nihil dulcius sua patria, neque parentibus est, quamvis quis procul divitem domum in terra aliena habitet procul a parentibus.* » Ed una giovine, che vuol maritarsi, e che non ritrova un partito della sua stessa condizione nel luogo di sua origine se non entro i gradi della con-

sanguinità od affinità, nei quali sono proibite le nozze, non avrà a meritare, che si faccia per essa una eccezione alla legge? Troppo giusta è la causa, e difatto per essa ordinariamente vengono dalla S. Sede accordate le dispense dagl'impedimenti dirimenti.

Al 2. Le formule, che vengono usate dalla dataria Apostolica nelle dispense per l'angustia del luogo sono le seguenti: 1. *Quod cum dicta oratrix in dicto loco propter illius angustiam virum sibi non consanguineum, vel alium affinem paris conditionis, cui nubere possit, invenire nequeat.* 2. Se si tratta che il luogo di origine della donzella sia diverso da quello dello sposo, e si nell'uno, che nell'altro non ritrovi essa partito se non legata da qualche impedimento, si usa la formola: « *Quod cum dicta oratrix in dictis locis, etiam de una ad alium se transferendo, propter illorum angustiam, virum sibi non consanguineum, etc.* » 3. V'ha pure una terza formola colla clausola *et si extra* ed è usata allora, che si tratta del secondo e terzo grado, poichè in tal caso si esige, che la Oratrice non solo non ritrovi partito da sua pari nel luogo di sua origine, senza che vi sia impedimento, ma si vuole altresì, che rimaritandosi fuori della patria non possa farlo per mancanza di dote competente, ond'è che la formola dice: « *Quod eum dicta mulier in dicto loco propter illius angustiam, virum paris conditionis, cui nubere possit, invenire nequeat, et si extra dictum locum nubere cogeretur, dos, quam ipsa habet, non esset competens, neque sufficiens, ut cum ea virum, cui juxta status sui conditionem nubere posset, invenire valeret, etc.* »

Al 3. Fino all'anno nono del pontificato di Paolo V, cioè fino al 1603, fu ammessa la causa dell'angustia del luogo per le dispense matrimoniali anche riguardo alle grandi città, cosicchè si concedevano tali dispense per la detta causa anche agli abitanti di Roma, e di Napoli, come ci attesta il Corrado, *Prax. Dispens. Lib. VII, cap. 5, n. 40 et seqq.*, quando per altro le giovani erano di tal condizione, che difficilmente ritrovar potessero marito lor competente senza che ad esse fosse consanguineo od affine. Fu quindi Paolo V che ordinò di non accordare mai più alcuna Dispensa con la detta causa a quanti abitano nelle grandi città, o nei sobborghi, quando questi non siano per un miglio distanti dalla città. Quanto poi alle

città piccole ordinò, che si considerino anguste qualora il numero delle famiglie non superi il trecento, e quindi nelle Bolle di Dispensa si oppone la clausola: « *Dummodo praefata civitas tercentum foculariorum numerum non excedat.* » Anzi per impetrare una Dispensa di questa qualità si rende necessaria la presentazione della fede dell'ordinario, che attesti, come la città non conta più di trecento famiglie. Col nome poi di città non s'intendono tutti quei luoghi, che o per uso inveterato, o per concessione del principe si chiamano città, ma quei solamente che hanno Vescovo, e sono capitali di una diocesi. Veggasi il *cap. In illis 2, dist. 80*, ed il *Fontanelli de pact. nupt. clausul. 4*. Adunque la causa, di cui parliamo, può essere adoperata relativamente a quelle città che non contano più di trecento fuochi, ed in tutti i luoghi, che non sono città, con qualunque nome sieno chiamati, purchè non sia facile alla giovine ritrovare, in quello, ove è nata, un partito di condizione simile alla sua scevro da canonici impedimenti.

Al 4. Per la esecuzione di qualunque Bolla Apostolica è sempre necessario conoscere se vera sia la causa, per cui il Sommo Pontefice discese ad accordare la Dispensa, privilegio, o grazia. Nelle dispense concesse *ob angustiam loci* è primieramente da osservarsi, se quei a favore dei quali fu spedita la Bolla sieno ambedue nati nel luogo stesso, o se sono di due diversi luoghi, se siano di una stessa diocesi, ovvero di due diocesi. Insegna il *De Justis, l. l., n. 2*, che la causa dell'angustia « *verificari debet quoad locum originis oratorum, et non domicilii . . . nisi Pontifex sciens oratores esse ex tali loco ortos, tamen concederet, ut hujusmodi causa verificaretur in solo loco domicilii.* » Infatti quell'ora la giovine ha cangiato il luogo di sua origine non deve avere più certa difficoltà a passare in altro luogo per contrar matrimonio. Cessa dunque per essa la causa finale della Dispensa. Inoltre se si tratta di due luoghi la Dispensa non dev'essere *ob angustiam loci*, ma bensì *ob angustiam locorum* per la clausola già riferita *de uno ad alium se transferendo*. Di più se la Dispensa è *ob angustiam locorum*, convien riflettere, che se i luoghi sono di due diocesi, la Dispensa secondo lo stile della Dataria viene diretta per la esecuzione all'ordinario della sposa, e non dello sposo, e per conseguenza sarebbe surrettizia, come insegna il citato *De Justis, l. l.,*

n. 105, se si fosse taciuta la diocesi, e si leggesse spedita all' ordinario dello sposo. Secondariamente è da rilevarsi se la sposa nel luogo di sua origine, ovvero trattandosi *ob angustiam locorum* trasferendosi anche da un luogo all' altro non può trovar marito della stessa sua condizione, il quale non le sia consanguineo od affine. Dice infatti la formula : « *Virum sibi non consanguineum, vel alium affinem paris conditionis, cui nubere possit invenire nequeat.* » Nota però qui saggiamente il più volte citato De Justis, che questa difficoltà di ritrovar partito non devesi prendere in istretto senso, ma moralmente, cosicchè non possa eseguirsi una tale Dispensa senza un' esatta perquisizione se nel luogo della sposa vi sieno o no consanguinei od affini. Scrive quindi : « *Cum enim paritas vel disparitas in matrimoniis ex pluribus consideretur, et potissimum ex oratorum nobilitate, potentia, divitiis, honore, aetate, genio et moribus, et matrimonia debeant esse libera . . . nimis enim durum esset si foemina vel innupta remanere cogeretur, vel ad unum, et alterum praecisum matrimonium invita, et cum animi moerore arctaretur, quod nec exuberanti Summi Pontificis benignitati consentaneum est, nec praesumi debet, ejus intentionem esse, ut ex nimis stricta interpretatione hujusmodi angustiae, foemina vel innupta cum animae periculo remanere, vel absque ejus consensu matrimonium inire cogatur, ut diximus, et innumera scandala, rixae et dissensiones inde orirentur, cum matrimonia coacta infelices exitus habere soleant.* »

In terzo luogo, finalmente, è necessario osservare, se vi esistano fra i coniugandi altri impedimenti oltre di quello, per cui ottennero la Dispensa, e se la sposa per l'effetto delle nozze sia stata rapita, giacchè si ammette per condizione, che non vi sia alcun altro impedimento, e che non vi sia stato il ratto : « *Dummodo aliud praeter hoc non obstat impedimentum, illamque, cioè l' oratrice, propter hoc minime raptam fuisse.* »

Al 5. Da quanto abbiamo fin qui esposto si deduce, che la Dispensa impetrata da Sisto e Franca non può eseguirsi. Infatti fu essa impetrata colla causa dell' angustia del luogo, quando dovea essere *ob angustiam locorum*, poichè non sono dello stesso luogo, nè la vicinanza dei luoghi può giammai far sì, che possano due luoghi considerarsi come un solo luogo, tantopiù, che sono anche distinti dalla

diversità della diocesi, alla quale appartengono. Inoltre la Dispensa è diretta all' ordinario della diocesi, in cui è nato Sisto, quando dovea essere diretta a quello, cui è soggetta la patria di Franca, il che eziandio dimostra, che si è taciuta la diocesi, in cui è nata Franca. Da quanto quindi abbiam detto su questo punto è chiaro, che la Dispensa è anche surrettizia, nè può assolutamente eseguirsi.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.°

Un vicario generale è sempre perplesso, allorchè gli vengono dirette delle Bolle Apostoliche di Dispensa da qualche canonico impedimento colla causa dell' angustia del luogo, perchè teme, che la giovine non sia nella sua patria sempre in tale circostanza da non ritrovar partito di sua condizione, col quale non abbia alcun impedimento; ricerca egli perciò dei lumi su questi suoi dubbii. Quale risposta per acquietarlo si deve dargli?

I dubbii del nostro vicario generale vertono sulla difficoltà, che adducono le donzelle, di ritrovar partito nel luogo di loro origine senza aver bisogno di Dispensa da qualche canonico impedimento, e che perciò chiesero alla S. Sede la Dispensa, che hanno impetrata usando della causa dell' angustia del luogo. Per acquietarsi osservi in ciascuna circostanza, o lo rilevi col mezzo delle deposizioni di due testimonii giurati, se la maggior parte delle persone che sono della stessa condizione delle oratrici e che compongono la loro patria sieno con esse consanguinee, od affini, o legate da qualche altro impedimento. Se ciò si verifica, egli può tranquillamente eseguire la Dispensa secondo ch' insegnano il Sanchez, *disp.* 19, n. 13 et 14, il Navarro, *Man. cap.* 22, num. 87, ed il Figliucci, *Quaest. moral.* 1, tract. 10, part. 2, cap. 10, n. 316, ed anche il Ledesma, il Lopez ed il Vega citati dallo stesso Sanchez. La ragione si è, perchè quando si restringe il numero di quei, cui la donzella può unirsi in matrimonio, si rende difficile il ritrovare un egual partito, e difficile molto più se si restringe per la maggior parte. Ora se per difficile s' intende, giusta la Glossa nel *cap. Quantumlibet, dist.* 47, §. *difficile*, quello, che appena può farsi, ne viene di conseguenza, che quando i

testimonii depongono, che la maggior parte degli abitanti di egual condizione dell' oratrice le sono consanguinei od affini, si può eseguire la Dispensa perchè ha luogo per essa la difficoltà di ritrovare un partito conveniente al suo stato. Quindi può il nostro vicario essere tranquillo, se dagli esami emerge, che secondo l' opinione comune l' oratrice nel luogo di sua origine non ha alcun pari alla sua condizione se non parenti, come insegna il Ponzio, *de Matr., lib. 8, cap. 21, §. 2, n. 22*, oppure che non v' ha un pari a lei nel detto luogo, il quale non essendo consanguineo nè affine voglia riceverla in isposa, come nota il Corrado, *Prax. Dispens. lib. 7, cap. 5, n. 58*, oppure finalmente, che non ebbe giammai verun partito competente senza che con questo fosse legata con canonici impedimenti, come può dedursi dal *can. Honorantur 13, causa 52, q. 2*. Con questi lumi potrà il nostro vicario saggiamente dirigersi, e senza perplessità eseguire simili dispense, che gli vengono dirette.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.°

Ponziano ed Elena impetrarono dalla S. Sede la Dispensa da un impedimento dirimente *ob angustiam loci*, ed eseguita la stessa Dispensa si offre ad Elena un partito di pari sua condizione non legato da impedimento alcuno. Cercasi se Elena possa, ciò nullaostante, celebrare le nozze con Ponziano, ovvero se sia tenuta ad abbracciare il partito novello, che le si offerse ?

Risponde a questo quesito Vincenzo De Justis, *lib. 3, dispens. matrimon. cap. 2, n. 20*, dicendo, che Elena può sposarsi con Ponziano, conciossiachè per la validità della Dispensa basta che si verifichi l' angustia del luogo nell' atto dell' impetrazione e della esecuzione. Infatti le Bolle pontificie parlano di tempo presente, ed egualmente parlano le lettere esecutoriali, e quindi il futuro non deve considerarsi. Riferisce inoltre, che in un certo libro intolato: *Registrum Literarum Apostolicarum*, che si conserva nella cancelleria vescovile di Lucca, si legge al foglio 67 che, successo un simile caso in quella diocesi, si chiese licenza in Roma, e fu risposto, che potea aver luogo la Dispensa non ostante il partito novello che si offerse alla sposa, benchè libero da impedimenti.

VINCENZO DE JUSTIS.

C A S O 5.°

Un' onorata donzella s' invaghi in un giovane di equal sua condizione, ma vedovo con molti figli deforme e di cattivi costumi, ed essendo con esso affine in quarto grado vorrebbe impetrare la Dispensa dall' impedimento canonico *ob angustiam loci* per unirsi con lui in matrimonio. Cercasi se tale Dispensa impetrata, che sia, possa avere il suo effetto ?

Nella causa dell' angustia del luogo deve esservi l' equal condizione nei conjugandi, e quest' eguaglianza dev' esservi, secondo che insegnano comunemente gli autori, nell' età, nella nascita e nei costumi. Non v' ha pertanto eguaglianza di condizione tra una giovine ed un vecchio, o tra una vecchia ed un giovine, tra un ricco ed una povera, tra un lascivo ed un' onesta ragazza, tra un giovane di buon senso ed una donna litigiosa, capricciosa, dissoluta. Affinchè vi sia l' eguaglianza richiesta, si devono in una parola verificare moralmente le medesime qualità di animo, di prosapia, e di sostanze, prendendosi in senso esteso quel detto di Ovidio : « *Si vis apte nubere, nube pari.* » Ciò premesso, rispondo al caso proposto, che la nostra donzella ed il giovane, di cui si è invaghita, non possono impetrare la Dispensa dall' impedimento, che fra essi esiste colla causa dall' angustia del luogo, perchè quantunque pari sia la condizione loro quanto allo stato, v' ha però la disuguaglianza troppo eccedente, che essa è nubile, ed egli vedovo con figli, essa onesta, ed egli vizioso e forse anche essa avvenente, ed ei deforme. Così il De Justis nel luogo sopraccitato, n. 30, con queste parole : « *Nec dicentur aequalis foeminae maxime juvenis quamvis alias paris conditionis esset vir, qui haberet filios ex alio matrimonio praecedenti, vel esset valde deformis, vel gibbosus, vel strummis infectus . . . et eo magis censebitur inequalis si sit malis moribus imbutus, ut quia lusor, concubinarius, prodigus, dilapidator, vel asperi ingenii, quia ex his disparitas constituitur.* »

DE JUSTIS.

C A S O 6.°

Eufemia, nobile di nascita, trovando difficile l' aver partito di equal sua condizione accolse il progetto di matrimonio, che le fece Silvio

dottore di medicina suo consanguineo in quarto grado, ma non nobile di nascita. Ostando pertanto alla celebrazion delle nozze l'impedimento dell'accennata parentela, domanda se impetrarne possa la Dispensa *ob angustiam loci*. Che si deve risponderle ?

Certamente tra Eufemia, e Silvio non v' ha parità nella condizione, poichè Eufemia è nobile e Silvio è ignobile. Quindi quand' anche si verificasse in Eufemia la difficoltà di aver altro partito libero da impedimento nel luogo di sua origine, tuttavia osterebbe sempre la disuguaglianza della condizione. Ma prima di così conchiudere è da riflettersi, che la nobiltà di nascita può venir compensata colla nobiltà di onore e di virtù. Vi sono autori non pochi riferiti dal *De Justis*, *lib. 3, cap. 2, n. 47*, i quali sostengono, che il dottorato ammette alla nobiltà di onore, e che perciò assegnano essere pari in condizione di una nobile con un dottore. Egli però dimostra saggiamente, che se il dottore è fornito di molta scienza può equipararsi colla femmina nobile, e non allora, che fosse decorato del titolo, e mancasse del sapere. « *Et propterea, conchiude al num. 57, doctor eximius mulieri nobili et principali censetur aequalis, quia ejus virtus conjuncta cum insignibus doctoratus, cum foeminae nobilitate compensatur.* » Conchiudo pertanto, che se Silvio è un dottor valente di medicina, stimato so' nel luogo in cui vive, ma ben anche altrove dalle persone, che professano la medesima scienza, egli può venire sciolto dall'impedimento impetrandone la Dispensa *ob angustiam loci*, perchè pari è la sua condizione con quella di Eufemia : se poi è un uomo, che conseguita la laurea si dimenticò dello studio, nè gode veruna stima di persona istruita ed erudita, egli in tale ipotesi non è eguale ad Eufemia nobile di nascita, ma anzi, come dice il Mandosio, *Reg. 16, q. 17, n. 2*, merita di essere posto allo scolare, che più di lui si avvanza negli studii.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 7.º

Paola nobile di condizione, ma povera, vorrebbe sposarsi con Settimio ignobile, ma ricco. Contratti gli sponsali di futuro, si rileva che sono consanguinei in quarto grado. Cercasi se, essendo ambedue nati e sempre avendo dimorato in una piccola villa, possono

impetrare la Dispensa dall'impedimento tra loro esistente colla causa dell'angustia del luogo?

Rispondo che sì. Infatti se l'unica difficoltà consiste nella disuguaglianza di condizione, poichè Paola è nobile, e non lo è Settimio, posso ciò nullastante asserire, che le ricchezze di Settimio compensano la nobiltà di Paola ridotta allo stato di povertà, e quindi ne viene tra essi l'eguaglianza di condizione. Sono di questo parere il Lottario, *de re Benef., lib. 2, q. 5, n. 84*, il Maschard, *de probat. conclus. 998, n. 8 et 9*, ed altri che insegnano concordemente, che nelle nozze la nobiltà si compensa colle ricchezze. Ed il Barbosa, *De appell. verb. juris signif. appellativ. 164, n. 5*, appoggiato alla legge 3, *C. de commerc. et mercat.*, scrive, che col nome di nobili s'intendono anche i ricchi, e che anzi dobbiam ritenere per tali quei ch'abbondano di ricchezze: « *Nobilium appellatione, quod civilem tamen et politicum statum spectat, veniunt divites, ii enim tantummodo, si vera loquamur, qui divitiis abundabant nobiles vocantur.* » Se così è, per qual ragione non potrà la povera Paola impetrar la Dispensa dall'impedimento, che osta al matrimonio, che le viene offerto da Settimio, uomo ch'abbonda di ricchezze? Sembra così che la sua nobiltà sia quanto basta compensata, e che perciò possa dirsi di Paola e di Settimio eguale la condizione. MONS. CALCAGNO.

C A S O 8.°

Livia viene richiesta in isposa da Crispo suo consanguineo in quarto grado. Vorrebbe essa impetrare la Dispensa dall'impedimento, che nasce dalla sua parentela colla causa di non aver dote sufficiente per ritrovar un partito di egual sua condizione. Cercasi 1: Qual sia la causa d'impetrar le dispense dagl'impedimenti matrimoniali, che dicesi *Incompetentia dotis*? 2. Che debba concorrervi per l'impetrazione di una Dispensa colla detta causa?

Al 1. La causa, che dicesi *Incompetentia dotis* ha luogo, quando la donna che vuol maritarsi attesa la sua povertà è priva di dote, oppure non ha tanta dote, che sia sufficiente per ritrovar marito di egual sua condizione. La mancanza di dote, e l'insufficienza della

dote si considerano la stessa cosa, dice Cesare de Grassis, *Decis.* 62, n. 18, poichè tutte le volte, che una donzella non può aver partito da suo pari per insufficienza di dote, deve sempre considerarsi povera, e mancante di dote. Egli è quindi, che alcuni opinarono, che la causa d' incompetenza di dote debba appellarsi *propter paupertatem*; ma errarono poichè quest' incompetenza di dote può darsi eziandio in persona, che non sia povera, nella quale circostanza non può dirsi che la Dispensa sia concessa *propter paupertatem*, ma bensì *propter incompetentiam*. Veggasi il Corrado, *Prax. Dispens. lib. 7, cap. 2, n. 21*. Non si può poi al certo negare, che la mancanza, od insufficienza di dote, non sia un motivo giustissimo, per cui debba discendere l' autorità della Chiesa, a dispensare una giovane da un impedimento canonico, pel quale non può contrarre il matrimonio. Se non venisse accordata una tale Dispensa ne verrebbe, che la giovane sarebbe costretta od a restar nubile, od a prendere in isposo un uomo d' inferior condizione. Restando nubile rimarrebbe esposta al pericolo dell' incontinenza, e sposando un uomo di condizione inferiore alla sua, sono note a tutti le conseguenze dei matrimoni, che vengono contratti tra persone d' inegual condizione. Giustissimo è dunque il motivo di accordar simili dispense per la insufficienza della dote.

Al 2. Per rispondere a questo quesito è necessario sapere, che cinque sono i casi, ne' quali ha luogo la causa di cui parliamo, ed in ciascuno di essi deve corrervi quanto esprimono le bolle apostoliche, colle quali vengono accordate tali dispense.

Nel primo caso si tratta semplicemente di una donzella che non può trovar partito di egual sua condizione se non consanguineo od affine per insufficienza di dote, e le bolle pontificie contengono queste espressioni: « *Quod cum dicta oratrix dotem habeat minus competentem juxta status sui conditionem, cum qua virum sibi non consanguineum vel affinem, cui nubere possit, invenire nequeat, et orator ille cum dicta minus competenti dote in uxorem ducere intendat.* » In questo caso adunque deve concorrervi solamente, che la donzella per motivo della meschina sua dote non possa ritrovar persona, che la riceva in isposa, se non consanguinea od affine. Si noti per altro, che

per tal motivo si dispensa soltanto da quegli impedimenti che si dicono *minoris gratiae*, cioè di quarto grado di consanguinità od affinità, di pubblica onestà, e di delitto, non però dalla cognazione spirituale e dai gradi più stretti di parentela, che si appellano dispense *majoris gratiae*.

Nel secondo caso si tratta di una Dispensa dagl' impedimenti detti *majoris gratiae* per incompetenza di dote, e si ricerca inoltre, che seguendo un tal matrimonio abbia la donzella a conseguire un aumento di dote. Quindi il sommo Pontefice così si esprime: « *Quod cum dicta oratrix dotem habeat minus competentem juxta status sui conditionem, cum quo virum paris conditionis cui nubere possit, invenire nequeat, et dictus orator illam cum dicta minus competenti dote in uxorem decere, illiusque dotem usque ad quantitatem secundum ipsius oratricis qualitatem, competentem augere intendat etc.* » e fra le clausole aggiugne: « *Et postquam oratrici dos competentem aucta fuerit, ut praefertur, etc.* » Si ricerca quindi in questo caso, oltre a quanto si ricerca nel precedente, che lo sposo aumenti la dote fino ad una quantità competente, ed il delegato ad eseguir la Dispensa non può spedire le lettere di esecuzione, se prima l'aumento non sia stato fatto in forma legale, poichè la voce *postquam*, come nota il Barbosa, *de Diction. Diction. 272, n. 4*, esclude il tempo anteriore, ed indica il posteriore, ond' è che la costituzione dell'aumento di dote deve sempre precedere l'esecuzione.

Nel terzo caso si tratta di una donzella che non ha alcuna dote, ed è disposto l'uomo, che vuole sposarla, a costituirle una dote competente. Il Sommo Pontefice allora si esprime così: « *Quod cum dicta oratrix indotata existat et dictus orator illam sic indotatam ducere intendat, et usque ad quantitatem, secundum dictae oratricis qualitatem, competentem ex integro dotare intendat, etc.* » e finisce dicendo: « *Et si ac postquam dicta oratrix ex integro dotata fuerit, ut praefertur, etc.* » Se tale è il caso, deve esaminare il Delegato se, oltre quanto si ricerca nelle precedenti dispense, vi sia la vera e totale mancanza della dote nella donzella. Il Corrado sostiene, *lib. 8, cap. 2, n. 5*, che qualora la donna avesse qualche dote quanto si voglia tenuc, la Dispensa impetrata sia surrettizia, come pure sostiene, che sia surrettizia allora

ch' ottenuta per una donna, che non ha dote competente, risultasse dipoi, ch' è del tutto senza dote. Ma quest' opinione sembra troppo rigida al De Justis, *lib. 3, cap. 3, n. 20*, nè crede, che in tali casi implorar si debba la sanativa nella forma *perinde valere*. Il Sommo Pontefice, dice, accorda la Dispensa tanto per l' indotata, quanto per la incompetenza di dote, e purchè non vi sia inganno deve aver effetto il favore impetrato. Ma se rigorosa a me pare la sentenza del Corrado, mi sembra altresì troppo larga quella del De Justis. Il Papa esprime la causa delle dispense dicendo: « *Oratrix indotata, e l' Oratore, ex integro dotare intendat*; » ne viene dunque, che se ha una dote la Dispensa è surrettizia. Direi quindi, che se la dote è assai meschina deve aver luogo quel detto « *parum pro nihilo reputatur*, » ma non così se trovasi di qualche entità. M' unisco poi all' opinione del De Justis quanto alla donna che ottenne la Dispensa per mancanza di dote competente, e che in fatto è senza dote, e ciò perchè in quest' ipotesi si può dire, che cresce l' argomento. Nella prima ipotesi sul niente, v' è qualche cosa, ed in questa seconda ove deve esservi qualche cosa v' è il niente. In questa si verifica l' insufficienza di dote, perchè v' è la mancanza, ma in quella non si avvera la mancanza perchè v' è soltanto l' insufficienza.

Nel quarto caso così è concepita la forma della Dispensa: « *Quod cum dicta oratrix dotem habeat minus competentem juxta status sui conditionem, cum qua virum paris conditionis, cui nubere possit, invenire nequeat, et quidam oratorum consanguineus, ad id alias non obligatus, oratricis dotem, ita tamen ut orator nubat, et non aliter usque ad quantitatem, secundum ejusdem oratricis qualitatem, competenter augere, dictusque orator illam cum dicta minus competenti dote, et illius augmento in uxorem ducere intendat, etc.* » Si tratta dunque in questo caso, che una donzella per incompetenza di dote non può ritrovar partito da sua pari, e che un consanguineo, che non ha veruna obbligazione, si offre a darle l' aumento della dote, purchè sposi la persona che la domanda in moglie. Per l' effetto quindi della Dispensa deve concorrervi la povertà della donzella, il pericolo che resti nubile od abbia in marito un uomo d' inferior condizione, e l' aumento della dote per parte di persona non obbligata a prestarlo. Che se poi si rilevas-

se, che in luogo di una terza persona, lo sposo stesso presta l'aumento, nondimeno insegnano il Barbosa, *Vot. Canon.*, lib. 2, *Vot.* 69, n. 1, il Sanchez, lib. 8, *disp.* 19, n. 24, *et disp.* 35, n. 8, ed il Corrado, lib. 7, *cap.* 1, n. 48, che potrebbe eseguirsi la Dispensa, perchè la causa finale di essa è l'aumento, e perchè lo sposo non è tenuto a farlo.

Nel quinto caso finalmente le Bolle pontificie sono così: « *Quod cum dicta oratrix dotem habeat litibus involutam, et dictus orator, qui ad eas prosequendas habilis existit, illam in uxorem ducere, litesque hujusmodi in se suscipere intendat, etc.* » oppure: « *Quod cum gravem litem dicta oratrix super successione bonorum magni momenti sustineat, et ne ob defectum viri, qui litem hujusmodi prosequatur, et defendat, ipsam liti hujusmodi succumbere contingat, dictusque orator illam in uxorem ducere, litemque hujusmodi in se suscipere, defendere, ac propriis sumptibus prosequi intendat.* » Dalle riferite espressioni apostoliche si vede chiaro, che per la esecuzione di tal Dispensa si rende necessario, ch'emergerà fuori di equivoco, che la donzella non ha dote per causa delle liti, o che non possa averla senza sostenere una lite, che l'uomo, il quale è disposto a sposarla, sia persona capace di dirigerla, e che i beni, che si sperano consumato il litigio, non siano di poco rilievo, ma quanti bastano a costituire una dote competente per isposare un'onesta donzella con un uomo di egual condizione.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 9.º

Un parroco ricerca se colla causa d'incompetenza di dote dimandar si possa la Dispensa da un impedimento a favore di una donzella che vuole sposarsi lungi dalla sua patria. Che si deve rispondergli?

Il Sanchez, lib. 8, *disp.* 19, n. 13, riferisce che il Lopez ed il Ledesma pretendono, che può una donzella ricercar la Dispensa di sposarsi con un consanguineo nella sua patria quando la dote di lei è insufficiente per un partito di condizione eguale alla sua fuori della stessa sua patria. Egli però non è persuaso di questa sentenza, sicchè gli pare, che possa ricercarsi la Dispensa colla causa dell'incompetenza di dote anche pel matrimonio da contrarsi con un uomo

che vive nelle vicinanze del luogo originario della donzella. Comunque però pensino gli autori, sembra che debba adottarsi l'opinione di quei che sostengono, che la causa *ob incompetentiam dotis* debba ammettersi nelle Dispense dei matrimoni, che avvengono nella patria delle spose, e non in quei che si contraggono con persona, ch'è di diverso luogo. Quest'opinione è appoggiata ad una decisione della sacra Congregazione citata dallo stesso Sanchez, che fu data ad istanza dell'arcivescovo di Milano in questi termini: « *Clausula illa, quae, de dispensationibus occasione dotis incompetentiae opponi solet, videlicet, quia virum sibi non consanguineum, vel affinem paris conditionis invenire nequit, verificatur, et justificatur per diligentiam dumtaxat praestitam in ipso loco mulieris, et non in locis circumvicinis.* »

SANCHEZ.

C A S O 10.°

Eufrasia non può aver dote dai suoi genitori, perchè questi non possono privarsi, finchè vivono, di quella parte di beni che si renderebbe necessaria a costituire la dote. Lucia, per aver una dote sufficiente, dovrebbe essere preferita ai suoi fratelli con un'assegnazione superiore a quello che le spetta per la sua legittima. Si può in questi due casi domandar la Dispensa da un impedimento per incompetenza di dote?

Si può domandarla nel primo caso, quando i genitori abbian bisogno de' loro beni per l'onesta loro sussistenza, non essendo essi obbligati a privarsi del necessario al loro stato per dotare la propria figliuola. Eufrasia può dirsi nel presente stato di cose veramente povera ed indotata, nè importa, che dopo la morte dei suoi parenti sia per avere una dote competente, sì perchè la Dispensa riguarda lo stato presente, sì perchè i pesi del matrimonio cominciano subito, e la dote deve darsi al marito pel carico che riceve dalle conseguenze, che dalle nozze derivano. Così il *De Justis, Disp., lib. 3, cap. 3, n. 46*, dietro il Figliucci, il Ponzio ed il Sanchez.

Anche nel secondo caso può chiedersi la Dispensa, perchè quantunque i genitori di Lucia possano preferirla agli altri loro figli, tuttavia Lucia non ha alcun diritto ad essere preferita, ciò dipendendo

dalla pura e mera loro volontà, e conseguentemente per essa si verifica, che non ha dote, o non l'ha sufficiente. Lo stesso anzi deve dirsi nell'ipotesi, ch' un padre avesse più figlie, e che dotandone una competentemente non potesse poi dotare le altre. Corrado, *Prax. Dispens.*, lib. 7, cap. 2, n. 34.

C A S O 11.°

Francesca ha una dote competente per isposare un uomo di egual sua condizione, ma non è tale relativamente a Clemente suo consanguineo, che si è offerto a riceverla in moglie. Cercasi se per incompetenza di dote possa chiedere la Dispensa per questo matrimonio ?

Il Navarro, *Summ.*, cap. 22, n. 87, è di parere, che Francesca possa chiedere la Dispensa, desumendo l'incompetenza della dote dalla qualità del partito, che ha di maritarsi; ma la contraria opinione mi sembra più probabile, ed è questa difesa dal Conink, *de Sacram.*, disp. 33, dub. 5, num. 47, dal Figliucci, *tract.* 10, part. 2, n. 317, dal Ponzio, lib. 8, cap. 21, §. 2, n. 23, e da parecchi altri. Ed infatti nel nostro caso non si verifica nè che Francesca si sposi con una persona di egual sua condizione, nè che manchi di una dote competente al suo stato, ma si tratta piuttosto di un aumento di dote per congiungersi a persona di condizione migliore. Il sommo Pontefice accorda la Dispensa non già perchè la giovane s'arricchisca, ma perchè non resti nubile per la mancanza di dote, e sia perciò esposta al pericolo dell'incontinenza. Cessa adunque nel nostro caso la causa finale della Dispensa, nè quindi può chiedersi da Francesca per contrar matrimonio con Clemente.

NAVARRO.

C A S O 12.°

Felicita ottenne la Dispensa dall'impedimento di quarto grado per isposarsi con Giovanni colla causa dell'incompetenza di dote. Prima che la Dispensa sia eseguita fu pubblicato il testamento di un suo zio, che la lasciò erede di moltissimi beni. Cercasi se, non ostante questa eredità, possa eseguirsi la Dispensa impetrata ?

Rispondo, che no, perchè è cessata la causa finale della Dispensa. Si potrebbe eseguire la detta Dispensa se nel tempo, che fu impetrata, Felicità non avesse avuto dote, e parimenti non ne avesse nel momento della esecuzione, venendo annullato il testamento di suo zio, ma sussistendo per essa l' eredità al tempo dell' esecuzione, non ha luogo la causa, perchè non v' ha la mancanza ed insufficienza della dote. Così la sentono comunemente gli autori. Ma se Felicità per congiungersi con Giovanni rinunciasse all' eredità, potrebbe aver effetto la Dispensa? Non convengono su di ciò i teologi ed i canonisti, ed altri sostengono la parte affermativa, ed altri la negativa. V' ha chi opina, che la Dispensa fosse valida, quando la rinuncia dell' eredità fosse fatta non per oggetto della Dispensa, ma per qualunque altro fine anche non onesto; e ritiene il Sanchez che fosse valida allora soltanto che la detta rinuncia avesse ad essere assoluta, e non in favore di una terza persona. Quest' ultima opinione è quella, che più dell' altra mi persuade. Infatti per la eredità, cui ha diritto Felicità, non può ella dirsi mai più mancante di dote, venendo dalla stessa eredità provveduta per ritrovar un partito di egual sua condizione. Cessa dunque per essa il pericolo di restar nubile, e cessa per conseguenza il motivo, per cui il Sommo Pontefice le accordò la Dispensa. Che poi le giova la rinuncia? Col rinunciare ad un terzo essa esercita un diritto all' eredità, e se vuole spogliarsene, ella stessa vuole per sua colpa rimanere in uno stato da non trovare uomo da suo pari per maritarsi. Inoltre si spoglia per poter congiungersi con Giovanni, ed il fine suo inchiude una frode, la quale non può giovarle per la validità della Dispensa. Potrebbe essa sposar Giovanni se impetrata la Dispensa, se eseguita, avesse poscia conseguita l' eredità, che poteva sperare, ma che dipendeva dalla morte del di lei zio, ma non già nel nostro caso. Veggasi anche il Corrado, *Prax. Dispens.*, lib. 7, cap. 2, n. 25.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 13.°

Giulio non potendo sposare Lucia per un impedimento dirimente racconta al suo parroco, che se il Papa gli accordasse la Dispensa

dall' impedimento ne seguirebbe il matrimonio, e con esso sarebbero terminate certe liti che vi sono tra congiunti, tolte l' inimicizie che ardono fra altri, e confermata la pace, che s' è incominciata tra la sua famiglia e quella di Lucia. Il parroco, credendo che vi possa essere un titolo, ossia una causa per chiedere la Dispensa dall' impedimento, ch' esiste tra Giulio e Lucia, ricorre ad un canonista, e domanda istruzione sulla causa detta *propter inimicitias*. Quale deve essere l' istruzione del canonista ?

Il canonista informatosi primieramente della qualità dell' impedimento ch' osta alle nozze di Giulio con Lucia, ed inteso, che sia un di quei, dai quali si può impetrare la Dispensa apostolica, soggiugnerà, che possono per tale Dispensa concorrervi tre cause, cioè : 1. *Ob lites*. 2. *Ob inimicitias*. 3. *Ob pacis confirmationem*.

Quanto alla prima causa convien osservare, ch' essa non giova per la validità della Dispensa, quando non vi concorrano le seguenti circostanze. 1. Che le liti sieno incominciate, e come suol dirsi ch' ardano. 2. Che queste liti siano tra gli oratori ossia tra i conjugandi e fra i loro congiunti. 3. Che vertano sopra un oggetto di grande entità, sebbene non siano per causa del matrimonio. 4. Che non possano sopprimersi se non colla celebrazione delle nozze. 5. Che non siano state incoate per aver una causa, onde ottenere la Dispensa dall' impedimento. 6. Finalmente che se è rimesso all' arbitrio dell' esecutore apostolico il giudicare della gravità della lite, non può egli eseguire la Dispensa se non ha effetto la conciliazione tra le parti litiganti. Tuttociò si raccoglie dalla formula stessa con cui si accordano le dispense dagl' impedimenti con questa causa, cui perciò si aggiugne la clausula : « *Facta prius litium hujusmodi hinc inde cessione, seu compositione.* » La formula poi è espressa in questi termini : « *Quod cum inter dictos oratores, seu eorum parentes, consanguineos, vel affines, graves lites et controversiae super rebus magni momenti ortae jam sint, et ad praesens vigeant, aliunde tamen quam ex causa matrimonii inter dictos oratores contrahendi, provenientes, et ante illius tractatum exortae; certumque sit, quod si oratores ipsi invicem matrimonialiter copularentur, lites, et controversiae hujusmodi omnino componerentur, pro illis igitur componendis, et pro bono pacis cupiunt invicem matri-*

monialiter copulari. » Ciò posto, se tale è la circostanza, nella quale trovansi Giulio e Lucia, il canonista potrà rispondere al parroco, che può valersi di questa causa per l'impetrazione della Dispensa, di cui han bisogno gli anzidetti di lui parrocchiani per celebrare insieme le nozze.

Relativamente alla seconda causa rifletterà il canonista, che il Sommo Pontefice non accorda Dispensa, se l'inimicizie non sono gravi, se non hanno avuto principio anteriormente ai trattati di nozze, se non si estinguano colla celebrazione del matrimonio. Ecco la formola della Dispensa: « *Quod cum inter oratorum parentes, et consanguineos vel affines graves inimicitiae ortae jam sint, et de praesenti vigeant, aliunde tamen, quam ex causa matrimonii inter eos contrahendi, provenientes, et ante illius tractatum exortae; certumque sit, quod si oratores ipsi invicem matrimonialiter copularentur, inimicitiae hujusmodi omnino componerentur; pro illis igitur componendis, ac pro bono pacis, cupiunt oratores praedicti invicem matrimonialiter copulari, etc.* » Ma quali saranno queste inimicizie da giudicarsi gravi, cosicchè possano i contraenti aver l'effetto della Dispensa, che avessero domandata? Spetta questo giudizio all'esecutore della Bolla apostolica, il quale deve sempre considerare la qualità e le circostanze delle persone, la pubblicità della loro avversione, e gli effetti, che ha essa prodotto. Regularmente parlando, dice il Pignatelli, *Controv. forens., cap. 66, n. 8*, è grave inimicizia quella che riconosce per origine un'ingiuria atroce, della quale l'offeso ha minacciato vendetta. Ha deciso la sacra Ruota, come può vedersi presso il Farinaccio, *Consilior., decis. 83, n. 3*, ch'è più grave inimicizia quella che ha per sorgente una lite, che decideva di tutte le sostanze o di una gran parte di esse, oppure *id. decis. 371, n. 12*, una querela criminiale anche rievocata, ecc.

Intorno finalmente la terza causa risponderà il canonista, che *ob pacis confirmationem*, non si può ottenere alcuna Dispensa, se non è seguita la pace sopra una grave inimicizia, che ardeva, e se non si spera, che dalle nozze future venga estinto ogni seme di livore per lo innanzi esistente, sicchè la pace stessa venga col matrimonio consolidata. Ciò si raccoglie della medesima formola romana che così è concepita: « *Quod cum inter oratorem ipsum et oratricem, nec non pa-*

rentes, consanguineos, vel affines eorum graves inimicitiae vigerint, aliunde tamen, quam ex causa matrimonii inter eos contrahendi exortae, et licet inter eos pax de recenti inita fuerit, nihilominus pro illius confirmatione cupiunt oratores praedicti invicem matrimonialiter copulari. • Ora che si dirà di Giulio e Lucia? Sembra dall'esposizione del caso che la causa *ob inimicitias* non abbia luogo, ma che può averlo l'altra *ob confirmationem pacis*.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 14.°

Elia vedova con sei figli trova partito di matrimonio in Giorgio suo consanguineo in quarto grado, il quale promette di mantenere la figliuolanza di Elia, ma non vuole obbligarsi con cauzione legittima. Avendosi ottenuto dalla Santa Sede la Dispensa dall'impedimento canonico di consanguinità colla causa *pro oratrice filii gravata*, cercasi se tal Dispensa possa eseguirsi?

Rispondo che no. Infatti si esaminino le lettere apostoliche, che in casi simili a quello di Elia vengono spedite. In queste si legge: *Quod cum dicta oratrix vidua, et quinque filiis* (ovvero, sei, sette, ecc., quanti sono) *ex alio matrimonio procreatis gravata existat, et dictus orator illam in uxorem ducere, dictosque ejus filios alere, et gubernare intendat, cupiant invicem matrimonialiter copulari, ecc.,* • e si soggiugne. *• Et postquam dictus orator idonee caverit, se dictis filiis alimenta praestitutum.* • Si deduce pertanto, che per la esecuzione della Dispensa impetrata è necessario, che si verifichi non solo, che l'oratrice è aggravata di tanti figliuoli, quanti sono espressi nelle lettere apostoliche, ma altresì, che lo sposo assuma l'obbligazione di assisterli, ed alimentarli. Si dirà, che Giorgio promette di prestarsi a quanto ricerca la Dispensa; ma la promessa semplice non è l'obbligazione intesa dalla stessa Dispensa. Il Sommo Pontefice si esprime *idonee caverit*, dunque ricerca una cauzione, ed una cauzione idonea, il che importa che gli alimenti dei figli siano assicurati sopra dei beni con ipoteca e con fidejussione. Così intende dietro il Sanchez Vincenzo De Justis, *dispens. Apost., lib. 3, cap. 7, n. 5*. Quindi non volendo Giorgio obbligarsi con cauzione legittima, non può assoluta-

mente la Dispensa avere alcun effetto, non soddisfacendosi per di lui parte a quanto essa providamente prescrive. DE JUSTIS.

C A S O 15.°

Fausta, vedova di anni venticinque, vorrebbe sposare Celio suo consanguineo in quarto grado. Cercasi se impetrar possa la Dispensa dal canonico impedimento per la causa di eccesso di età ?

La causa *ob excessum aetatis* è a favore delle nubili e non delle vedove. Ciò è manifesto dalle stesse lettere apostoliche di Dispensa, nelle quali si legge : « *Quod dicta oratrix vigesimum quartum annum, et ultra suae aetatis agens hactenus virum paris conditionis, cui nubere possit, non invenit, etc.* » Diffatti osserva saggiamente Pirro Corrado, *Dispensat. Apostol. lib. 7, cap. 2, n. 86*, che nella voce *hactenus* si scopre, che il sommo Pontefice dispensa per quelle donne, che fin allora non ebbero marito, nè ritrovarono sposo, significando la stessa voce il tempo passato. E per verità, se una vedova non ha diritto al legato, che vien fatto dal testatore alle figlie da maritarsi, come abbiamo nel codice Giustiniano, *de secundis nuptiis*; come mai potrà aver valore per una vedova quella grazia, che si concede alla donzella, che non ebbe marito? Fausta adunque non può ottenere la Dispensa che desidera, colla causa che propone di eccesso di età.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 16.°

Cecilia ha compiuti i ventiquattro anni, ed ha rinunciato a varii partiti di matrimonio. Invaghitasi poscia d' Igino suo consanguineo in terzo grado vorrebbe essere dispensata dall' impedimento di consanguinità colla causa dell' età sua avanzata. Cercasi se possa ottenere questa Dispensa, e se ottenuta che sia, possa essere eseguita ?

Insegna il Corrado, *lib. 7, cap. 2, n. 93*, che la Dispensa dall' impedimento di terzo ovvero di quarto grado di consanguinità, ovvero di affinità colla causa *ob aetatem* può ottenersi, quando la donzella ha incominciato il vintesimoquinto anno, « *cum favore matrimonii*, dice egli, *annus sic inceptus habeatur pro completo.* » Per questa parte adun-

Fol. VIII.

60

que Cecilia non incontra veruna difficoltà ad impetrare la Dispensa dall' impedimento che osta al matrimonio che desidera di contrarre con Igino. Ma può impetrarla, ed impetrata può avere effetto, avendo ella avuto precedentemente più partiti di nozze? Rispondo con distinzione. Se i partiti non erano da suo pari la Dispensa può domandarsi, ed è valida ottenuta che sia, ma non così se non erano partiti di egual condizione, ed essa vi avea rinunciato forse lusingandosi di aver Igino. La ragione si desume dal tenore della stessa Dispensa, la quale vien accordata a quelle che non ebbero partito *paris conditionis*, e non a quelle soltanto, che non ebbero verun partito.

CORRADO.

C A S O 17.

Amalia si propose di restar nubile, e Febronia non si curò mai di ritrovarsi uno sposo. Quella conta anni quaranta, e questa venticinque compiuti. Avendo ambedue un partito conveniente affine in quarto grado, ricercano se possano essere dispensate dall' impedimento canonico colla causa *ob aetatem* ?

Quanto ad Amalia ritiene il Corrado nel luogo sopraccitato, che non possa aver luogo la Dispensa quando essa confessi o consti da altra parte « *illam hucusque nubere noluisse* ; » ma vi si oppone il De Justis, *lib. 3, cap. 8, n. 30*, il quale nel tempo stesso, che rispetta moltissimo l' autorità del Corrado, crede che la contraria opinione sia più conforme alla verità. E sembra, secondo lui, che debbasi abbracciare in pratica questa seconda sentenza, poichè la ragione su cui s' appoggia è assai persuadente. La volontà, dice egli, delle persone non è mai così stabile da non essere soggetta a cambiamento, tanto più che della mutazione di volontà il più delle volte è causa la mutazione delle circostanze e delle cose ch' emergono. Se tal cambiamento di volontà presuppone per motivo che ciò ch' avviene nello stato familiare, o personale, non ammette colpa nella persona, nè perciò la rende indegna di una grazia, che vale a por rimedio a quanto osta a compiere quello che non avrebbe voluto, e che vuole soltanto per la mutazione avvenuta. Se quindi il sommo Pontefice Dispensa *ob excessum aetatis*, affinchè la femmina non resti nubile

con pericolo della sua anima, interviene sempre la stessa ragione quando ha compiuto il ventiquattresimo anno di sua età, e quando ne ha quaranta, ed allora che volendosi maritare non ritrovò partito, ed allora parimenti che dopo essersi proposta di restar nubile mutò consiglio, e non ha se non un consanguineo od affine con cui effettuare le sue brame. Io per altro sarei d'opinione, che nel nostro caso si dovesse distinguere. Se Amalia colla sua condotta o colle parole fece conoscere di non voler maritarsi, e poscia ad un tratto invaghita di un uomo suo parente accettò l'offerta delle nozze, crederei che in questa ipotesi non si potesse impetrare la Dispensa, ed impetrata che fosse, crederei, che non si potesse eseguire, perchè allora per mio giudizio non si verificherebbe la causa *hactenus non invenit*. Se poi Amalia essendosi proposta di restar nubile non visse ritirata per modo da essere tenuta per una giovane lontana dal matrimonio, oppure avendo di già manifestata questa sua risoluzione cangiò consiglio, e per qualche notevole tempo diede a conoscere, che ricercava marito, nè ebbe un partito scevro da impedimenti, in queste due circostanze crederei, che la Dispensa potesse impetrarsi ed eseguirsi, perchè si verificherebbe la causa antedetta *hactenus non invenit*.

Che difficoltà poi vi può esser per Febronia onde ottenere la Dispensa? È forse necessario affinchè si verifichi la clausula *hactenus non invenit*, che la donzella cerchi lo sposo? Ciò non dice il Pontefice nelle sue lettere di Dispensa, nè quindi è necessario, che si premetta. Scrive pertanto il Corrado *l. l. num. 95.* « *Patet insuper ex eo tantum, quod oratrix per tot annorum cursum vitam sine viro transegerit, ut dici possit, virum hucusque non intervenire, tametsi nullum in eo quaerendo constet diligentiam praecessisse, nec credendum est: quod si invenisset virum sibi parem, ei nubere potuisset, quatenus voluisset virum habere; ac propterea, quod patet expresse, non est probare necesse, neque manifesta indiget probatigne.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 18.°

Teresa e Nevio consanguinei in quarto grado ottennero la Dispensa *ob excessum aetatis*. Essendosi per eseguire la detta Dispensa

emerge che Teresa ha compiuto l'anno 24, ma che non l'avea compiuto al momento, che il sommo Pontefice accordò la Dispensa. Cercasi se questa Dispensa possa avere la sua esecuzione?

Egli è fuor di dubbio, che l'esecutore delle Dispense apostoliche, com'è d'ordinario il vicario generale relativamente a quelle degli impedimenti matrimoniali, non è che un Delegato, il quale, secondo l'espressioni del Sanchez *de matr. lib. 1, disp. 16, num. 4*, non può menomamente arbitrare, ma deve rilevare alla lettera tutte le condizioni, che per l'efficacia della Dispensa sono imposte. Nelle dispense pertanto *ob excessum aetatis* è necessario che l'esecutore si accerti dell'età dell'oratrice; e come questa età è la causa finale della Dispensa, così, insegna il Riccio, *Prax. decis. decis. 261, n. 2*, ed anche il Ponzio, *de matrim. lib. 8, cap. 20, num. 2*, se manca di un giorno, la Dispensa è surrettizia, nè quindi può eseguirsi. Ma che deve dirsi del caso nostro? Io sostengo fermamente che la Dispensa impetrata da Teresa e Nevio è surrettizia. Diffatti si esaminino bene i termini della Dispensa. Si legge: « *Quod cum dicta oratrix 24 annum et ultra suae aetatis agens.* » Il Pontefice parla in tempo presente, e si muove a concedere la grazia per l'età di Teresa, supponendo ch'abbia compiuto l'anno 24; ma così è, ch'allora non l'avea compiuto; dunque falsamente fu esposto, che contava tanti anni, e falsa essendo stata l'esposizione, di niun valore è la Dispensa, nè può con tranquilla coscienza eseguirsi. Così saggiamente pensano i due citati autori, Riccio e Ponzio, cui s'unisce il De Justis, *lib. 3, cap. 8, num. 22 et seqq.* Per consolar poi Teresa e Nevio si potrà impetrare dalla S. Sede la sanativa in via di rescritto, onde non esporli un'altra volta al dispendio che han sostenuto per la impetrazione della Dispensa.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 19.°

Ignazio parroco vorrebbe sapere quando per le impetrazioni delle Dispense dagli impedimenti di matrimonio usar si possono le cause: 1. di pericolo di nozze cogli eretici; 2. di merito particolare; 3. di bene pubblico. Volendo istruirlo, che gli si deve dire?

Parlando delle Dispense per pericolo delle nozze cogli eretici, per informare il nostro parroco come conviene, è necessario di spiegargli che le Dispense con questa causa si dividono in tre classi. Nella prima si ripongono quelle, *quia locus est ad littus maris*; nella seconda quelle che si dicono *pro Belgis*: nella terza, finalmente, quelle che si appellano *pro Germania*. La formula che adoprata viene dalla santa Sede in ciascuna di queste Dispense spiega quanto basta, come e quando servirci possiamo della causa generalmente chiamata *pericolo delle nozze cogli eretici*.

Nelle dispense *quia locus est ad littus maris*, si legge: « *Quod cum dictus locus oratorum ad littus maris situs existat, et propterea continuis piratarum et infidelium invasionibus obnoxius, unde externi homines cum difficultate, seu non ita libenter ad contraendum cum ejusdem habitatoribus ad illum accedere velint, etc.* » Per usar dunque di questa causa si deve verificare 1. che il luogo sia angusto ossia così ristretto il numero delle famiglie, che difficilmente la donzella possa trovar partito di nozze, col quale non abbia consanguinità od affinità; 2. che pel timore delle scorrerie de' pirati e degl' infedeli, sia difficile che vi si portino ad abitare degli esteri; 3. che la donzella non contraendo matrimonio col consanguineo od affine, correbbe pericolo di rimanere nello stato nubile.

Quanto alle dispense *pro Belgis* è facile d'intendere, che non possono impetrarsi in queste nostre provincie; nullameno per erudizione riferiamo i termini, che si usano nelle lettere apostoliche, onde conoscere quando in quelle regioni possono praticarsi. Si legge dunque: « *Quod cum dicti oratores orthodoxae fidei cultores existant, ac Deo dante sub obedientia S. matris Ecclesiae vivere et mori intendant, et in illis partibus, in quibus multi extant haeretici non possint animos singulorum explorare, et eos qui Catholicam religionem profitentur internoscere; et propterea ne contingant eos cum Haereticis matrimonium contrahere, cupiunt invicem matrimonialiter copulari, etc.* »

Lo stesso diciamo intorno le dispense *pro Germania*, riportando i termini delle lettere apostoliche, che sono i seguenti: « *Quod cum oratores praedicti noverint se fidei orthodoxae cultores, ac Deo dante sub obedientia S. romanae Ecclesiae vivere et mori intendant, et in*

illis partibus non satis tutum sit cum quibusvis personis matrimonium contrahere, ipsique oratores pares, religione existant, etc., cupiunt, etc. »

Istrutto il nostro Ignazio intorno alla prima causa, passiamo ad erudirlo intorno alla seconda. prevenendolo che nemmeno di questa potrà egli giammai far uso. Nè fa d'uopo di stancarlo con molte cose, poichè il tenore della bolla, che si rilascia accordando con tale titolo la Dispensa, lo pone a piena cognizione di quanto ricerca. Eecone i termini precisi: « *Quod ipse orator olim praefectus arcis portus Herculis existens (ovvero altro impiego sostenuto) spatio triginta fere annorum ... in pluribus bellis contra fidei catholicae hostes dimicando inservivit, in quibus plura vulnera recepit, ac Turcarum et haereticorum in partibus illis servus effectus, ut se ab hujusmodi Turcarum et haereticorum respective captivitate liberaret, magnam pecuniarum summam exposuit, cupiunt propterea, etc.* »

Intorno finalmente la Dispensa colla causa del *bene pubblico* si può rimettere Ignazio a leggere quanto abbiamo esposto nel Caso primo di questo articolo relativamente alle Dispense che si concedono senza causa, nelle quali dispense il Pontefice si esprime: « *Quod ipsi qui ex honestis familiis existunt ex certis rationabilibus causis animum eorum moventibus cupiunt invicem, etc.* » In queste Dispense gli oratori esborsano una doppia composizione, e si dicono dispense concesse pel *bene pubblico*, perchè il di più che si paga va erogato in opere pie, cioè nella redenzion degli schiavi, nel ristauero di qualche chiesa od ospedale, ec.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 20.°

Osvaldo ignobile padre di numerosa famiglia gode di avere con seco in casa due suoi nipoti in quarto grado, e vorrebbe, che tra essi si celebrassero le nozze, affinchè non si distraessero i beni suoi e si conservasse la sua famiglia. Cercasi se con queste cause ottener possa la Dispensa dall'impedimento esistente tra i suoi nipoti?

Vi sono le cause *ut bona conserventur in familia*, ed *ob illustris familiae conservationem*, per le quali si possono impetrare delle Dispense dagl'impedimenti di matrimonio, ma queste non valgono

punto per Onofrio. Affine però di pienamente persuaderlo, soggiungeremo qui qualche cosa intorno le dette cause.

Primieramente si deve avvertire, che queste cause si ammettono in grazia di persone nobili, e di famiglie illustri, come nota il De Justis, *loc. laud. cap. 14, n. 10, et cap. 15, n. 5*. In secondo luogo il Sommo Pontefice ha per oggetto in tali dispense il bene pubblico, cui confluisce molto, che vi siano delle famiglie ricche, e che si conservino le illustri. In terzo luogo non si accorda veruna Dispensa ove si tratta di una distrazione di alquanti beni per motivo di dote, che può venir compensata con altra dote, ma dove per un diverso matrimonio passassero i beni in altra famiglia, e depauperasse la famiglia nobile, e così non si accorda ove si potesse provvedere in altro modo alla sussistenza della famiglia, come sarebbe se si potesse prendere una moglie diversa, non consanguinea nè affine. Tuttociò si raccoglie dalle espressioni che vengono usate nelle lettere apostoliche rilasciate nelle Dispense che furono concesse per le dette cause. Ecco l'esempio di una per la causa della conservazione dei beni di famiglia.

« *Quod cum dicta oratrix unica A. primogeniti, et indubitati successoris et domini in temporalibus status de N. Neapolitanae dioecesis nata existat; et tam ipsa quam orator, qui supradicti A. frater germanus existit, statum hujusmodi post ejusdem A. obitum ad se de jure spectare praetendant, et propterea si oratrix alii, quam oratori nuberet, graves lites inter eosdem oratores, cum maximo utriusque partis dispendio, orientur; ad obviandum litibus hujusmodi, et pro bono pacis, ac ne status hujusmodi, ac eorum bona ad alienam transeant familiam, cupiunt oratores praedicti, qui de vere nobili genere procreati existunt, invicem matrimonialiter copulari, etc.* » Intorno poi le Dispense concesse colla causa della conservazione della famiglia riferisce l'esempio seguente: « *Quod cum dicti oratores de illustri familia N. existant valdeque expediat pro illius conservatione ut oratrix oratori, et non alteri nubat, cupiunt propterea invicem, etc.* »

MONS. CALCAGNO.

Intorno le Dispense dagli impedimenti matrimoniali colle cause d' infamia, e di matrimonio contratto ignorando od anche sapendo esservi un impedimento dirimente.

C A S O 1.^o

Placidia e Meroveo consanguinei in terzo grado conversarono insieme così, che passarono a scambievolmente baciarsi. Volendo essi congiungersi in matrimonio, cercasi: 1. Quale sia la causa, che dicesi *ob scandala vitanda*, per cui il Romano Pontefice accorda la Dispensa dagli impedimenti dirimenti? 2. Se questa causa militi a favore di Placidia e Meroveo? 3. Se sia necessario, per la validità della Dispensa, che il pericolo degli scandali sia certo, o basti il probabile?

Al 1. Siccome è di diritto divino, che abbiasi ad impedire gli scandali, come è chiaro da quelle parole di Gesù Cristo registrate in S. Matteo, cap. 5, vers. 29: « *Quod si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum, et projice abs te... et si dextra manus tua scandalizat te, abscinde eam, et projice abs te;* » e nel c. 18, v. 6: « *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;* » così è troppo giusto, che taccia la legge ecclesiastica degli impedimenti dirimenti il matrimonio, ove per questa legge avessero ad avvenire degli scandali proibiti dal diritto divino. Con ragione dunque il Sommo Pontefice concede la Dispensa dagli impedimenti matrimoniali *ob scandala vitanda*. Ma quali sono questi scandali, pel pericolo dei quali si ottengono tali Dispense? Tutte le volte, che non seguendo il matrimonio tra due persone si apre un' occasione al prossimo di detrarre, o di temerariamente giudicare della fama delle stesse persone, deve dirsi, che v' è il pericolo di grave scandalo. Quindi vi sarà il pericolo dello scandalo, se avviene, che avendo due persone avuto insieme commercio carnale, restano non celebrando le nozze diffamate, o si teme fondatamente, che rimangano in concubinato, o la

femmina resti senza partito di matrimonio esposta a commettere dei peccati d'incontinenza. Vi sarà pure il pericolo dello scandalo, quando v' ha un probabile timore, che, non avendo luogo il matrimonio, nascano delle inimicizie e delle discordie, come nota il Sanchez, *lib. 8, disp. 19, n. 9*. Per altro se stiamo al senso delle lettere apostoliche che vengono rilasciate in questi casi, dobbiam dire, che la mente del Pontefice si rivolge a procurare, che la donzella non resti nubile e diffamata, e poscia ad evitare gli scandali, poichè così si esprime: « *Ne mulier diffamata et innupta maneat, graviaque exinde scandala possint verisimiliter exoriri.* »

Al 2. Se dai baci, che si diedero Placidia e Meroveo, nacque sospetto che abbiano avuto carnale commercio, e corre pericolo la fama di Placidia, non v' è nemmeno da dubitarsi, che possono essi impetrare la Dispensa colla causa *ob scandala vitanda*. Abbiamo infatti degli esempi di simili impetrazioni *ob infamiam sine copula*, nelle quali il Sommo Pontefice così si esprese: « *Quod ipsi scientes se quarto consanguinitatis gradu invicem esse conjunctos, non quidem peccandi data opera, etc., insimul conversati seque deosculati sunt; carnali tamen copula inter eos minime subsequuta. Et nihilominus orta est suspicio licet falsa, quod ipsi oratores se carnaliter cognoverint. Cum autem praemissa publica existant, et nisi matrimonium inter eos contrahatur, dicta oratrix graviter diffamata et innupta, etc.* » Che se dai baci non può temersi la diffamazione di Placidia, e quindi il pericolo che resti nubile, per qual ragione potranno essi pretendere di ottenere colla causa *ob scandala vitanda* la Dispensa dall' impedimento, che si oppone alla union loro coniugale? Siccome cessa allora il fine principale della Dispensa, così quand' anche fosse impetrata, non potrebbe avere la sua esecuzione.

Al 3. Sono concordi gli autori nell' insegnare, che il probabile pericolo degli scandali equivale al pericolo certo, e quindi scrisse il De Justis, *lib. 3, cap. 17, n. 17*, che trattandosi delle dispense dagli impedimenti, « *scandala non requiritur de necessitate ut certa sint vel certo immineant, sed sufficit si probabiliter timeantur;* » e dietro a questo principio insegnò saggiamente, nel *lib. 4, cap. 7, n. 50*, che la Dispensa impetrata può avere il suo effetto col semplice fondato ti-

more degli scandali, quand'anche potesse avvenire, che dopo un tratto di tempo riacquistasse la donzella la sua buona fama, e ritrovar potesse partito di matrimonio, perchè, come soggiunge: « *Quod cursu temporis possit nubere non habetur in consideratione, cum id pendeat a futuro eventu, et consequenter possit esse et non esse.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.º

Emilia e Ligurio consanguinei in terzo grado esposero al Pontefice, ch' ebbero carnale commercio insieme, e che per impedire gli scandali desiderano di congiungersi in matrimonio. Disceso il Santo Padre ad accordare loro la Dispensa dall' impedimento canonico esistente fra essi due, ritrova l' esecutore, che Emilia e Ligurio non ebbero commercio carnale prima della dimanda della Dispensa, ma che l' ebbero dopo. Cercasi se lo stesso esecutore possa procedere all' esecuzione della Dispensa ?

Insegnano il Sanchez, *lib. 8, disp. 22, num. 45*, il Bonacina, *de legib. disp. 1, quaest. 2, punct. 4, n. 8*, ed il Diana, *part. 8, tract. 3, resol. 65*, che l' esecutore Apostolico può tranquillamente eseguire la Dispensa impetrata da Emilia e Ligurio, e scioglierli per conseguenza dall' impedimento di terzo grado di consanguinità, ch' osta alla celebrazione delle loro nozze, quando però sia vero, che non seguendo queste nozze corra pericolo Emilia di rimaner diffamata e nubile, e si tema che siano per nascere degli scandali. Se falsamente, dicono essi, fu esposto al Sommo Pontefice, ch' ebbero carnale commercio, ciò punto non nuoce alla validità della Dispensa, poichè egli il Sommo Pontefice non discende ad accordar grazie pel peccato commesso, ma per evitare gli scandali; conciossiachè il peccato merita castigo, e non è pezzo secondo la retta giustizia d' impetrare lo scioglimento di una legge. In conseguenza, soggiungono, la copula asserta da Emilia e Ligurio diviene per la Dispensa non già causa finale, ma soltanto impulsiva, conducente alla riparazione dell' onore di Emilia e ad evitare gli scandali, e perciò verificandosi la causa finale ch' è il pericolo degli scandali, la Dispensa è valida e non surrettizia.

Argomentino però i citati autori a tutto loro piacere, e studinsi di

rendere valida la Dispensa di Emilia e Ligurio, che per me porto opinione, che sia affatto surrettizia, quand' anche l' esposizione del commercio carnale da essi avuto sia stata fatta senza loro intelligenza, e non vi sia dal loro canto inganno immaginabile. Convengo infatti coi detti autori, che quando manca la causa finale, la Dispensa è invalida, ma non posso convenire con essi, che valida sia la Dispensa, quando manca la causa impulsiva. Di questa opinione è il Barbosa, *Vot. decis., lib. 2, Fot. 17, membr. 2, n. 81*, ove dietro gravissimi autori così scrive: « *In materia dispensationis non solum falsitas causae finalis, sed impulsivae reddit gratiam ipso jure nullam, etiamsi sine dolo facta esset.* » Ed aggiugne, che in materia di Dispense la causa espressa dalla suprema autorità deve ritenersi per finale e non per soltanto impulsiva: « *Causam a principe in quacumque dispensatione expressam semper finalem praesumi.* » Ora sarà ben vero, che un peccato com' è la copula carnale, non può essere causa di sciogliere una legge, ma è vero altresì, che il peccato apre a misericordia le viscere della Chiesa. Quando fu esposto al Sommo Pontefice, che Emilia e Ligurio si conobbero carnalmente, egli intese colla Dispensa di ovviare agli scandali che sono per nascere dipendentemente eziandio dalla copula, d' impedire cioè un concubinato, di togliere Emilia deflorata dal pericolo di cadere in altre sozzure, di por rimedio alle coscienze di Emilia, e Ligurio, ecc. E chi non vede, che la copula con tali avvertenze non solo è causa impulsiva, ma è anche di certa maniera finale? Conchiudo dunque, che la Dispensa impetrata nel nostro caso non può aver effetto, perchè è surrettizia. Né giova punto, che vi sia stato il carnale commercio dopo ottenuta la Dispensa, perchè l'atto posteriore non la rende valida. Così insegnano la maggior parte degli autori su questo punto, fra i quali il De Justis, che nel *lib. 1, cap. 7, num. 57*, scrive: « *Quamvis post commissionem a Pontifice tum factam, et nondum exequutam sequeretur copula, non revalidaretur dispensatio, quia Pontifici fuit narrata causa falsa.* »

DE JUSTIS.

C A S O 3.º

Giulia e Tiberio, sapendo di essere affini in terzo grado, ebbero insieme carnale commercio. Impetrarono da Roma la Dispensa dal-

l'impedimento di affinità esistente fra essi, ma nelle lettere apostoliche si legge, che commisero il peccato ignorando di essere affini. Cercasi se questa Dispensa sia valida ?

È indubitato, che nella domanda delle Dispense dagli impedimenti per pericolo d'infamia con carnale concubito devesi esprimere se gli oratori quando ebbero copula sapevano di essere congiunti con parentela, oppure se l'ignoravano. Ciò si raccoglie dall'espressioni diverse, che vengono usate nelle lettere di Dispensa, poichè quando agli oratori era noto l'impedimento, si scrive: « *Quod ipsis alios scientibus de tertio affinitatis gradu, etc.*, » laddove quando l'ignoravano, si adopera la formula: « *Quod ipsi alias ignorantes aliquod impedimentum inter eos existere, etc.* » Inoltre esponendosi che gli oratori ignoravano di essere affini, come nel caso nostro si manifesta alla Santa Sede, che fu commesso bensì un delitto, ma non un incesto, il che non essendo conforme alle verità, ne viene per conseguenza ch'è surrettizia la concessione apostolica. Anzi avverte il Corrado, lib. 8, cap. 1, num. 8, essere stile della Curia Romana, che le domande per tali Dispense debbano farsi *pro utroque sciente*, anche allora ch'uno degli oratori ignorasse assolutamente l'impedimento. Come dunque si deve decidere il caso proposto ? Non è egli chiaro, che la Dispensa impetrata per Giulia e Tiberio non è di alcun valore ? La grazia pontificia li scioglie dall'impedimento nella supposizione, che non sapessero di essere affini in terzo grado, e perciò rei di fornicazione soltanto, e non d'incesto. Ma così è ch'essi sono rei dell'incesto, poichè sapevano l'impedimento tra essi esistente. Dunque la Dispensa è invalida.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.º

Festo ed Agrippina risolti di contrarre insieme matrimonio, benchè consanguinei in quarto grado, pensarono di aver insieme carnale commercio per impetrare più facilmente la Dispensa pontificia dall'impedimento ch'esiste tra essi. Ottennero la Dispensa, ma in questa non si fa menzione del delitto commesso, e molto meno, che ebbero copula col fine già esposto. Cercasi se con tale Dispensa possano celebrare le nozze ?

Rispondo che no. Primieramente la copula deve essere espressa, ed abbiamo due decisioni su questo punto nella Sacra Congregazione del Concilio, che vengono riportate dal Corrado, *lib. 8, cap. 1, n. 3*. Ecco la prima: *« Qui se cognoverunt carnaliter sine tractatu et cogitatione matrimonii volentes postea matrimonium contrahere, et petentes secum dispensari in aliquo impedimento tacentes se carnaliter cognovisse, si obtinent ex aliqua causa jam probata dispensationem, possunt dici obreptitiae et subreptitiae, et sic nullam obtinuisse dispensationem ex eo solo, quia non narraverunt cognitionem carnalem. »* La seconda poi è la seguente: *« Congregatio Concilii censuit dispensationem subreptitiam, si inter consanguineos vel affines, aut spirituali cognatione conjunctos, carnalis copula praecessisset, cujus mentionem non fecissent; propterea quod tales consanguinei, et cognati spirituales, per hanc carnalem copulam redditi sunt inhabiles ad contrahendum matrimonium, ex eo quod dicuntur commisissae incestum, qui impedit incestuosos contrahere matrimonium: ideo pro validitate dispensationis super gradu prohibito necessariam esse jure expressionem copulae carnalis prout stylus Curiae observat. »* In secondo luogo devesi anche esprimere nella Dispensa, che gli oratori peccarono colla fiducia di più facilmente ottenerla, poichè in questo caso non dice il Pontefice: *« Non quidem peccandi data opera, ut crimine admissio haec causa foret Sedem Apostolicam ad misericordiam et gratiam erga ipsos faciliores reddendi, »* ma bensì, *« sub spe facilius habendae a Sede Apostolica dispensationis. »* E notano comunemente gli autori, che con maggior difficoltà si piega la Santa Sede in questi casi ad accordar la Dispensa, e se l'accorda vi prescrive una doppia penitenza. Inoltre sono di parere, che debbasi spiegare nella domanda, che ambedue ebbero tale riprovevole fiducia, quantunque l'abbia avuta un solo di essi, poichè è sempre più cauta la domanda, e non mai da supporre, che l'uno abbia peccato con questo malizioso fine, e che l'altro non abbia avuta la stessa mira. Veggasi il Corrado nel luogo citato, *n. 18 et seqq.* Invalida e nulla deve dunque dirsi la Dispensa ch'impetrarono Festo ed Agrippina.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Marcio e Cassia consanguinei vissero molti anni in concubinato, e finalmente per provvedere alla loro salute, impetrarono la Dispensa dall'impedimento canonico fra essi esistente, ed ora si presentano al loro parroco per congiungersi in matrimonio. Il parroco legge, che fu rappresentato alla S. Sede, ch'ebbero bensì copula, ma non che l'ebbero più volte e conosce dalla data della Bolla, e dell'Esecutoriale, che dopo l'impetrazione della Dispensa, e dopo l'esecuzione continuarono nello stesso carnale commercio. Cercasi se si possa tranquillamente assistere al matrimonio di Marcio e Cassia?

Si conosce a pien meriggio dalla semplice esposizione del caso che il parroco può tranquillamente assistere al matrimonio, ch'intendono incontrare Marcio e Cassia, non essendovi difetti che rendano la Dispensa inefficace ossia invalida. Non è diffatti invalida nè perchè si legge, che fu semplicemente esposto al sommo Pontefice, ch'essi ebbero copula, in luogo di esporsi, che vissero in concubinato molti anni, nè perchè continuarono nella copula anche dopo l'impetrazione della Dispensa, e prima che fosse eseguita.

Quanto alla prima parte sembrerebbe per verità, che si dovesse esporre al Pontefice se una o più volte siasi consumato il commercio carnale, poichè come consta dal *cap. fin. in princip. de consuetudine*, e dal *cap. non debet*, il superiore più difficilmente rimette una colpa iterata, di quello sia una semplice, ma diversa è la cosa osservando lo stile della Curia romana per attestazione del Sanchez, *lib. 8, disp. 24, n. 7*, e dal Corrado, *lib. 8, cap. 1, n. 49*. Scrive infatti quest'ultimo: « *Sufficit copulam hujusmodi narrare in genere et sic dicere, quod orator oratricem cognovit . . . quia non facit ad rem, quod semel aut pluries illa fuerit sequuta, nec majus impedimentum surgit ex copula pluries habita, quam ex semel habita, et ita se habet stylus.* »

Quanto poi alla seconda riferisce il Navarro, *cons. 10 et 11, de consang. et affin.*, che più volte fu dichiarato dalla sacra Congregazione essere nulle ed invalide le Dispense, dopo la cui impetrazione

e prima dell' esecuzione continuarono gli oratori nella copula. Di queste dichiarazioni della sacra Congregazione ne vengono due riportate dal Garcias, *de benef. par. 8, cap. 3, a n. 58 ad 92*, e sono le seguenti: « 1. *Qui Romam miserunt pro Dispensatione, et habito nuncio, quod litterae fuerunt expeditae, contraxerunt vel se cognoverunt, et ita verum est fuisse expeditas et habere datam ante contractum vel commixtionem, nullas vel dispensationes esse, Congregatio Cardinalium censuit. Et idem visum est etiam, quod litterae non essent in totum expeditae, sed supplicatio signata et data, et in totum expedita.* 2. *Congregatio Cardinalium Concilii censuit dispensationem reddi nullam ex copula praecedente dispensationem, si de ea non fuerit facta mentio in supplicatione; copulam vero supervenientem post dispensationem ab ordinario factam non impedire matrimonii validitatem.* » Ora, considerato il tenore di queste dichiarazioni, emerge ad evidenza, che la Dispensa impetrata senza esecuzione della copula diviene invalida, allorchè prima della esecuzione interviene la copula, e che la copula avuta dopo l' esecuzione non impedisce nè toglie il valore della Dispensa, ma non ne segue, che essa ottenuta colla menzione della copula resti invalida per la continuazione del carnale commercio. Se dunque Marcio e Cassia senza conoscersi carnalmente avessero ottenuta la Dispensa, e prima della esecuzione avessero commesso il peccato, essi non potrebbero valersi della Dispensa impetrata, perchè il commercio avuto dopo l' impetrazione annulla la grazia concessa; ma essendosi espresso nella Dispensa, ch' ebbero commercio carnale, la Dispensa resta valida, sebbene l' abbiano continuato. La ragione si è, perchè la Dispensa non ha alcun effetto se non colla esecuzione, e come si esprimono i dottori dessa non è perfetta prima della esecuzione: ora se non è necessario, che nella Dispensa siano indicate le volte, che gli oratori ebbero a conoscersi carnalmente, e se al momento della esecuzione si verificano le circostanze espresse nella bolla, quali sono che carnalmente peccarono, ne segue, che non resta invalida la Dispensa di Marcio e Cassia. I peccati poi commessi dopo l' esecuzione non invalidano punto la Dispensa, e ne dà la ragione il Sanchez, *de matrim., lib. 7, disput. 5*, ove insegna, che tali peccati non sono più incesti, perchè colla Di-

spensa è tolta quella consanguinità, in forza della quale, secondo il diritto della Chiesa, è impedito il matrimonio, per la quale proibizione appunto sono incesti, e non fornicazioni o stupri.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 6.°

Teodora ed Ervigio s' unirono in matrimonio, e dopo alcuni anni ricorsero al loro parroco, e gli dissero, che sono consanguinei in quarto grado. Cercasi quali avvertenze debba aver il parroco relativamente all'impetrazione della Dispensa dall'impedimento suesposto onde validamente unire in matrimonio Teodora ed Ervigio?

Questo caso può avvenir di frequente, qualora il parroco non procuri di ben informarsi della parentela dei conjugandi, allorchè prestano il loro consenso pel matrimonio futuro. Si danno talvolta delle persone così ignoranti, le quali credono, che in quarto grado di consanguinità sieno lecite le nozze, e se ne danno di così perduta coscienza, che nascondono al parroco la loro parentela, affinchè non si opponga alla loro conjugale unione. Ed è veramente scandaloso ciò che rinvenni più d'una volta, che certi parenti degli sposi crederettero di operar saggiamente col dispensarsi dall'avvertir il parroco dell'impedimento, condotti dal falso principio, ch'è cosa migliore il tacere di quello sia il parlare ove possono nascere dei disgusti. Che v'ha di più opposto alla carità? Non è lo stesso, che condiscendere ad un peccato, anzi ad una catena di peccati per non soffrire un rimprovero ingiusto? Comunque sia la cosa, nel caso nostro il parroco dev'interrogare Teodora ed Ervigio: 1. Se sapevano di essere consanguinei in quarto grado allorchè s'unirono nel supposto matrimonio; 2. se ignorando allora la consanguinità esistente fra essi due, abbiano continuato negli atti conjugali dopo essere stati avvertiti della loro parentela; 3. se siansi separati di casa od almeno di letto. Tutte queste cose sono necessarie da sapersi onde impetrare regolarmente la Dispensa.

E per verità il caso di quelli, che ignorantemente contrassero il matrimonio è diverso dall'altro di quelli che scoperto l'impedimento continuarono negli atti conjugali, e diverso poi in quelli, che sa-

pendo di essere consanguinei celebrarono le nozze. Notano infatti gli autori, che non incorrono alcuna pena quei che ignorando l'impedimento si unirono in matrimonio, e che scoperto l'impedimento si astennero dalla copula, perchè come abbiamo dalla *L. genero ff. de infam.* non può imputarsi agli ignoranti alcuna reità di frode e d'inganno, e di questi decretò il Tridentino, *sess. 24, c. 5*: « *Si vero solemnitatibus adhibitibus, impedimentum aliquod postea subesse cognoscatur, cujus ille probabilem ignorantiam habuit, tunc facilius cum eo et gratis dispensari potest.* » Per altro si notino le voci *solemnitatibus adhibitibus* poichè se l'ignoranza dell'impedimento avvenne dall'aver trascurate le denunce o pubblicazioni, che si dovevano premettere al matrimonio, tali supposti conjugj vengono dallo stesso sacro Concilio assoggettati alle pene stabilite contro di quei, i quali contrassero matrimonio sapendo di essere canonicamente impediti. « *Quod si ignoranter id fecerit, siquidem solemnitates requisitas in contrahendo matrimonio neglexerit, eisdem subjiciatur poenis; non enim dignus est, qui Ecclesiae benignitatem facile experiatur, cujus salubria praecepta temere contempsit.* » Il nostro parroco adunque se trova in questo stato d'ignoranza Teodora ed Ervigio, sa dall'esposto come regolarsi. Che se per avventura fossero state omesse le pubblicazioni pel matrimonio di Teodora ed Ervigio in forza della Dispensa impetrata dall'ordinario, il nostro parroco può nullameno consolarli assicurandoli, che la detta omissione non procedendo da frode di sorta alcuna, non li rende soggetti a nessuna pena. Dovrà però egli avvertire in questa ipotesi, come nota il Corrado *lib. 8, cap. 4, n. 9*, che nella domanda per la Dispensa dall'impedimento si deve far menzione della licenza avuta dall'Ordinario di omettere le denunce. Imperciocchè scrive essere stile della romana Curia, che le narrative in tali casi siano così concepite: « *Quod ipsi alias ignorantes aliquod impedimentum inter eos existere, qua minus possent invicem matrimonialiter copulari, matrimonium inter se per verba de praesenti publice (proclamationibus juxta formam Concilii Tridentini fieri solitis, de licentia Ordinarii praetermissis) servata tamen in reliquis Concilii praedicti forma, nulloque detecto, neque denunciato impedimento contraxerunt, etc.* »

Se poi Teodora ed Evigrio conosciuto l'impedimento continuano negli atti conjugali, od ebbero copula anche per una sola volta, essi incontrarono almeno le pene stabilite contro gl'incestuosi. Quindi è necessario di esprimere nella domanda questa circostanza, onde la Dispensa che viene rilasciata non ammetta dubbiezze quanto alla sua validità.

Ma che deve dirsi allora che Teodora ed Evigrio avessero celebrate le nozze sapendo di essere consanguinei entro i gradi ne' quali non è lecito, nè valido, senza Dispensa apostolica, il matrimonio? È da sapersi che per la Clementina, *Eos de consang. et affin.* sono incorsi nella pena della scomunica, che sono tenuti i prelati della Chiesa ad annunciarli pubblicamente per iscomunicati, e che devono restare innodati dalla stessa censura, finchè vengono assolti dietro una solenne separazione, e quelle dimostrazioni di pentimento, che dinotano la vera conversione: « *Ipsos excommunicationis sententiae, così Clemente V nella lodata Clementina, ipso facto decernimus subjacere, praecipientes Ecclesiarum praelatis, ut illos quos eis constiterit, taliter contraxisse excommunicatos publice tamdiu nuncient, seu a suis subditis faciant nuntiari, donec suum humiliter recognoscentes errorem, separentur ad invicem, et absolutionis obtinere beneficium mereantur.* » E siccome una misura di tanto rigore non valeva a por freno ai disordini, ch' erano in corso, poichè a fronte di essa vi erano di quelli che contraevano matrimonio sapendo di essere consanguinei entro i gradi della proibizione, così Clemente VII colla sua Costituzione, *Quia plerumque* decretò: « *Quod in posterum cum illis, qui in gradibus prohibitis matrimonia scienter contraxerint, etiam si illa consummaverint, non intendimus dispensare; sed illa scandalis, quae oriri posse formidarentur minime attentis, omnino separari mandabimus, absolutionem dumtaxat petentibus misericorditer concessuri, cum gratia dignus non sit, qui canonum conditorem contemnit, illique cum animae suae detrimento injuriam facit.* » Quindi anche il sacro Concilio di Trento nella *sess. 24, de Reform. matrimon. cap. 5*, stabilì: « *Si quis intra gradus prohibitos scienter matrimonium contrahere praesumpserit, separetur, et spe dispensationis consequendae careat; idque in eo multo magis locum habeat qui non tantum matrimonium contrahere, sed etiam*

consumare. ausus fuerit. • Ora se il nostro parroco rileva, che tale è la circostanza di Teodora ed Evigrio, come si dee regolare? Dovrà abbandonarli precettando loro la separazione? No, poichè possono esservi tali urgentissime cause, per le quali ottener si possa la Dispensa a fronte di quanto fu stabilito dalla Costituzione Clementina, e dal Tridentino concilio. E per verità il sommo Pontefice Paolo IV, successore di Clemente VII colla bolla *Ab ea ipsa die* levò ogni speranza di ottener la Dispensa a quei, che fossero così congiunti in secondo grado, e tacque intorno a quei, che sono consanguinei nei gradi più rimoti, cioè nel terzo e quarto. Sembra perciò, che la severa intimazione di Clemente VII e del Tridentino debbasi intendere nel suo pieno vigore secondo il decreto di Paolo IV, e che ammetta qualche eccezione pei congiunti nei gradi più rimoti dallo stipite. Così l'intese anche il Riganti, in *Regul. 50 Cancell. n. 109*, ove dietro il Navarro, il Suarez, il Sauchez, ed il Ponzio dettò, che il sommo Pontefice regolarmente non Dispensa giammai con quei, che nei gradi proibiti contrassero scientemente matrimonio se non vi concorrano urgentissime cause, e riferisce, che la sacra Congregazione del Concilio in *Ulixiponen. Revalidationis sive Dispensationis, ac Legitimationis.* • rigettò sotto il giorno 28 aprile 1714 una tale domanda, e che in *Progen. matrimonii*, nel dì 16 gennaio 1723, rispose che dovea prestar consiglio al Pontefice di dispensare sopra il matrimonio irritato del Barone di Iwan e Ludmilla, perchè vi concorrevano quelle cause, che ricercavano la Dispensa. Il nostro parroco adunque, poichè Teodora ed Evigrio sono consanguinei soltanto in quarto grado, può raccogliere tutti i motivi pei quali trova espediente, che siano essi dispensati dall'impedimento, e validamente congiunti, ed sporli al suo Ordinario, onde rappresentato il caso alla S. Sede si degni per grazia speciale di assolverli dalla censura, nella quale sono incorsi, e favorirli della Dispensa.

Comunque poi sia la circostanza dei due supposti conjugii, il parroco deve prescrivere la loro separazione in quei modi, che la prudenza saprà dettargli, poichè senza la separazione non ha luogo alcuna grazia.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 7.°

Gli anzidetti due supposti conjugj esaminati dal loro parroco per rilevare se ignoravano ovvero sapevano l'impedimento tra essi esistente non sono concordi nelle loro asserzioni, Dice Teodora, che essa ignorava affatto la parentela, e soggiugne Evigrio ch' egli ne dubitava. Cercasi come debba regolarsi il parroco ?

Il parroco deve previamente avvertire Teodora ed Evigrio, ch' è di somma importanza, che sul nostro argomento dicano la verità, perchè ottenute le lettere Apostoliche di Dispensa, dovranno giurare dinanzi all' esecutore di esse conformemente alle loro asserzioni, e non potendo con giuramento confermare quanto espongono, la Dispensa resterà priva di effetto. Ciò premesso quando Teodora affermi, ch' essa ignorava l' impedimento, e che appena scoperto si astenne dall'atto coniugale, noterà questa circostanza da rassegnarsi alla Santa Sede, perciocchè essa secondo la regola del diritto *Non debet quis in 6*, non deve soggiacere ad alcuna pena, e noterà pure se scoperto l' impedimento ha continuato nella copula, poichè in questa ipotesi è soggetta, almeno alle pene stabilite contro gl' incestuosi, siccome abbiamo indicato nel Caso precedente. Difatti l' ignoranza scusa da colpa finchè sussiste, ma quando consta, non iscusa chi persevera nel delitto, come saggiamente avverte il Farinaccio *Consil. crimin. decis. 345, num. 6*.

Quanto poi ad Evigrio è vero, che in dubbio si presume la buona fede, poichè devesi in dubbio supporre che ciascuno sia buono, e che in dubbio si deve sempre interpretare, che non vi sia delitto secondo le decisioni della Sacra Ruota, che trovansi presso il citato autore Farinaccio nel 2 vol. *consil.*, sotto il num. 121 e 254, ma è vero altresì, che Evigrio dubitando di essere consanguineo di Teodora, doveva prima di celebrare le nozze illuminarsi, e non esporre un Sacramento al pericolo di nullità. Quindi son di parere, che il suo dubbio non lo assolve da colpa, e che perciò sia incorso nelle pene stabilite contro quei, che nei gradi proibiti contraggono scientemente matrimonio. E per verità, il De Justis dietro il Sanchez nel

suo terzo libro delle dispense matrimoniali, *cap. 16, num. 37*, apertamente insegna: « *Ad hoc ut voluntas honeste operetur, oportet intellectum non esse practice dubium, sed debet determinate judicare hic et nunc licere operationem; unde dubitans practice, si cum ea dubitatione operetur peccabit.* » Il dubbio pertanto di Evigrio era pratico, e per determinarsi alle nozze non bastava, che lo deponesse nella sua mente, ma era necessario, che procurasse di toglierlo coll'indagini, che far poteva sulla sua parentela. Egli le trascurò, ed è per questo che è reo di colpa. Il nostro Parroco dunque potrà indicare alla Santa Sede, ch' Evigrio celebrò le nozze dubitando di essere consanguineo; ma sono convinto dall'esposte ragioni, che la sua esposizione sebben veritiera, non verrà ammessa a giustificazione di Evigrio, sicchè il Sommo Pontefice l'avrà a ritenere, come se scientemente avesse col l'impedimento canonico contratto il matrimonio.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 8.°

Antonio e Giovanna sapevano di essere affini in quarto grado, ma ignoravano, che l'affinità si estendesse così, che in quarto grado fossero proibite le nozze. Essendosi pertanto congiunti in matrimonio cercasi se siano soggetti alle pene che sono stabilite per quei, che in grado proibito celebrano le nozze?

Rispondo che sì, perchè l'ignoranza di diritto punto non giova, essendo ignoranza colpevole quando versa intorno le cose, che si devono sapere, o quelle, delle quali la persona è tenuta ad istruirsi. Così insegnano concordemente i dottori, e non senza fondamento; conciossiachè nella *L. magna negligentia ff. de verbor. significat.*, una tale ignoranza viene equiparata alla frode. Antonio dunque e Giovanna sapendo di essere affini in quarto grado dovevano domandare al suo parroco, od a qualche persona istruita, se l'affinità nel detto grado sia compresa nella proibizione del matrimonio, ed il silenzio, che hanno tenuto, li condanna. Anzi ritiene il Corrado, *lib. 8, cap. 5, num. 9*, col Bartoli, col Menochio, e con altri ivi citati, che non sarebbero scusati Antonio e Giovanna nemmeno allora che fossero persone idiote, e contadini. « *Nec refragatur, quod Oratores, seu tuliter*

contrahentes sint personae idiotae et rustici, qui ut plurimum cadere solent in hunc laqueum; quia neque hi excusantur ob juris ignorantiam. » Dunque Antonio e Giovanna sono soggetti alle pene stabilite contro di quei che in grado proibito celebrano le nozze.

MONS. CALCAGNO.

Delle dispense dagl' impedimenti matrimoniali, che si ottengono in forma pauperum.



C A S O 1.º

Ramiro parroco viene richiesto da due suoi parrocchiani, se essendo essi poveri possano impetrare *in forma pauperum* la Dispensa dall' impedimento, ch' osta alla celebrazione delle nozze, cui tendono. Cercasi qual debba essere la risposta di Ramiro?

Deve rispondere, che la Dispensa dagl' impedimenti, che nascono da consanguinità od affinità si accorda dalla Santa Sede *in forma pauperum*, tutte le volte, che a favore di persone povere viene domandata colla causa d' infamia, o per validare i matrimoni nulli contratti con ignoranza dell' impedimento, od anche sapendo che vi esiste. Premessa questa generale osservazione può Ramiro diffondersi nel far conoscere ai suoi parrocchiani, quali veramente si dicano poveri, affinchè se mai abbisognassero della Dispensa, sappiano se siano in tale circostanza da chiederla *in forma pauperum*. E primieramente si deve far loro riflettere, che la povertà deve esservi in ambedue i concorrenti, poichè se uno di essi fosse in istato di poter supplire alle spese, è inutile, che si ricerchi la Dispensa *in forma pauperum*, poichè se mai venisse impetrata non potrebbe avere la sua esecuzione. « *Ad hujusmodi dispensationes impetrandas necessario requiritur paupertas, et miserabilitas utriusque, scilicet tam oratoris, quam oratricis, ac propterea non sufficit si unus tantum ipsorum sit pauper, alter vero dives; vel saltem talis, qui valeat compositionem, aliaque jura solvere, et ita fuit semper observatum.* » Così il Corrado, *lib. 8, cap. 5,*

n. 3. In secondo luogo, siccome per la esecuzione delle Bolle Apostoliche di Dispensa è necessario, che si verifichi quanto in esse sta esposto; così può Ramiro spiegare la formula, che viene usata onde esprimere la povertà, che si ricerca negli oratori. Si legge pertanto nelle Bolle: « *Qui pauperes et miserabiles existunt et ex suis labore et industria tantum vivunt.* » Se nelle lettere Pontificie non v' ha giammai una parola superflua, poichè se questa vi fosse viene cassata dagli abbreviatori della Cancelleria Apostolica, è da inferirsi, che per l' esecuzione di una Dispensa in *forma pauperum* deve constare, che gli Oratori non sono solamente poveri, ma altresì miserabili. Quindi sè colla voce povero s' intende, come abbiamo dalla Glossa in *Auth. de haered. et solc.* chi ha una sostanza, che non arriva a cento zecchini, colla voce miserabile s' intende quello, ch' è in tale povertà che muove a compassione del suo stato e merita di essere soccorso. Segue perciò la Bolla: « *Et ex suis labore et industria tantum vivunt,* » il che spiega abbastanza, come notano gli Autori, che la povertà e miserabilità dev' essere a tal grado nei postulanti, che non solo devono vivere delle proprie industrie e fatiche, ma vivere meschinamente. Ecco quanto può Ramiro esporre a lume de' suoi parrochiani.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.º

Mauro e Fosca ricavano dalla loro industria e fatica un abbondante guadagno. Cercasi se possano impetrare in *forma pauperum* la Dispensa dall' impedimento, ch' osta alla maritale loro unione?

In questa ipotesi si ricerca se Mauro e Fosca possano dirsi miserabili, cioè se siano a tal grado poveri da destar negli animi compassione, e muoverli a prestar loro soccorso? Se ciò non ha luogo in essi per l' abbondante lucro, che ritraggono dalla loro industria e fatica, io son d' opinione, che non possono nemmeno impetrare in *forma pauperum* la Dispensa, che ricercano. A prova di questo mio giudizio riferisco l' espressioni delle Bolle già riportate nel Caso precedente. Vuole il Pontefice, che della propria industria e fatica *tantum vivant*. La voce *tantum* si riferisce all' industria e fatica, e si riferisce altresì alla voce *vivant*. Colla prima relazione si dinota, che non de-

vono avere gli oratori oltre l'industria propria e la fatica verun altro bene ; e colla seconda si accenna, che coll'industria e fatica guadagnano tanto quanto basta per sostenersi in vita. Di questa mia opinione è anche il De Justis, il quale nel *lib. 1, cap. 7, n. 85 et seqq.* dimostra appoggiato alle sentenze di più autori, che non si verifica la misèrabilità, in chi ha un'industria doviziosa, e dopo avere asserito che *habere artem et habere bona aequiparantur*, conchiude : « *Veruntamen ex quo in litteris ultra verbum pauperes additum est aliud, nempe et miserabiles, verificari debet etiam miserabilitas oratorum, ut supra diximus: unde si oratores ex locupleti industria vivant, et bona non possideant, verificabitur quidem paupertas, non tamen miserabilitas prout Pontifex per suas litteras requirit.* » Dunque non possono Mauro e Fosca provvedere a sè stessi colla Dispensa *in forma pauperum*.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Paolo figlio di un padre assai ricco, ma che non vuol dargli un bajocco, ha bisogno di una Dispensa per isposare Laura veramente miserabile. Cerca se possa impetrare la grazia pontificia *in forma pauperum* ?

Sembra per verità che Paolo non possa chiedere la Dispensa *in forma pauperum*, perchè il di lui padre è ricco, e può per conseguenza supplire alle tasse, che sono fissate per queste grazie. Se il padre è ricco, non è ricco anche il figlio ? È vero, che il padre è padrone assoluto delle sue sostanze, ma non si può altresì contrastare, che in certo modo le sostanze del padre non siano anche del figliuolo, sicchè dice molto bene Graziano, *discept. forens. cap. 971, n. 19*, che l'eredità del padre è quasi dovuta ai figliuoli, ed il Merlino *de Legitim., lib. pr., tit. 1, quest. 1, n. 2*, che l'eredità del padre continua nei figliuoli, nè si può dire che li figliuoli acquistino dal loro padre. Se i figli dunque, perchè non hanno libera l'amministrazione dei beni paterni, non possono dirsi ricchi ; sono ricchi per altro in riflesso alle ricchezze, cui hanno diritto. D'altronde il padre siccome è tenuto a prestare gli alimenti al proprio figlio, così è tenuto a provvederli di quanto concerne il suo stato, e quando il padre non sia in istato di

soddisfare a questa obbligazione, deve sempre supplirvi la madre, come abbiamo dallà *L. Si quis* §. *idem in liberis ff. de lib. agnosc. et alen.*, ed anche dal Codice universale Austriaco, §. 167.

Contuttociò per rispondere al caso nostro dico, che può benissimo un figliuolo di famiglia trovarsi in tali circostanze, da potersi considerare povero e miserabile, quantunque i di lui genitori siano doviziosi. Così sarebbe la cosa, se fosse stato espulso dal padre, nè da lui ricevesse gli alimenti, nè verun altro sussidio, se non potesse ripetere la sua legittima nè per legge nè per dispensa di qualche statuto particolare, e se in luogo della legittima aver non potesse nessun assegno. Se Paolo trovasi in tale circostanza, io sarei d' opinione, che si dovesse presumerlo povero e miserabile, cosicchè si potesse impetrare la Dispensa, che desidera *in forma pauperum*. Infatti quand' anche possa avere dopo la morte del padre un patrimonio, egli attualmente non può disporre di una somma, e se attualmente deve contrarre matrimonio per l' infamia, cui è esposta Laura, in qual altro modo può provvedere alla sua coscienza, ed all' onore della da lui deflorata donzella? Così ritiene il *De Justis, lib. 1, cap. 7, n. 106 e seg.*

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.º

Antonio ha un piccolo fondo, e Marianna ha una casa così gravata da debiti con ipoteca, che se la cedesse a' suoi creditori non rimarrebbero per essa se non pochi quattrini. Cercasi se abbisognando essi di una Dispensa possano impetrarla *in forma pauperum*?

Donato Antonio de Marinis nella sua opera, *Resolut. l. 2, c. 84, n. 2*, insegna, che non devesi calcolare la sostanza in questa materia dal valor capitale, ma dalla rendita. Da questo principio, io deduco, che Antonio non è tenuto a far vendita del suo fondo per far fronte alle tasse della dataria Apostolica, e che siccome la domanda della Dispensa deve essere scortata dall' attestazione dell' ordinario, così può l' ordinario esprimere, che l' oratore ha il fondo di tale tenuissima rendita, o che nel resto è povero e miserabile vivente della sola industria e fatica. Che se, impetrata la Dispensa, si deve per parte dell' esecutore esaminare lo stato della povertà di Antonio, l' esecutore

potrà essere tranquillo in coscienza, quando dall'attestazione dell'ordinario, e della lettere apostoliche gli risulterà, che Antonio, oltre il fondo indicato, non ha con che vivere se non con l'industria propria e la fatica.

Quanto poi a Marianna deve dirsi ch'è povera e miserabile. Il Barbosa, *de Axiom.* 37, n. 1, insegna apertamente che sono poveri tutti quei, i quali quantunque posseggano molti beni, nullameno sono così aggravati da debiti, che poco o nulla rimane per essi. E la ragione, che allega, è convincente. Non si dicono beni, egli scrive, se non detratti i debiti, come non si dicono frutti se non detratte le spese. Dal canto dunque di Marianna si può, *in forma pauperum*, impetrare assolutamente la Dispensa.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.°

Silvio e Negrina ottennero dalla Santa Sede la Dispensa, *in forma pauperum*, dall'impedimento di quarto grado di consanguinità. Verificata dall'esecutore apostolico la loro condizione di poveri e miserabili, decretò, che si separassero, e durante questa separazione ebbero carnale commercio. Cercasi se si possa procedere all'esecuzione delle lettere apostoliche.

Da quanto abbiamo esposto sembrerebbe, che punto non nuocesse alla Dispensa impetrata da Silvio e Negrina la copula da essi avuta durante la precettata separazione. Ma diversa è affatto la cosa, quando la Dispensa è *in forma pauperum*. Infatti nelle stesse Bolle apostoliche v'è una differenza. Nelle Bolle spedite in forma ordinaria la separazione non viene ingiunta, e gli oratori sono certi della Dispensa, ma in quelle *in forma pauperum* viene prescritto all'esecutore di commettere agli oratori di separarsi, nè hanno essi speranza certa di essere dispensati, poichè può intervenire qualche causa, per cui loro venga la Dispensa negata, dipendendo essa dall'arbitrio dello stesso esecutore, a termini di quelle espressioni, che soglionsi notare nella Bolla: «*Demum si tibi expediens videbitur, quod dispensatio hujusmodi sit eis concedenda.*» Inoltre riferisce il Corrado, *lib. 8, cap. 5, n. 37*, che sul nostro argomento nacque un giorno questione fra gli Abbrevia-

tori della Cancelleria apostolica, e quantunque la maggior parte di essi sostenesse, che non è necessario di ricorrere al Pontefice per la copula avuta durante la separazione, tennero la contraria sentenza Ulpiano Ulpio, e Lamberto Orsini, soggetti peritissimi in questa materia. Umiliata la questione al sommo pontefice Paolo V pronunziò egli, che si doveva impetrare la sanativa *perinde valere*, cioè esporre al Papa la copula avuta ed ottenere un rescritto Apostolico, che renda vevoli le lettere impetrate a fronte del delitto commesso; ed aggiunse, che necessaria giudicava la stessa sanativa, ancorchè la copula fosse eseguita dopo il termine della separazione ingiunta, e prima dell'esecuzione. Se tale pertanto fu il giudizio di Paolo V, e tale perciò è lo stile della Curia Romana, non v'ha alcun dubbio, che per Silvio e Negrina sia necessaria la sanativa *perinde valere*.

MONS. CALCAENO.

C A S O 6.º

Licinio avendo lette certe Bolle di Dispensa *in forma pauperum*, ritrovò in esse: 1. che l'esecutore deve imporre agli oratori una pubblica penitenza; 2. che l'uomo deve prestare per tre mesi l'opera sua alla fabbrica o servizio pio; 3. che oltre la penitenza pubblica deve esservi altra penitenza salutare; 4. che la Dispensa è di niun effetto, se per essa nasca qualche scandalo. Curioso Licinio domanda un'illustrazione delle notate tre clausole. Cercasi dunque qual deve essere la risposta per compiacerlo?

Al 1. È verissimo, che l'esecutore apostolico deve imporre una pubblica penitenza agli oratori, ed eccone i termini, coi quali ciò gli viene prescritto: « *Si veniam a te petierint humiliter, eam illis poenitentiam publicam imponas, quae alios deterrent a similibus committendis.* » Ed è consentaneo alla giustizia, che siano pubblicamente corretti quei che pubblicamente peccarono. Decretò per questo il Tridentino, *sess. 24, cap. 8, de Reform.*, in questi termini: « *Apostolus monet publice peccatores palam esse corripiendos. Quando igitur ab aliquo publice, et in multorum conspectum crimen commissum fuerit, unde alios scandalo offensos commotosque fuisse, non sit dubitandum, huic*

condignam pro modo culpae poenitentiam publice injungi oportet : ut quos exemplo suo ad malos mores provocavit. suae emendationis testimonio ad rectam revocet vitam. » Il delegato o esecutore apostolico deve imporre dunque agli oratori una penitenza pubblica, ma non solenne, poichè il Pontefice esige la prima, e non la seconda. Affinchè sia pubblica basta, che sia nota a tutti quei della città o della villa, cui gli oratori appartengono, laddove se fosse solenne dovrebbe esser fatta in una certa forma ignominiosa, che non si vuole. Ma quale deve essere questa penitenza? Dal tenor delle lettere Pontificie si raccoglie, che dipende affatto dall'arbitrio dell'esecutore, cui è rimessa. Questi però nell'imporla deve osservare quanto è prescritto intorno alle penitenze nel *c. tempora* 26, *quaest.* 7, e nel *c. 1, de poenit.*, cioè di aver in vista nel commetterle la qualità del delitto, la dignità, la condizione, il sesso, l'infermità, la debolezza delle persone, la consuetudine, ecc. Relativamente poi al caso nostro, avendo sott'occhio quanto si legge nella Clementina *1 verbo publice, de sepultur.* possiamo affermare, ch'è una penitenza pubblica conveniente l'orare e l'assistere alla santa messa nei giorni festivi con una candela accesa in mano mentre v'è frequenza di popolo, e più pubblica allora, che la messa sarà la parrocchiale, e la solenne della Chiesa cattedrale se gli oratori saranno della città vescovile, e più pubblica ancora, se verrà questa penitenza eseguita nei giorni più solenni. E tale si è per verità la pratica, ch'è comunemente adottata ogni qual volta non si trovi espediente d'implorare dal Sommo Pontefice la commutazione della detta penitenza. Da tuttociò per altro non si può nè si deve conchiudere, che imposta dall'esecutore la pubblica penitenza come sopra, sia essa adempiuta allora, che il parroco per favorire gli oratori canta la messa solenne di buon mattino, affinchè poche persone vi siano in Chiesa. In questa ipotesi verificandosi la penitenza pubblica, non si verifica l'intenzione del Pontefice, nè quella dell'esecutore, il quale conformemente alle lettere apostoliche la determina sempre colla condizione che sia tale. » *quae alios deterreat a similibus committendis.* » Siccome non può arbitrare il parroco nel determinare il giorno se questo è fissato dall'esecutore, così non può arbitrare nel variare l'ora, poichè l'esecutore nel determinare la mes-

sa parrocchiale stabilisce quella messa, ch'è celebrata in quel tempo, nel quale la maggior parte del popolo è raccolto.

Al 2. Fra le cose che si prescrivono nelle Dispense di cui parliamo, s'ingiunge altresì, che l'uomo debba prestare la sua opera per tre mesi a beneficio della fabbrica di qualche Chiesa o luogo pio: « *Utque dictus N. operam suam fabricae, vel in aliud servitium alicujus ecclesiae, vel loci pii tribus saltem mensibus conferat.* » Niente però di più giusto di questa pena, ch'è un supplemento di quella elemosina, che dovrebbe contribuire a favore di luoghi pii, se non avesse la Dispensa *in forma pauperum*, ma l'avesse in forma ordinaria. Quest'opera pertanto non può adempierla col mezzo di altra persona, ma deve supplirla per sè medesimo, perchè si tratta di una penitenza ingiunta, la quale è sempre personale, e lo dinota chiaramente il tenor della Bolla, ove si dice *operam suam* e non di altri. E' poi indifferente che sia prestata nella fabbrica, o nel servizio di una Chiesa, ovvero anche di un luogo pio, ed è parte dell'esecutore apostolico il determinarla, poichè si legge nella Bolla « *fabricae vel in aliud servitium,* » e così « *alicujus ecclesiae vel loci pii.* » Deve inoltre continuare per tre mesi almeno « *Tribus saltem mensibus,* » sicchè l'esecutore può bensì prolungarla, ma non abbreviarla. Per quei che vanno a Roma onde impetrar la Dispensa, s'abbrevia il tempo di quest'opera, perchè si computano a loro favore le fatiche ed i disagi nel viaggio. Si rimettono questi oratori al prefetto di qualche fabbrica pia col viglietto di farli lavorare per tre mesi, ma dopo un mese ed anche venticinque giorni vengono sollevati da questo peso. ordinata loro invece la visita di sette o nove chiese per tre o per cinque giorni, ed anche più secondo la gravità dell'incesto. Ma l'esecutore apostolico non ha tal facoltà, e deve ingiungere quanto dal Pontefice è prescritto. Ma se l'oratore è povero, come mai potrà prestar quest'opera? Quando serve alla fabbrica di qualche Chiesa egli non può guadagnarsi il necessario alla vita? Queste osservazioni sono giustissime, ma deve sapersi, che l'opera dell'oratore alla Chiesa, od al luogo pio non deve essere continuata per tutto il giorno, ma per quattro ore ogni giorno, od al più per sei, come insegna il Corrado, *lib. 8, cap. 6, num. 40*, ove nota eziandio, che il sommo pontefice Clemen-

te VIII consultato su questo punto rispose, che tal un servizio, « *non ita rigide, sed benigne exigendum est, cum oratoris obedientia suppleat in reliquis.* » In questo modo adunque resta conciliata l'opera ingiunta colla povertà del supplicante. Che se l'esecutore rilevasse, che non si potesse per qualche giusta causa differire il matrimonio dopo la penitenza di tre mesi, e fosse necessario celebrarlo quanto prima, e così che l'oratore non può prestare l'opera ingiunta; egli in tale circostanza deve supplicare in nome dell'oratore stesso la Santa Sede per la facoltà di commutarla, e regolarsi secondo i termini del rescritto. Nel caso, che gli venga accordata la commutazione, se nel rescritto è ordinata altra opera, deve ingiungerla, e se non è indicata l'opera da sostituirsi, deve imporre quella penitenza, che sia proporzionata alle forze e circostanze dell'oratore, p. e., la visita quotidiana per tre mesi di tre chiese con qualche elemosina, ecc.

Al 3. Prima di assolvere gli oratori dalla scomunica e dalle altre pene, che hanno incontrato colla colpa d'incesto deve l'esecutore impor loro una penitenza salutare: « *Imposita prius eis propter incestum hujusmodi arbitrio suo poenitentia salutari.* » Questa penitenza deve adempersi da ambedue gli oratori, e l'esecutore nell'imporla deve aver riflesso alla loro condizione, ed alle peculiari loro circostanze. Non ne viene poi, che dessi siano assolti nel foro della coscienza, ma sono tenuti a confessarsi dei loro reati per ricevere l'assoluzione sacramentale.

Al 4. Finalmente l'esecutore non può eseguire la Dispensa se dai fatti esami risulta, che sia per essere di scandalo agli altri. Se rilevasse, p. e., che dispensati gli oratori dall'impedimento, ch'aveano, ne seguirebbe, che altri nel loro paese commetterebbero somiglianti delitti per essere egualmente dispensati: non potrebbe in questa fondata ipotesi accordare la grazia Apostolica ai supplicanti, perchè sarebbe in rovina del prossimo. Ammette pertanto il Pontefice la condizione: « *Nec scandalum sit ex ea oriturum.* » E quanto sia giusta questa condizione, che ha luogo anche nelle Dispense impetrate nella forma ordinaria, è facile di raccogliarlo dai seguenti riflessi: 1. Il Vescovo è tenuto per dover di suo ministero impedire quei matrimonii, che sono di scandalo, come consta dal *cap. super eo*

de cognat. spirit., molto più dunque si devono sospendere quei che si contraggono per grazia speciale, quando sono causa di scandalo. 2. Le Dispense apostoliche vengono accordate per togliere od impedire gli scandali, essendo lo scandalo una causa giustissima di sciogliere ossia di fare un' eccezione alla legge ecclesiastica; dunque se la Dispensa, invece di togliere gli scandali, è motivo di scandali, manca della sua causa principale nè può aver effetto. 3. Il Sommo Pontefice nel dispensare nel caso nostro rimette la Dispensa stessa all'arbitrio del Vicario generale cui domanda l' esecuzione: « *Si tibi expeditius videbitur quod dispensatio hujusmodi sit eis concedenda,* » e poscia soggiugne « *nec scandalum sit ex ea oriturum;* » dunque dichiara apertamente che non sarà mai espediente ch' abbia luogo la grazia apostolica, ove vi sia soggetto di scandalo, anzi non vuole affermativamente che l' esecutore abbia a procedere collo scandalo altrui, quand' anche trovasse di dover eseguire la Dispensa.

MONS. CALCAGNO.

*Intorno alle Dispense dagl' impedimenti occulti,
e sul modo di eseguirle.*

—*—
C A S O 1.º

Cercasi 1. Quando debba dirsi, ch' un impedimento è occulto? 2. A qual tribunale ecclesiastico si debba ricorrere per impetrare la Dispensa dall' impedimento occulto? 3. Per quali cause chiedere se ne possa la Dispensa?

Al 1. Rispondo col Fagnano. Questo prelado scrisse nel *cap. Vestra, num. 106 et seqq. de Cohabit. Cleric. et mulier.*, che l' impedimento occulto è quello ch' è noto o a tre od anche a cinque persone: « *Dicitur impedimentum vel crimen occultum licet aliquibus sit notum, puta quatuor vel quinque, et hanc opinionem, servat sacra penitentiaria.* »

Al 2. Il tribunale ecclesiastico, cui si deve ricorrere per aver la Dispensa dagl' impedimenti occulti è quello della sacra penitenzieria, a

sensò delle facoltà impartite allo stesso tribunale dal sommo Pontefice Innocenzo XII colla sua bolla, ch' è la duodecima nel suo bollario. In forza dell' accennata bolla può il cardinale sommo penitenziere dispensare nel foro della coscienza da tre impedimenti occulti impedienti, quali sono il voto semplice, gli sponsali contratti con altra femmina, e l' interdetto della Chiesa. Quanto agl' impedimenti dirimenti non può il cardinale sommo penitenziere dispensare riguardo ai matrimonii da contraersi da qualunque grado di consanguinità o affinità nato da lecita copula, nè dalla cognazione spirituale quantunque l' impedimento sia occulto; e riguardo ai matrimonii contratti non può parimenti dispensare sopra gl' impedimenti di primo e secondo grado, o di secondo soltanto nato da lecita copula, eccettuato il caso, che per un decennio l' impedimento di secondo grado sia stato occulto, e si mantenga occulto; cosicchè i supposti conjugj siano tenuti per legittimi. Dal che ne segue che la facoltà concessa al sommo penitenziere si estende ai gradi di parentela che nascono *ex copula illicita*, ed al terzo e quarto grado pei matrimonii pubblicamente contratti, e che inoltre può dispensare sopra gl' impedimenti pe' quali si è chiesta la Dispensa taciuta la copula, per cui ne venne che la Dispensa stessa fu nulla in radice. Può eziandio dispensare sopra l' occulto impedimento di delitto, anche nei matrimonii da contraersi, e sopra gl' impedimenti sopravvenienti al matrimonio. Si noti per altro, che queste sono le facoltà ordinarie del cardinale maggior penitenziere, il quale ne' casi non compresi nelle dette facoltà ha il modo d' averne in via straordinaria, col ricorso cioè al sommo Pontefice, che può fare immediatamente o col mezzo del reggente della penitenziaria.

Al 3. Anche la sacra penitenziaria per dispensare da un impedimento ricerca delle cause ragionevoli e sufficienti. Queste, dice Tiburzio Navarro, *Manuduct., part. 2, cap. 1*, sono molte secondo gl' impedimenti, sopra i quali si ricerca la Dispensa. D' ordinario dev' esservi il pericolo, che nascano degli scandali, che sia scoperto l' impedimento coll' infamia delle persone, la insistenza nel peccato per qualche occasione, che difficilmente può rimuoversi, la prostituzione della donna, il pericolo d' inimicizie o di altro danno spirituale.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.°

Clotilde viene avvertita dal suo confessore dell'invalidità del suo matrimonio, ed ella lo prega di ottenerle la Dispensa dall'impedimento onde convalidarlo. Cercasi come regolar si debba il confessore?

Si suppone qui, che l'impedimento dirimente, con cui Clotilde contrasse matrimonio, sia di quelli, sopra i quali dispensa la sacra penitenzieria, e si suppone che vi sia una causa ragionevole per dimandar la Dispensa. Deve dunque principalmente il confessore avvertir Clotilde di far silenzio sull'impedimento, onde non sia che divenga pubblico, perchè allora non si potrebbe più aver ricorso alla sacra penitenzieria, ma si dovrebbe rivolgersi alla sacra Dateria. Nel chiedere pertanto la Dispensa deve usare ogni candidezza e chiarezza. Abbia egli dunque sott'occhio le seguenti avvertenze. 1. Di dichiarare l'impedimento spiegandone la specie ed il grado di consanguinità o d'affinità, ec., guardandosi dal confondere un impedimento coll'altro, sebben fosse un maggiore per un minore, poichè in materia di Dispense non vale l'argomento dal più al meno. 2. Se v'ha più d'un impedimento è necessario di spiegarli tutti, sebbene un d'essi sia pubblico, e gli altri occulti, e sebbene si attenda dal pubblico la Dispensa dalla Dateria. 3. Se la persona abbia o no contratto il matrimonio con buona fede. 4. Se avendolo contratto di mala fede siasi indotta alla celebrazione delle nozze colla speranza, e col fine d'impetrare più facilmente la Dispensa. 5. Nell'impedimento di consanguinità deve esprimersi la linea se retta o trasversale, eguale o ineguale, e così il grado come si è detto di sopra, ed in quello di affinità deve dichiararsi il grado, e la molteplicità del vincolo, p., e., se la persona ha peccato con più persone consanguinee di quella, cui si è unita in matrimonio, ed il grado delle stesse persone. 6. Per la Dispensa dall'impedimento di pubblica onestà deve notarsi se nasca dagli sponsali, o da matrimonio, e se da matrimonio, in qual grado sono i contraenti. 7. Intorno la cognazione spirituale fa d'uopo indicare se per una parte vi sia la paternità o maternità, e quindi la filiazione per l'altra, ovvero la sola compaternità o commaternità:

se l'impedimento nasce o dal battesimo o dalla cresima, ovvero dal battesimo e dalla cresima insieme, oppure dall'aver tenuto reciprocamente l'uno il figlio dell'altro al sacro fonte. 8. Finalmente quanto all'impedimento del delitto è da esporsi se abbia avuto origine da macchinazione, o da solo adulterio, ovvero dalla macchinazione e adulterio insieme.

Ma qual forma di lettera avrà ad usare il nostro confessore nel chiedere la Dispensa? Quanto alla lingua può servirsi della latina, ed anche di quella della sua nazione, poichè la sacra penitenzieria ha ministri per tutte le nazioni, e quanto alla forma si esibisce il seguente esempio.

Eminenza Reverendissima.

Tizia, ovvero altro noine supposto e non mai il vero, conscia, ovvero ignara dell'impedimento, ha contratto in faccia della Chiesa matrimonio con un uomo, di cui avea prima carnalmente conosciuto il padre o il figliuolo, o il fratello. Non potendo quindi essere separati senza scandalo, ed essendo occulto il loro impedimento, supplica umilmente pel rimedio dell'assoluzione e della Dispensa.

Vostra Eminenza si degni di dirigere la risposta al sacerdote N. N. della città N. o della terra di N.

Fuori poi della lettera si scrive la mansione in questo modo :

A Sua Eminenza Reverendissima

il Sig. Card. Maggiore Penitenziere.

Roma.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Eligio, ottenuta la Dispensa per isposare Bianca sua consanguinea, avanti di celebrare le nozze peccò due volte con la sorella ed una volta con la madre di Bianca. Dovendo egli chiedere una nuova Dispensa, cercasi cosa debba necessariamente esprimere e cosa possa tacere onde la grazia non sia nè orrettizia nè surrettizia?

Nel domandare una nuova Dispensa è necessario l'esprimere

quella di già ottenuta, quando essa sia un motivo per negare la seconda. Chi ha impetrato di stare sei mesi fuori della parrocchia, deve esprimere chiedendo di stare altri mesi, chi ha precedentemente avuta la licenza, di sei mesi, della quale ha approfittato. Nel caso nostro la Dispensa ottenuta da Eligio riguarda Bianca, e non la di lei madre e sorella, e riguardo al futuro matrimonio l'impedimento di consanguinità è distinto da quello d'affinità per modo, che chi è dispensato da uno non s'intende dispensato dall'altro. Parrebbe dunque, che potesse tacere la Dispensa ottenuta, e che perciò la nuova Dispensa non fosse surrettizia.

Non è poi necessario, ch' esprima, che il peccato fu un incesto, perchè in esso non consiste l'impedimento, nè le volte, che lo ha commesso colla madre o colla sorella, poichè non è il numero, che produce l'affinità, ma basta a produrla una sola unione carnale. Vi sono poi degli Autori, i quali sostengono, che potrebbe esprimere soltanto di aver commesso il peccato colla madre, perchè tanto la madre quanto la sorella sono in primo grado, e lo provano dicendo, che siccome può eseguirsi una Dispensa impetrata pel terzo grado di affinità a favore di persone, che sono in quarto grado, così non è mai surrettizia la Dispensa, dall'impedimento contratto per la copula avuta colla madre quando la copula si ebbe anche colla sorella.

Ma io ritengo diversa opinione. Sono di parere, che non sia necessario l'esprimere, che si è ottenuta la Dispensa per l'impedimento di consanguinità esistente tra Eligio e Bianca, e così le volte che Eligio peccò colla madre e colla sorella della stessa Bianca, ma trovo indispensabile il dichiarare, che Bianca è consanguinea di Eligio, che peccò colla madre, e che peccò colla sorella. Non è egli vero, che tacendo la consanguinità il delitto è meno grave? che tacendo la copula avuta colla sorella si occulta, che quando Eligio la ebbe colla madre era e consanguineo ed affine insieme? che in conseguenza minore apparisce la reità? Se dunque dal silenzio delle cose notate ne deriva che Eligio è reo di minor colpa, è da dirsi, che osservando il silenzio, si cela quanto potrebbe rendere più difficile la Dispensa, e che perciò si dovrebbe almen dubitare sulla validità della medesima.

Necessario è inoltre spiegare, che il matrimonio non è ancor celebrato passando una gran differenza tra il matrimonio contratto e da contraersi. E qui chiuderemo colle parole che leggonsi nell'istruzione ai parrochi ed ai confessori sopra il ricorrere alla sacra penitenzieria stampata e pubblicata in Roma e citata da Benedetto XIV, nella sua Istruzione 87, num. 25: « *Accidit etiam nonnumquam per inadvertentiam expotentium, ut gratiae juxta exposita obtentae, irritae evadant, eo quia causas et circumstantias necessarias reticeant: unde fit quod litterarum executores, casu postea poenitentium examinato, rem aliter se habere, quam expressum fuerant, comperiant, et gratias subreptitias aut obreptitias esse inveniunt: quare poenitentes confusi remanent, et spe novae Dispensationis se carere putantes, in praedictis vinculis et obligationibus miserabiliter remanent.* » Lungi dunque dal tacere veruna circostanza è cosa più sicura indicarle tutte, onde non correr pericolo che la Dispensa sia invalida.

SCARPAZZA.

C A S O 4.°

Festo confessore avendo domandata alla sacra penitenzieria una Dispensa per Longino suo penitente, riceve il rescritto con questa indicazione: « *Discreto viro confessori, magistro in theologia, vel decretorum doctori, ex approbatis ab Ordinario.* » Cercasi se non avendo egli la qualità indicata nella mansione possa eseguire la Dispensa, che si contiene nello stesso rescritto?

D'ordinario la sacra penitenzia dirige la risposta alle suppliche: « *Discreto viro confessario et approbatis ab Ordinario,* » e quando il sacerdote, che riceve il rescritto è confessore approvato dall'ordinario, non v'ha per questa parte difficoltà veruna, che possa eseguirlo usando delle facoltà, che colla consegna della lettera, che gli viene fatta dal penitente, o colla scelta in proprio confessore che fa di lui il penitente stesso, gli vengono concesse. Ma se il rescritto della penitenzieria porta la mansione com'è esposto nel nostro caso; egli è evidente, che si ricerca un confessore, il quale abbia ottenuta la laurea dottorale in pubblica Università in teologia, ovvero in diritto canonico. Non basta, scrive Benedetto XIV, *Istituz. 87, n. 37, nem-*

men al sacerdote regolare, che professi o insegni la teologia, o il diritto canonico ai suoi religiosi nei chiostrì, nè che abbia nella religione il titolo di lettore e di maestro, quando non abbia un espresso privilegio personale o proprio del suo ordine. Questo privilegio per concessione del sommo pontefice Gregorio XIII lo hanno i padri della compagnia di Gesù, i quali, come può vedersi presso la Croix, nel lib. 6, part. 3, de *matrim.* n. 678, quantunque non abbiano conseguita alcuna laurea dottorale, nulladimeno possono aprire ed eseguire i brevi della sacra penitenzieria, quando sono confessori approvati dall'ordinario, e destinati dal loro Proposito generale ad aprire, ed eseguire le dette lettere. Lo Sporer nel *Suppl. della Teol. Mor.* riferisce un Breve d'Innocenzo XI, col quale viene accordato un somigliante privilegio ai lettori giubbilati dell'ordine dei Minori Osservanti. Dall'esposto pertanto è fuori di equivoco, che quando Festo non abbia alcun privilegio, che l'abiliti ad aprire e ad eseguire le lettere della sacra penitenzieria, deve suggerire a Longino presentarsi ad un sacerdote, che sia fornito delle qualità indicate nella mansione della risposta ottenuta, che contiene la Dispensa per lui richiesta. Veggasi il sommo pontefice Benedetto XIV, nel luogo citato, ove accenna che tale è la sentenza dei Teologi e Canonisti, che vengono da lui notati.

BENEDETTO XIV.

C A S O 5.º

Tizio ottenne dalla sacra penitenzieria la facoltà di farsi dispensare sopra un impedimento occulto da un Confessore da essere eletto da esso, ed elesse il suo parroco. Non avendo trovato nel parroco quella discretezza e benignità, che desiderava, richiese da esso il rescritto e ricorse ad altro confessore. Cercasi se questi possa eseguire la dispensazione.

Risponde che sì, perchè il rescritto della sacra penitenzieria non perde il suo valore per essere stato aperto da un confessore diverso da quello che lo eseguisce. Nella Dispensa in fatti, come nota il Rosignuoli, de *matr. cont.* 15, *praenot.* 25, viene indicato un confessore discreto ed approvato dall'ordinario, ma non è detto, che sia eseguita

da chi apre il rescritto, nè v' ha nulla, che osti per un tal fatto alla validità di essa. Inoltre questa Dispensa deve eseguirsi pel foro interno secondo la forma e la natura della confessione sacramentale. Ora se sono validamente assolti quei penitenti, che dopo aver incominciata la loro confessione da un confessore ricorrono per qualche ragionevole motivo ad un altro, presso il quale la ricominciano, e la compiono; ne segue, che anche nel caso nostro poteva Tizio dopo essere stato dal suo parroco, ricercare da altro confessore la esecuzione dell' impetrata Dispensa, e quindi è che il confessore può validamente eseguirla.

BENEDETTO XIV.

C A S O 6.°

Comerio novello confessore riceve da un suo penitente un rescritto della sacra penitenziaria, che contiene la Dispensa da un occulto impedimento. Trovandolo pieno di abbreviature ricerca una spiegazione di esse per leggerlo ed intenderlo ?

D' ordinario i rescritti della sacra penitenziaria non hanno certe difficili abbreviature e sono scritti in carattere nitido, sicché non si ha molta pena a leggerli, anzi si leggono facilmente. Ho veduto per altro qualche volta simili Rescritti con abbreviature moltissime senza interpunzione e dittonghi in carattere solito usarsi nelle Bolle, che spedisce la Dataria. Se tale fosse il Rescritto presentato a Comerio, rispondo, che può egli facilmente raccogliere il senso dello stesso rescritto colla semplice e distinta lettura, e per le abbreviature raccolgo qui a suo lume le principali tratte dal Navarro • *Manuductio ad praxim. etc.* • lib. 1, cap. 1.

<i>Archiepus</i>	Archiepiscopus	<i>Cardilis</i>	Cardinalis
<i>Atr</i>	Aliter	<i>Canice</i>	Canonice
<i>Als</i>	Alias	<i>Cen</i>	Censuris
<i>Absoluo</i>	Absolutio	<i>Circumpeconi</i>	Circumspectioni
<i>Aplica</i>	Apostolica	<i>Confeone</i>	Confessione
<i>Appbatis</i>	Approbatis	<i>Confeori</i>	Confessori
<i>Autte</i>	Auctoritate	<i>Conione</i>	Communione

<i>Conscie</i>	Conscientiae	<i>Pr</i>	Pater
<i>Constituonibus</i>	Constitutionibus	<i>Pontus</i>	Pontificatus
<i>Discreoni</i>	Discretioni	<i>Prus</i>	Praefatus seu Praedictus
<i>Dispensao</i>	Dispensatio	<i>Ptur</i>	Praefertur seu Praedicitur
<i>Dnus</i>	Dominus	<i>Pntium</i>	Praesentium
<i>Eccle</i>	Ecclesiae	<i>Pbter</i>	Presbyter
<i>Effus</i>	Effectus	<i>Pbricida</i>	Presbytericida
<i>Exit</i>	Existit	<i>Poenia</i>	Poenitentia
<i>Ecclis</i>	Ecclesiasticis	<i>Poeniaria</i>	Poenitentiaria
<i>Epus</i>	Episcopus	<i>Poe</i>	Posse
<i>Excoe</i>	Excommunicacione	<i>Pror</i>	Procurator
<i>Fr</i>	Frater	<i>Qtnus</i>	Quatenus
<i>Frum</i>	Fratrum	<i>Qmlbt</i>	Quomodolibet
<i>Gali</i>	Generali	<i>Qd</i>	Quod
<i>Humoi</i>	Hujusmodi	<i>Relari</i>	Regulari
<i>Humlr</i>	Humiliter	<i>Relione</i>	Religione
<i>Infraptum</i>	Infrascriptum	<i>Roma</i>	Romana
<i>Irregulte</i>	Irregularitate	<i>Snte vel Ste</i>	Sancte
<i>Igr</i>	Igitur	<i>Saluri</i>	Salutari
<i>Intropta</i>	Introscripta	<i>Sentia vel Sen.</i>	Sententia
<i>Lia</i>	Licentia	<i>Spealr</i>	Specialiter
<i>Ltima</i>	Legitima	<i>Supplionibus</i>	Supplicationibus
<i>Lre</i>	Litterae	<i>Spualibus</i>	Spiritualibus
<i>Lite</i>	Licite	<i>Tn</i>	Tamen
<i>Mrimonium</i>	Matrimonium	<i>Tm</i>	Tantum
<i>Magro</i>	Magistro	<i>Thia vel Teolia</i>	Theologia
<i>Miraone</i>	Miseratione	<i>Tli</i>	Tituli
<i>Mir</i>	Misericorditer	<i>Venebli</i>	Venerabili
<i>Nultus</i>	Nullatenus	<i>Vre</i>	Vestrae
<i>Ordio</i>	Ordinario	<i>Xpus</i>	Cristus
<i>Ordinaoni</i>	Ordinationi		
<i>PP</i>	Papa		

MONS. CALCAGNO.

C A S O 7.°

Un confessore, leggendosi nel rescritto della sacra penitenzieria : *« Quatenus si ita sit, ovvero si preces veritate nitantur, oppure quatenus si ita esse per diligentem oratoris examinationem, ac post monita, et consilia opportuna illi praestita inveneris, etc. »* ricerca. 1. Se sia tenuto ad esaminare prima di procedere alla Dispensa, se la cosa sia come fu esposta? 2. Se possa esaminare altre persone, ovvero se debba attenersi alla sola esposizione del penitente? 3. Se sia valida la Dispensa eseguita senza il previo esame? 4. Se giudicando il confessore che la Dispensa è surrettizia possa il penitente ricorrere ad un altro confessore, che la senta diversamente? Che si deve rispondere a tutte queste domande?

Al 1. Ermerge dagli stessi termini, che usa la sacra penitenzieria nelle lettere di Dispensa, che non può il confessore senza grave peccato omettere d'indagare la verità, ed esaminare se le circostanze esposte a quel sacro tribunale siano vere, e specialmente se si verifichi il fine per cui viene concessa la grazia, qual è d'impedire le discordie, i giudizi temerarii, le detrazioni, gli scandali, ecc. Egli per verità deve esercitare le parti di giudice, e di delegato con facoltà ristrette alle circostanze che sono state rappresentate. Ora come può senza un accurato esame prudentemente pronunciare, che così è lo stato delle cose, e che congruentemente ha facoltà di dispensare? L'esame è dunque necessario, e pecca mortalmente se non lo premette.

Al 2. Il confessore deve credere al penitente, perchè nel foro della penitenza non han luogo testimonii, nè s'istituisce verun processo giudiziale. E' però tenuto ad ammonire il penitente di sinceramente esporre la verità, e procurare di rilevarla col mezzo di opportune interrogazioni, non però esigere dallo stesso penitente il giuramento come opinò il Pontas, *lib. 8, de matr., cap. 21, n. 19*, perocchè questo è riprovato dai Teologi concordemente. Che se il penitente asserisce essere vere le cose esposte nella sua supplica, ed egli sapesse non essere vere, non deve nè può in tal caso eseguire la di-

spensa se non allora, che ciò avesse saputo per via di confessione. Così Benedetto XIV nella sua Notificazione 87, n. 54, ove scrisse: « Se » poi il confessore sapesse non essere vero l'esposto, ancorchè il » dispensando costantemente asserisse esser vero, deve astenersi dal- » l'eseguire la Dispensa, purchè la notizia, che il fatto non è vero, » o che l'esposto non è sincero, n'abbia avuta da altre precedenti » confessioni del dispensando, essendo proibito il prevalersi delle no- » tizie avute in confessione, come al nostro proposito riflettono il » Sanchez, il De Justis, il Rosignoli ed il Clericati. »

Al 3. Benedetto XIV nella citata sua Notificazione col sentimento di parecchi Teologi scrive: « Per lo che conchiudasi che debbonsi » premettere dall'esecutore le diligenze del modo sopraccennato, e » che non premettendosi la Dispensa è nulla, eccettuato il caso, che » egli per altra parte fosse già sicuro della verità di tutto l'esposto » e della sussistenza della causa. » Da questi principii pertanto inferisco, ch'essendo l'esame prescritto per conoscere se vi sono le circostanze e le cause rappresentate al sacro tribunale, la Dispensa è nulla tutte le volte, che il confessore non è a giorno dei fatti, ed omette di prendere l'informazioni opportune nel modo sopraccennato, ed è valida allora, che dispensa omettendo l'esame per essere a cognizione della verità. Ma se dicesse nel Rescritto « *si ita esse per diligentem oratoris examinationem,* » dovrebbe il confessore per la validità della Dispensa sebbene al fatto della verità premettere l'esame? Così opinò il Sanchez dicendo, che le dette parole non si devono prendere come se si leggesse: « *Si ita est, ovvero Si preces veritate nitantur,* » ma bensì come una condizione, senza di cui cade a terra tutta la validità della commissione, e che quindi senza di essa è invalida la Dispensa. Ma con pace del per altro dottissimo Teologo, mi pare che tanto la condizione vi sia nelle voci « *si ita est, si preces, etc.* » come nelle altre, « *si ita esse per diligentem, etc.* » In quelle prime parole non si fa che spiegare il modo, col quale il confessore deve venire in cognizione senza di cui cade la validità della commissione non già l'esame, ma la cognizione nel confessore che fu esposta la verità.

Al 4. Non v'ha difficoltà, che possa il penitente ricorrere ad al-
Vol. VIII.

tro confessore, purchè ciò non faccia per ritrovarne uno più benigno, che secondi la sua passione ed il suo desiderio. Non può anche il confessore, esaminato meglio l'affare, cangiar sentenza? E perchè dunque non potrà il penitente da un confessore ricorrere all'altro più esperto, che forse meglio intenda il Rescritto della sacra Penitenzieria? Scrisse perciò Benedetto XIV nella citata sua Notificazione 87, num. 52, che vi sono degli Autori, i quali ritengono, che il penitente non possa variare confessore senza una nuova licenza del sommo penitenziere, ed altri che sostengono il contrario, e conchiude: « Ma Marco Paolo Leone ben pratico della sacra Penitenzieria » *nella pratica delle lettere del sommo penitenziere, part. 1, de forma » Votorum, al §. Remanet, tamen* » non ammette la variazione, se non nel caso, in cui l'esecutore eletto, come pur troppo può succedere, si ritrovi ignorante.

SCARPAZZA.

C A S O 8.^o

Un Confessore dal suo esame rileva prima, che l'impedimento è noto a pochissime persone, e ch'è noto nel luogo ove fu contratto, ma occulto ove si trovano le persone. Ricerca dunque se nell'uno e nell'altro caso possa eseguir la Dispensa, e se un impedimento pubblico, che divenne col tempo occulto, sia atto a poter essere dispensato come occulto?

In due maniere può aversi espresso la sacra Penitenzieria nel Rescritto, che fu presentato al nostro confessore. Si è l'una « *dummodo impedimentum occultum sit,* » ed è l'altra « *Dummodo impedimentum omnino occultum sit.* » Se il sacro Tribunale si è servito della prima maniera, quando il delitto è noto a due od a tre, od anche a cinque persone, deve dirsi occulto, come col Fagnano abbiamo notato nel primo Caso di quest'articolo. E dello stesso parere è Marco Paolo Leone fu procuratore dello stesso tribunale; come può vedersi presso il cardinale Petra, ed anche il Tesoro praticchissimo della penitenzieria di Roma e penitenziere apostolico per molti anni, nella basilica Vaticana, e così Tiburzio Navarro ed il Siro, che furono per lungo tempo penitenzieri apostolici nella basilica Lateranense, ai quali quotidianamente il cardinale maggior penitenziere dirige i

Rescritti, che si danno ai penitenti, che sono in Roma. Noti per altro il nostro confessore, che se dalle circostanze congettura, che l'impedimento occulto può in breve divenir pubblico, deve prudentemente astenersi dall' eseguir la Dispensa. Così il Tesauro ed il Navarro.

Ma se la sacra Penitenzieria ha usata la seconda clausola, cioè « *dummodo impedimentum omnino occultum sit,* » come pur troppo è solita di ammetterla ove si tratta dell' impedimento di delitto e precipuamente ove ebbe luogo la macchinazione dei due maritati nella morte del conjuge; in tal caso, insegna il Fagnano, l' impedimento deve essere tanto occulto, che « *nulla ratione probari possit,* » cioè noto al solo, o soli due delinquenti. In questa ipotesi adunque non può il nostro confessore eseguire il Rescritto.

E non può parimenti eseguire il Rescritto allorchè l' impedimento è pubblico nel luogo ove fu contratto, sebbene sia occulto nel luogo ove si trovano le persone, quando questa circostanza non sia espressa nello stesso Rescritto. Quindi insegna il Navarro, *Manuduct., lib. 1, cap. 3,* che non essendovi espressa la circostanza anzidetta deve esortare il penitente a procurarsi un nuovo Rescritto, che risani il primo, e quest' opinione viene detta anche dal sommo pontefice Benedetto XIV nella citata sua Notificazione al num. 46.

Soddisfatte così le prime ricerche veniamo all' ultima, colla quale si vuol sapere se possa dispensarsi sopra un impedimento ch' è occulto, come occulto, quando nella sua origine era pubblico. La risposta a questo quesito è affermativa quando dal giorno del commesso delitto, o del contratto impedimento sieno passati dieci anni. Così insegna Benedetto XIV al num. 47, riportando l' autorità di Marco Paolo Leone, che nella *part. 2 delle formule delle Dispense matrimoniali, pag. 133,* scrive: « *Notandum quarto et ultimo non implicare, quod aliquid a sui origine, et principio fuerit publicum, et tractu temporis fiat occultum. Tempus enim omnia devorat, et quae non debet ab hominum memoria diuturnitas temporis? Iluc autem genus occultorum etiam plures meo tempore signatura officii sacrae poenitentiariae admisit, sed non eodem modo in omnibus casibus: in dispensationibus matrimonialibus per decennium, in irregularitatibus per viginti et triginta annorum spatium.* »

E qui si deve notare, che se il delitto è noto come delitto soltanto non può proporsi alla sacra penitenzieria come occulto, perchè s' ignora la pena, la censura, e l' impedimento annesso. Così Benedetto XIV contro parecchi benigni teologi al n. 48. « Il pratico padre » Tesauro scrive, nel suo Trattato, *de poenis ecclesiasticis*, alla part. 1, » cap. 22, §. *Animadvertendum* 2, rigetta la sopraddetta (contraria) » sentenza, come rigettata dalla sacra penitenzieria, al sentimento » della quale deve uniformarsi chi eseguisce i suoi Brevi, o i suoi » Rescritti. » Ecco le parole del Tesauro : « *Aliqui audent ulterius, et dicunt : etiamsi sit publicum ut delictum, si tamen sit occultum in ratione poenae adnexae a jure, posse dispensari, vel absolvi ab illa tamquam in occultis. Tamen contrarium tenendum est, quia haec est juris ignorantia, quae non excusat ad hunc effectum, et hoc observat sacra Poenitentiaria.* »

SCARPAZZA.

C A S O 9.º

Un altro confessore rileva, che la copula avuta da Silvio con Berta allora maritata è pubblica, ma è occulta la promessa che vi fu d' insieme contrarre matrimonio quando Berta fosse rimasta libera. Potrà egli procedere ad eseguire la Dispensa ?

Siccome il semplice commercio carnale senza la promessa di futuro matrimonio non induce l' impedimento *Criminis* ; così nel caso nostro io ritengo che l' impedimento sia occulto, sebbene la copula sia pubblica. Benedetto XIV nella citata sua Notificazione al n. 48, asserisce, che non avrebbe alcuna difficoltà d' impetrar dalla sacra Penitenzieria la facoltà di assolvere come da delitto non pubblico ma occulto chi fosse entrato senza licenza nella clausura di monache, quando fosse stato ritenuto da tutti, ch' entrato fosse colla licenza, e similmente chi avesse ucciso volontariamente un uomo, quando venisse creduto universalmente che fu commessa l' uccisione per propria difesa, e parimenti chi scomunicato celebrò messa, quando fosse stata comune opinione, ch' egli previamente avesse avuta l' assoluzione. Ed è chiara la ragione, poichè in questi casi è occulta dirò così quella parte del delitto, che trae con seco le censure, sopra le quali versa la facoltà della sacra Penitenzieria, sicchè se questo tri-

binale non dispensasse o non accordasse la facoltà di assolvere, dovrebbe esporri pubblicamente ciò che si conosce, e così si andrebbe contro lo spirito dello stesso tribunale, ed a rendere soggetto di scandalo quella colpa, che prima non l'era! Lo stesso pertanto io sostengo, che debba conchiudersi nel caso nostro. È manifesta la copula, e non la promessa; dunque l'impedimento è occulto, ed appartiene la Dispensa alla sacra Penitenzieria. Il Breve della Dispensa può quindi eseguirsi.

Mons. CALCAGNO!

C A S O 10.*

Un confessore legge nel Rescritto: « *dummodo separatio fieri non possit absque scandalo.* » Cercasi cosa importino queste parole?

Intende con le accennate espressioni la sacra Penitenzieria di conceder la Dispensa per togliere l'occasione di scandalo che si darebbe colla separazione dei due supposti coniugi. Quindi se la separazione può effettuarsi senza che vi si possa temere lo scandalo, la Dispensa non può aver effetto, e deve considerarsi invalida, perchè manca della causa finale, per cui venne concessa.

SCARPAZZA!

C A S O 11.*

Tizio impetrò dalla sacra Penitenzieria un Breve con cui può essere dispensato dall'impedimento che contrasse peccando colla sorella di Francesca sua moglie. In questo breve si legge: « *Sublata occasione amplius cum sorore Franciscæ peccandi.* » Ora abitando con Tizio la sorella di Francesca in una stessa casa, cercasi se il confessore possa eseguire il Breve?

Se la coabitazione di Tizio colla donna è volontaria ed arbitraria, egli è evidente, che siccome il confessore non può assolverlo senza che prima si separi dalla donna; così non può eseguir la Dispensa, poichè la condizione posta dalla sacra Penitenzieria ha la natura di condizione necessaria. Se poi la coabitazione di Tizio non è volontaria, ma è necessaria, come sarebbe se la donna non avesse altro luogo conveniente ove ritirarsi, oppure e la donna e Tizio avessero bensì altra casa, ma non potessero separarsi senza scandalo e senza gravi

inconvenienti; in tal caso il confessore deve a Tizio prescrivere i mezzi, che vengono suggeriti, onde convertirsi. L'occasione prossima in rimota, e quando ciò avvenga può assolverlo e dispensarlo, altrimenti non può nè impartirgli l'assoluzione, nè estguire a di lui favore la Dispensa. SCARPAZZA.

C A S O 12.º

Publio confessore avendo letto nel Breve : « *Audita prius ejus sacramentali confessione,* » ed ancora « *Injuncta ei pro tali, etc. gravi poenitentia salutari* » ricerca : 1. Se per effettuare la Dispensa sia assolutamente necessaria la confessione sacramentale? 2. Se sia necessaria anche allora che il penitente non si conosca reo fuorchè di veniali peccati? 3. Se la Dispensa sia valida quando il penitente si confessa sacrilegamente? 4. Quali penitenze debba imporre il confessore allo stesso suo penitente? Quale a queste quattro domande deve essere la risposta?

Al 1. Una volta si disputava fra i dottori se per la validità di queste Dispense matrimoniali dovesse il confessore ricevere la sacramental confessione del dispensando, ed eseguire nello stesso tribunale di penitenza la concessione della sacra Penitenzieria, ma in presente cessa affatto ogni motivo di controversia, poichè nel Breve o nel rescritto s' inserisce la clausola : « *Audita prius sacramentali confessione.* » Queste espressioni, come dice Marco Paolo Leone, *l. l., p. 19*; importano una vera condizione, cosicchè non adempiuta, la Dispensa è di nessun valore.

Al 2. Quantunque non sia alcuno tenuto a confessarsi i peccati in altra valida confessione accusati, e nemmeno i peccati puramente veniali, tuttavia perchè la Chiesa può prescrivere la confessione sacramentale a chi vuole godere di qualche suo beneficio, deve il penitente confessarsi per essere dispensato dall' impedimento occulto, ch' egli ha, quand' anche non si conosca reo fuorchè di soli veniali, e se ricusa di farlo, non può godere del beneficio della Dispensa, essendo la confessione prescritta a ragione di condizione necessaria. Così comunemente gli autori contro il Gobat, ed il Lezana, perciocchè altrimenti cadrebbe quasi tutta la forza del Breve apostolico : « *Absit,*

dice il Tournelj, *de disp. c. 17, ut in materia tanti momenti pars minus tuta teneatur.* »

Al 3. Il confessore non deve assolutamente eseguire la Dispensa quando ha una morale sicurezza della nullità della confessione. Tal è la sentenza comune degli autori. E la ragione è chiara, poichè siccome non può assolvere il penitente, così non può dispensarlo. Quando infatti si prescrive la confessione, si prescrive una confessione valida, e non sacrilega: se poi è sacrilega, manca la condizione, e la Dispensa è invalida. Per altro insegna il Rosignoli, che se la confessione è sacrilega per difetto del necessario dolore, o per la reticenza di un peccato, che non ha connessione e relazione colla Dispensa; non si deve ammettere per nulla la esecuzione, perchè da un canto vi sarebbe tuttociò che dalla sacra penitenzieria si ricerca per la valida e legittima Dispensa; e dall'altro la Dispensa non ha veruna connessione colla confessione sacramentale. Ma se la confessione è sacrilega per mancanza d'integrità interno a ciò, per cui si domanda la Dispensa, allora l'esecuzione è del tutto invalida, perchè mancano i requisiti per parte della causa, per cui la Dispensa vien concessa. Chiuderò nullameno anche su questo punto colle espressioni sopra citate del Tournelj: « *Absit ut in materia tanti momenti pars minus tuta teneatur.* »

Al 4. Se nel rescritto della sacra Penitenzieria è indicata la penitenza da imporsi, allora il confessore non ha arbitrio, e deve commettere al penitente di praticare le opere ingiunte: se poi non si fa alcuna menzione, deve imporre quella penitenza, che sia proporzionata agli eccessi commessi, avuto riguardo alle circostanze del penitente. D'ordinario nei brevi e rescritti della sacra penitenzieria s'aggiunge la confessione mensile per tutto quel tempo, che giudicherà opportuno il Confessore, ed altra opera salutare da indicarsi dal confessore medesimo: « *Injuncta ei pro tam enormis libidinis excessu gravi poenitentia salutari, ac confessione sacramentali semel quolibet mense per tempus arbitrio tuo statuendum, e si soggiunge et aliis injunctis, quae fuerint de jure injungenda.* » Se così fosse il breve, il confessore non ha se non da imporre la penitenza salutare, e stabilire il tempo entro cui il penitente debba accostarsi al tribunale di

che la dilazione dev' essere di un tempo discreto, quale appunto sarebbe di sei mesi, e non di più lungo tempo, poichè allora non avrebbero ad avverarsi moralmente le parole *hac vice*. Ma se la dilazione fosse fatta ad arte, dico, che il confessore non potrebbe assolvere Tizio, conciossiachè » *fraus et dolus nemini patrocinatur*. « Chi mai può credere che sia mente della sacra penitenzieria, che la dispensa si differisca ad anni ed anni, e che si protragga per pochi mesi senza legittima causa? Così il Delugo *de Poenit, disp. 20, sect. 8, n. 126*.

Al 3. Se sussiste la causa, per la quale fu domandata la Dispensa, Tizio anche dopo alcuni anni può verificarla, quando non abbia commessi nuovi incesti, e può essere assolto dai precedenti. La ragione, si è perchè sussistendo la causa, sussiste altresì la facoltà di dispensare, quando la stessa facoltà non sia limitata ad un tempo determinato. Ora per verificare quelle parole *hac vice* basta, com' insegna il Delugo, una di queste tre cose, cioè o che il tempo dell'assoluzione non sia notabilmente distante dalla concessione, o che vi sia una causa legittima della dilazione, o finalmente che l'assoluzione non si estenda se non ai peccati narrati. Se dunque Tizio non commise nuovi incesti, in lui ha luogo la terza condizione, e quindi può essere assolto dagli incesti fatti prima della Dispensa onde godere di questa il beneficio.

SCARPAZZA.

C A S O 14.°

Cercasi se la rinnovazione di un Matrimonio invalido per un occulto impedimento debba farsi alla presenza del parroco e dei testimoni, oppur basti il mutuo consenso dei contraenti senza l'assistenza di chichessia?

D' ordinario nel rescritto della sacra penitenzieria si trova espresso: « *Ut uterque inter se de novo secreto ad evitanda scandala, contrahere et in eo postmodum remanere libere et licite valeant, misericorditer dispenset.* » Da queste parole dedussero alcuni autori, che nella rinnovazione del matrimonio debba esservi il parroco ed i testimoni. E poichè talvolta il lodato sacro tribunale notò: « *Servata forma Concilii Tridentini contrahere* » inferirono che si dovessero anche far

le denunzie; quando non fossero dispensate dal Vescovo. Il Concina *lib. 2, de matrim. diss. 4, cap. 7, n. 13*, stabilisce col comune parere dei Teologi, che debba rinnovarsi il consenso nelle forme volute dal Concilio, quando si tratta di un impedimento divenuto pubblico, e quanto all' occulto s' unisce al Comitolo, che riferisce l' oracolo di viva voce fatto da Clemente VIII al p. Tuccio, con cui comandò, che anche negl' impedimenti occulti rinnovar si debba il consenso alla presenza del parroco e de' testimonii, poichè il consenso di già prestato in faccia alla Chiesa è di niun valore.

Contuttociò l' opposta sentenza è l' universalmente abbracciata e sostenuta dal gran Lambertini nella sua Notificazione 87, al *num. 62*, colle seguenti ragioni. 1. Perchè così ha definito la sacra penitenzieria dopo aver sentito l' oracolo di S. Pio V, come riferisce il Navarro, *Consult. 4, de Sponsalib.* 2. Perchè così ha più volte dichiarato la sacra congregazione del Concilio, come si ha presso il Fagnano, ed in varie decisioni, come nella Sipolense 20 luglio 1609, e nella Costantinopolitana 2 dicembre dello stesso anno. 3. Perchè insorto dubbio su tal cosa fra gli uditori della sacra Rota romana, il Cardinal Carraffa ne chiamò due e fece loro vedere, che le decisioni della Congregazione del Concilio erano secondo lo stile della sacra Penitenzieria, e secondo la dichiarazione di S. Pio V, dal che si acchetarono essi, e da allora in poi seguirono la stessa norma. 4. Riferita in conferma di ciò l' autorità de' Teologi e Canonisti dimostra al *num. 63*, colla ragione che seguendo la dottrina esposta non possono avvenire gli assurdi, pe' quali il Tridentino ha fatto quella legge. « Non avendo avuto, egli dice, il sacro Concilio di Trento altra mira nel volere, che il matrimonio si contragga avanti il parroco e due testimonii, che di levare i matrimonii clandestini, dai quali bene spesso derivava, che dopo aver uno fatto segretamente un matrimonio senza il parroco e due testimonii, ne faceva un altro o nella stessa maniera, o pubblicamente avanti il parroco e due testimonii, qual grave disordine, siccome non può succedere, quando si è già contratto pubblicamente il matrimonio avanti il parroco e due testimonii, ancorchè sia nullo per un impedimento dirimente occulto, così essendo già stato presente coi testimonii il curato al primo

• matrimonio riputato valido, perchè l' impedimento era occulto.
 • non è d' uopo nel rivalidare il matrimonio, ossia nel rinnovare il
 • consenso, il farlo nella stessa maniera, dovendo bastare, che la rin-
 • novazione si faccia segretamente fra gli stessi conjughi, come bene
 • al proposito avverte il Pontas nel suo dizionario dei casi di coscienza
 • alla parola *matrimonium*, cas. 4 e 5. »

• Trattasi (soggiunge al num. 64), come ognuno può conoscere
 • dal detto finora nel caso presente, di un matrimonio contratto avanti
 • il parroco e due testimonii, essendovi però di mezzo un impedimen-
 • to dirimente occulto. Coerentemente dunque alle riferite dottrine, la
 • clausola del Breve della sacra Penitenzieria, in cui si dice, che il
 • matrimonio colla donna di nuovo si faccia, e si rinnovi il consenso
 • *secrete ad evitanda scandala*, dovrà eseguirsi mediante un consenso
 • da darsi reciprocamente fra le parti, senza che sia d' uopo il farlo
 • avanti il parroco, come ben anche si avverte nell' Istruzione pei
 • novelli confessori stampata in Roma. »

SCARPAZZA.

C A S O 15.º

Atanasio desidera di sapere, come adempier si possa la clausola: *Pars inscia certior fiat*, ma però, *ita caute ut delictum numquam detegatur*. » Cercasi : 1. Se questa clausola importi una semplice istruzione, ovvero se sia una rigorosa condizione ? 2. Come in pratica adempier si possa alla detta clausola ?

Al 1. Questo è veramente tutto il difficile, che importa la esecuzione di una Dispensa. Confessa il Clericati, *de matrim.*, decis. 50, n. 51, di aver più volte in ciò sudato e stentato. Quindi per liberarsi da tale impiccio, hanno alcuni asserito, che la clausola accennata non contiene una vera condizione, ma bensì una semplice istruzione, e quindi opinarono, che la sacra Penitenzieria colle dette parole non altro intenda fuorchè di ammoniré l' esecutore ad usar diligenza per veder s' è possibile d' informare della nullità del matrimonio la parte ignara senza scoprire il delitto, ommettendo ogni avvertimento allora che non si potesse farlo se non col rischio evidente, o di gravi amarezze fra i conjugati, oppure, che la parte dica di non volere inno-

vare il consenso, ma di starsene in libertà. Pensano poi altri, che la detta clausola importi una vera condizione, ma tale che si deve eseguirla se si può, e che si tralasci quando si temano degl' inconvenienti.

Ma non così Benedetto XIV nella più volte lodata sua Notificazione 87, *num.* 68. il quale ritiene non potersi ammettere « che la clausola importi istruzione e non condizione, essendo già proposizione assicurata fra i giuristi, che l' ablativo assoluto (qual è quello del Rescritto *certiorata parte*) importa una vera condizione; nè potersi ammettere, ch' essendo condizione, si possa tralasciare, ancorchè concorrano l' esposte gravissime circostanze, appoggiandosi la clausola alla disposizione del diritto comune, che nella ri-validazione del matrimonio vuole un vero nuovo consenso di ambedue i contraenti colla notizia in chi ne ignora la nullità, acciò il suo nuovo consenso non si dica dato *per errorem*, o, per meglio dire, acciò non continui il primo di lui erroneo consenso dato quando fu contratto la prima volta il matrimonio. » Assicura poi egli al *num.* 80, che la sacra Penitenzieria ha sempre abbracciata delle due accennate sentenze la seconda, come si raccoglie dalla clausola, di cui parla, ed aggiunge, che l' esecutore *deve nell' esecuzione conformarsi al di lei sentimento.*

Al 2. Varii sono i modi, che vengono assegnati per adempiere alla clausola di cui parliamo. 1. Chi sa l' impedimento dica al conjuge ignaro, come sospetta che per qualche causa sia invalido il matrimonio contratto, e che perciò a togliersi di questo dubbio e per quiete di sua coscienza si rinnovi il consenso. 2. Chi parimenti sa l' impedimento dica all' altro, mi ami tanto, che se ora fossi libero contrarresti con me matrimonio? e rispondendo il conjuge ignaro di sì, e dandosi scambievolmente un nuovo consenso, resta a tutto provveduto. 3. Chi sa l' impedimento dica all' altro, che nel primo contratto diede invalidamente il consenso, e che per consiglio del suo confessore e quiete di sua coscienza è necessario che lo rinnovi, il che egli fa ben volentieri, ed aderendo l' altro, resta rinnovato il consenso colla sufficiente notizia della nullità del matrimonio, senza che si scopra l' impedimento. 4. Quando ogni altro modo non possa

usarsi pegli sconcerti, che si temono, la parte conscia « *accedit ad conjugem insciam impedimenti, et cum ea habeat copulam affectu maritali,* » qual affetto maritale si deve supporre nell' altra parte, ed in quest' atto in caso di bisogno si può riporre il consenso sufficiente alla rinnovazione del matrimonio, senza che si scopra il delitto da cui nacque l' impedimento.

Ma tutti questi modi possono essere ammessi, cosicchè eseguito o l' uno o l' altro debba conchiudersi, che la parte fu certificata della nullità del matrimonio contratto, e che abbia prestato il libero e volontario suo assenso per la rinnovazione? Io dico, che il solo terzo modo è quello, che con sicurezza si può abbracciare, e che gli altri tre non sono punto sicuri. Non può infatti essere ammesso il primo modo; perchè il sospetto è molto differente dalla certezza, e chi dice di sospettare non fa sì, che chi l' ascolta tenga per certo quello di cui sospetta; il che certamente non è secondo la clausola « *certiorata parte de nullitate prioris consensus.* » Lo stesso deve dirsi del secondo modo, perchè la parte ignara della nullità non viene per alcun conto a rilevarla, ma resta sempre nell' opinione che il di già prestato consenso all' atto del supposto matrimonio sia stato valido. Non è da ammettersi il quarto modo, conciossiacchè comunque si voglia credere, che si rinnovi il consenso colla copula fatta con affetto maritale, egli è però certo, che in questa maniera la parte ignara non viene a rilevare la nullità delle nozze contratte, come prescrive la sacra penitenzieria.

Il solo terzo modo è dunque quello ch' abbracciare si può con sicurezza, il quale solo viene approvato da Benedetto XIV nella citata sua Notificazione 87, dopo aver rigettato gli altri tre sopra accennati. Eccone le ragioni. 1. Perchè con esso viene certiorata la parte ignara della nullità del matrimonio. 2. Perchè non si scopre il delitto, da cui procede l' impedimento e la nullità. 3. Perchè in esso non ha luogo nè menzogna nè inganno, ma bensì la pura verità, essendo verissimo, che nel primo matrimonio ha dato invalidamente il consenso. Questo modo soltanto è dunque da adottarsi.

SCARPAZZA.

C A S O 16.

Un confessore teme fondatamente ch' avvertita la parte ignara nel modo testè divisato della nullità del matrimonio, verrà lo scioglimento di esso con disonore della famiglia, con iscandalo del prossimo, con dissidii e danni dei parenti, ecc. Come deve egli regolarsi in mezzo a tanto critiche circostanze ?

Nemmen in tal caso si può il confessore servire di uno dei tre modi riprovati, ma deve nuovamente ricorrere, dice il gran Lambertini, n. 80, al maggior Penitenziere « potendo darsi, che per ragione » delle sue circostanze o receda dal rigore prefisso, o prenda la facoltà dal Sommo Pontefice, il quale, non trattandosi d' impedimento di errore di persona, che sarebbe impedimento di diritto naturale, ma degli altri impedimenti, che sono di diritto positivo, non solo può togliere di mezzo gli effetti già da esso prodotti, come giornalmente si vede nelle legittimazioni, che dà *in radice matrimonii*, ma essendovi già stato in principio un consenso naturale, potrebbe forse, se volesse, dispensare dalla rinnovazione del consenso. » Soggiugne poi, che siccome è difficile di ottenere siffatta Dispensa, così deve il confessore far ricorso al Vescovo, ed a lui, taciuti i nomi dei conjugati, rappresentare ogni cosa, ed attendere il consiglio e la decisione di quanto deve operare in così scabroso emergente.

Vi sono, è vero, dei Teologi, che opinano diversamente, ma chi può con tranquilla coscienza discostarsi dal parere del sapientissimo Lambertini pratico cotanto di tali materie e della sacra Penitenziaria ? Lo stesso padre Antoine dopo aver riferita la sentenza di quei che insegnano, essere sufficiente nell' addotte circostanze la copula fatta con affetto maritale, soggiugne, che si deve ricorrere ad uomini dotti e massimamente al Vescovo : « *In his et aliis gravibus difficultatibus consulendi sunt viri docti, sed praesertim Episcopus loci.* » E, per verità, chi è tenuto a render conto delle pecorelle ? I teologi od i pastori i quali sono i Vescovi, ed il Pontefice sommo ? Non è egli vero, che i pastori sono stati stabiliti da Dio pel governo del gregge, e che dessi

perciò hanno da Dio un lume speciale per adempiere il loro ministero, del quale render devono ragione strettissima? Se pertanto i pastori che soli possono legittimamente dispensare limitano le loro dispense, come mai potranno i Teologi ampliarle? Forse perchè con quella clausola non possono eseguirsi? Questo non attribuisce ai Teologi facoltà alcuna di operar come pensano. Si deve quindi ricorrere nuovamente ai Pastori, esporre le circostanze tutte, che impediscono di osservare la clausola opposta, e se crederanno di dispensare la cosa sarà finita, se no, essi renderanno conto a Dio, e non il confessore nè i Teologi. In questi casi adunque non molto frequenti, ma però non molto rari, come pensa lo Sporer, il confessore, poste da parte le opinioni dei Teologi e dei Casisti, ricorra al Vescovo, ed alla santa Romana Sede.

SCARPAZZA.

C A S O 17.º

Un parroco ricerca : 1. Come debba rivalidare un matrimonio occulto contratto con un impedimento, ch' ora divenne pubblico? 2. Se i Vescovi debbono facilmente permettere i matrimonii occulti? 3. Se avendo sofferto dell' inquietudini in una certa occasione, possa per queste come esecutore apostolico esigere almeno qualche cosa?

Al 1. Finchè il matrimonio occulto non divien pubblico, non si può nemmeno dire che sia pubblico l' impedimento. Infatti non si dice giammai, che taluno abbia un impedimento, finchè non sia per contrarre od abbia contratto il matrimonio. Si scuopre per esempio, ch' un uomo è consanguineo od affine di quella donna, con cui contrasse occultamente il conjugio. Quando mai si può dire che l' impedimento sia pubblico se a notizia del pubblico non sono giunte le nozze già celebrate? Anzi il titolo di consanguineo od affine non rende sospetta la coabitazione, e confluisce a tenere maggiormente celato il matrimonio. Ma, supposto che sia il conjugio occulto e pubblico l' impedimento, ognun vede, che in tale ipotesi convien rinovare il consenso alla presenza del parroco e dei testimonii osservando le cautele notate nei due capi antecedenti, quando vi sia il pericolo, che uno dei conjugj sapendo l' impedimento voglia discioglierne l' unione conjugale con grave danno dell' altro.

Al 2. Secondo il sentimento di Benedetto XIV espresso nella sua costituzione *Satis vobis* il vescovo non deve permettere che si contraggano matrimonii occultamente senza aver esaminato la qualità, il grado e la condizione di quei che lo ricercano, se siano o no figli di famiglia, e se le nozze, che pretendono di fare siano tali, che il padre loro, o il tutore, od altri da cui dipendono, aver possano motivi giustissimi d'opporvisi. Da ciò si raccoglie, come i Vescovi non debbano essere facili nel concedere tali licenze, nè devono inoltre concederle se non per santissimi motivi, perchè si porge occasione con siffatti conjugii di mormorazioni gravissime, perchè espone la prole al pericolo di non essere conosciuta per legittima, non essendo tenuti per marito e moglie da' di lei parenti, e perchè molti altri inconvenienti ne nascono, come pur troppo l'esperienza ci avvisa. Quindi il lodato sommo Pontefice, per ovviare possibilmente a tali inconvenienti vuole, che il Vescovo, dopo l'indicato diligente esame, deputi il parroco di uno dei contraenti ad assistere al matrimonio, e non senza una gravissima causa altro sacerdote distinto dal parroco; vuole, che il parroco presenti al Vescovo la testimonianza del matrimonio celebrato coll'indicazione del tempo, del luogo e dei testimoni, che vi furono presenti; vuole che questa testimonianza si trascriva in un libro diviso da quello, in cui i parrochi notano i matrimonii, e che questo libro si conservi suggellato nella cancelleria vescovile, nè si apra fuorchè occorrendo di notare nel medesimo altro simile matrimonio; vuole che con lettere scritte di mano dei parenti, e di altra persona degna di fede si notifichi la prole nata, acciò ne sia fatta annotazione in altro libro da conservarsi colla stessa diligenza; vuole finalmente che il parroco, o quello che fa le sue veci, avverta tali conjugii, che se non avviseranno il Vescovo della prole nata, saranno denunziati come conjugii senza che più resti occulto il loro matrimonio, non dovendo i figli risentirne alcun pregiudizio.

Al 3. Giudica il Navarro, che gli esecutori delle Dispense pontificie non possono solamente esigere, ma neppure ricevere cosa alcuna a titolo di ricompensa o di premio. Nei rescritti si trova talora: *• Mandamus, quatenus deposita per te omni spe cujuscumque muneris, aut praemii etiam sponte oblata, a quo te omnino abstinere manda-*

mus ... quod si sprete monitione nostra hujusmodi aliquid muneris aut praemii occasione dictae dispensationis exigere aut oblatum recipere temere praesumpseris, excommunicationis latae sententiae poenam incurras. S. Carlo nel V Concilio di Milano ordinò, che per tali Dispense non si potesse ricevere nè dal Vescovo, nè dal vicario cosa alcuna, per quanta fatica si dovesse sostenere nell' esame dei testimonii, e nell'esecuzione delle medesime. In conseguenza, neppure il parroco per qualunque incomodo sofferto può ricevere, e molto meno esigere, alcun compenso.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 18.°

Un confessore ricerca in qual modo debba usare la potestà che gli vien delegata per effettuare la Dispensa. Che gli si deve rispondere ?

Il confessore, dopo aver imposta la penitenza a tenore del Rescritto e congruamente ai peccati esposti, deve usare la potestà che gli fu delegata nella stessa sacramental confessione, e quindi data l'assoluzione dalle censure e dai peccati nella forma consueta, deve aggiungere: *• Et insuper auctoritate apostolica mihi specialiter delegata dispense tecum super impedimento* (e qui dica il nome dell'impedimento) *ut praefato impedimento non obstante matrimonium cum data muliere (ovvero) cum noto viro servata forma concilii Tridentini contrahere, consummare ac in eo remanere licite possis et valeas. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen:* Indi aggiunga: *Insuper eadem auctoritate apostolica prolem, quam ex matrimonio susceperis, et susceperis legitimam fore decerno, ac declaro. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.*

SCARPAZZA.

C A S O 19.°

Leggendosi nel breve: *• Praesentibus sub poena excommunicationis,* si ricerca 1. Quando si debba lacerare il Rescritto, e se basti togliervi il sigillo, ovvero dividere la carta per mezzo sebbene possa venir letta da chicchessia? 2. Se non avendo lacerato od abbruciato il Rescritto sussista, cioè nulla ostante, la Dispensa?

Vol. VIII.

67

Al 1. Il Rescritto deve essere lacerato più presto che sia moralmente possibile. Non basta poi il toglierli il sigillo, nè lo squarciarlo a mezzo, perchè non si soddisfa al doppio fine inteso dalla sacra Penitenzieria, cioè che siffatti Brevi non giovino nel foro esterno, e che non si possa venir a cognizione nè del Rescritto, nè del delitto del penitente. Nel modo indicato si soddisfa al primo fine, conciossiachè la carta senza sigillo o squarciata non è di alcun valore, ma non si soddisfa al secondo se non col rendere il rescritto in tanti pezzi per modo, che non possa venir letto secondo la forza della voce *laniatis*. La più sicura cosa ell' è di abbruciarlo, anzi in alcuni Rescritti ho letto io stesso, che in luogo della voce *laniatis* si è usata l'altra *combustis*.

Al 2. La Dispensa sempre sussiste, perchè colla clausola *laniatis* la sacra Penitenzieria intese di ovviare ai due inconvenienti sopra indicati, e non già di render nulla la Dispensa, posto che la stessa clausola non venga eseguita. Quindi non si dice « *sub poena nullitatis petita dispensationis*, » ma solamente « *sub poena excommunicationis*, » ond' è che la Dispensa sussiste, a fronte dell' omessa lacerazione, ma per questa mancanza pecca gravemente il confessore, ed incorre la scomunica, che vuol dire, come spiega il gran Lambertini, n. 53, « la scomunica maggiore, intendendosi sotto nome di scomunica » assolutamente proferito la scomunica maggiore, la quale nel caso » nostro s' incorre *ipso facto*, essendo *latae sententiae*. »

SCARPAZZA.

C A S O 20.°

Un parroco pretende, che sia nulla affatto la Dispensa restituendo al penitente il Rescritto, e che si possa scrivere nel libro dei Conjugati il matrimonio che venne secretamente contratto con Dispensa Apostolica da due concubinariii tenuti pubblicamente per marito e moglie. Cercasi se sia da ammettersi l' opinione di questo parroco ?

L' opinione del parroco intorno alla restituzione del Rescritto al penitente sarà forse appoggiata a quelle espressioni del Rescritto medesimo: « *Neque ea latari restituas, quod si restitueris, nihil ipsi praesentes litterae suffragentur.* » Ma la voce *suffragentur* non riguarda la

Dispensa di già eseguita, ma bensì il foro esterno e giudiziario, come spiega il Navarro, *manuduct., part. 2, cap. 2*, ove scrive : « *Idest non suffragentur in foro judicario, non secuta legitima executione gratiae absolutionis et dispensationis in foro conscientiae, quomvis in foro fori suffragari non possint.* » Quindi se l'impedimento occulto diventa pubblico, può il giudice ecclesiastico procedere alla separazione dei conjughi, quantunque nel foro della coscienza possano rimanere uniti, ed usare del matrimonio. Avverte però Benedetto XIV, nella più volte citata sua Notificazione, che il giudice ecclesiastico, avvertito dal confessore della di già ottenuta Dispensa, deve desistere dal suo processo. « *Judex habuit*, così anche il Clericati citato dal Sommo Pontefice, *num. 51, talem qualem notitiam hujus delicti, procuret per examen testium illud probare, ut puniat delinquentes, poterit ne confessarius eundem judicem admonere de dispensatione elargita ad hoc, ut desistat a formatione processus? Affirmative respondet Filliucius, Tamburinus, etc., dummodo secreto moneat episcopum, parochum, judicem, qui omnes acquiescere debebunt hujusmodi notitiae, ac certificationi.* » Dopo le quali parole segue immediatamente il citato Sommo Pontefice : « E qualche volta abbiám veduto scriversi dal Cardinale sommo Penitenziere a chi non voleva quietarsi, che si quietasse. »

Se dunque la restituzione del Rescritto non in infirma la Dispensa, e nemmeno l'annulla, ha detto male il parroco asserendo il contrario, e dovea dire piuttosto, che il confessore pecca mortalmente così facendo, ed incorre la pena della scomunica maggiore, poiché non adempie alla clausola *laceratis, laniatis* o *combustis*, come abbiám dimostrato nel caso precedente.

Quanto poi allo scrivere cautamente il matrimonio dei concubinari nel libro dei Conjugati è da osservarsi che nel tempo in cui il più volte ricordato Sommo Pontefice era Canonista della sacra Penitenzieria s'introdusse, com'egli afferma al *n. 57*, un nuovo stile, cioè, « che quando i Concubinari riputati conjughi, e che avevano » fra di loro un impedimento dirimente, ricorrevano per avere la » coltà e la Dispensa di contrarre il matrimonio avanti il parroco, » e due testimonii confidenti, si facessero due spedizioni separate, » una della Dispensa sopra l'impedimento alla clausola *laceratis*,

» l'altra senza la clausola *laceratis* sopra la facoltà di contrarre il
 » matrimonio avanti il parroco e due testimonii, col peso imposto al
 » parroco di notare nel libro il matrimonio, ma cautelatamente, co-
 » me si è detto di sopra. Cioè, che non possa esser veduto da cia-
 » scheduno, acciò volendosene l'attestazione da chi ne ha bisogno,
 » sia sempre il parroco, o il di lui successore, in grado di poterla
 » dare, ed il parroco conservando la facoltà concessagli dal sommo
 » Penitenziere, sia altresì in grado di poter giustificare la sua con-
 » dotta. » Da questa dottrina è facile inferire, come si debba inten-
 dere l'opinione del nostro parroco volendo tenerla per buona. Per
 iscrivere nel libro dei conjugati le nozze contratte da due concubi-
 narii riputati conjugii devono aversi le lettere della sacra Penitenzie-
 ria senza la clausola *laceratis*, altrimenti non si può usare delle me-
 desime *extra actum confessionis*; deve scriversi il matrimonio con la
 cautela indicata senza far cenno della Dispensa dell'impedimento,
 perchè questa è compresa nelle lettere colla clausola *laceratis*; deve
 conservarsi l'altro Rescritto, che abilita ad assistere al matrimonio
 senza le prescritte denunzie a giustificazione dell'operato.

MONS. CALCAGNO.

DISPENSA DELL' IRREGOLARITÀ



I Vescovi possono dispensare da tutte le irregolarità occulte, tranne quella che deriva dall'omicidio volontario anche occulto, di cui la Dispensa è riservata al solo Pontefice.

Possono ancora dispensare dalla irregolarità pubblica nel solo caso in cui questa proceda dalla infrazione di una censura inflitta da essi per qualche particolare statuto, di cui non si faccia menzione nel diritto, cioè non nei Concilii, non nei Canoni, non nelle Costituzioni dei Sommi Pontefici.

Possono dispensare l'irregolare per *difetto dei natali* sino al ricevimento della prima tonsura e degli ordini minori, e per un beneficio semplice, non pel beneficio curato.

Se il Vescovo fosse caduto nella censura o nella irregolarità oc-

culta, potrebbe aver la Dispensa da quel confessore che a ciò si scegliesse, senza aver ricorso a Roma, dice il Pontas.

Un egual potere ai Vescovi in quanto alla assoluzione e Dispensa dei suoi religiosi hanno gli abati ed i superiori regolari in quei casi che espressamente il Papa eccettuò; perchè godono di una giurisdizione quasi vescovile; altrimenti quel diritto appartiene ai soli Vescovi.

La Dispensa concessa da un principe secolare ad un illegittimo non è valida per il ricevimento degli ordini, o pel possesso dei benefizii; ed egli abbisogna di ottenerla dal superiore ecclesiastico, per cui divenire idoneo ed agli uni ed all' altro.

Intorno alle Dispense dell' irregolarità che possono concedersi dal Vescovo.

C A S O 1.º

Palma, chierico, commise un delitto, cui è annessa l' irregolarità. Cercasi se possa il Vescovo dispensarlo da questo canonico impedimento, cosicchè gli sia lecito l' esercizio degli ordini ricevuti, e possa essere promosso a quei, dei quali per anco non è insignito?

Il sacro Concilio di Trento nella *sess. 24, de reform. cap. 6*, decretò: « *Liceat Episcopis in irregolaritatibus et suspensionibus ex delicto occulto provenientibus, excepta ea, quae oritur ex homicidio voluntario, et exceptis aliis deductis ad forum contentiosum, dispensare.* » In vigore pertanto di questa concessione del Tridentino, possono i Vescovi dispensare dalle irregolarità provenienti da occulto delitto, eccettuato quelle che nascono dall' omicidio volontario occulto e dai delitti dedotti al foro contenzioso. Per decidere poi se Palma possa essere dispensato dal suo Vescovo, fa d' uopo conoscere: 1. Se egli si trovi nelle regioni ove fu accettato il Concilio di Trento; 2. Se il Vescovo, da cui ricerca la Dispensa, sia quello che possa accordarla; 3. Se il delitto si possa dire occulto. Noi dimostreremo cosa importino queste tre condizioni, e dalla spiegazione di esse si potrà facilmente dedurre se Palma possa ovvero non possa avere il beneficio della Dispensa, ritenuto che il suo delitto non sia mai omicidio volontario, nè sia stato dedotto al foro contenzioso.

Il Vescovo, cui accorda il sullodato Concilio la facoltà di Dispensare dalle irregolarità provenienti da occulto delitto, è quello che ha sudditi, sebbene sia soltanto eletto e confermato, e non per anco consagrato, perchè colla confermazione riceve ogni facoltà di giurisdizione, e perchè per una Dispensa non è necessaria la consecrazione ossia il carattere vescovile, come dimostra il Suarez, *tom. 5, disp. 42, fest. 2, num. 7*, ed il Sanchez, *de matrim., lib. 8, disp. 2, n. 11*, e molti altri Canonisti e Teologi. Questa facoltà poi siccome è di giurisdizione, così non può esercitarla se non sopra i proprii sudditi in qualunque luogo si trovino. Nè osta che il Concilio dopo le esposte parole soggiunga: « *Delinquentes sibi subditos in dioecesi sua,* » poichè, come nota il Barbosa, *de off. et potest. Episc. part. 2, alleg. 39, num. 7*, queste ultime voci si riferiscono alla seconda parte del Decreto, che tratta delle assoluzioni e non delle Dispense. Infatti per la Dispensa non è necessario che il delinquente sia presente, e può il Vescovo accordarla anche per lettera, laddove per l'assoluzione deve esservi presente essendo sacramentale, come lo dimostrano le altre espressioni del Concilio che seguono: « *In foro conscientiae gratis absolvere, imposita poenitentia salutari.* »

Non ha per altro tal facoltà il Vescovo di una sede, ove il Concilio di Trento non fu ancora accettato, poichè fu deciso, come riferiscono il Riccio, il Sanchez, il Bonacina, l'Ugolino e molti altri citati dal Barbosa, *l. l., num. 3*, che siccome i Vescovi dei luoghi ove il Concilio non è accettato, non sono soggetti alle leggi onerose in esso Concilio sancite; così non godono dei privilegi e delle concessioni che il medesimo Concilio accorda.

Il caso finalmente deve essere occulto, ma non vanno d'accordo gli autori nello stabilire, quando il caso possa dirsi veramente occulto. Vi sono di quei che sostengono che in materia d'irregolarità debba dirsi occulto il caso che non può provarsi con testimonianze, ed altri difendono che sia sempre occulto, quando non è pubblico, benchè da alcuni si sappia e purchè possa con cautela celarsi. L'una e l'altra di queste opinioni ha i suoi difensori, ma sembra più probabile la seconda. Il Panormitano, *in cap. fin. de tempor. ordinat.*, scrive, che il delitto occulto in materia d'irregolarità si oppone al noto-

rio quantunque provar si possa in giudizio, ed appella delitto notorio, *in cap. quaesit. de poenit. et remiss.*, quello ch' è così provato, che non ha bisogno di discussione. Quindi è notorio il delitto confessato in giudizio, che consta dagli atti giudiziali, che si deduce da una sentenza, ch' è manifestamente pubblico. Secondo dunque questa dottrina, è sempre occulto il delitto che non è pubblico nè notorio, quantunque possa divenir pubblico e notorio, mediante la divulgazione di esso o l' esame dei testimonii, purchè possa celarsi colla prudenza. E chi può mai asserire il contrario? Esaminiamo le parole del Concilio, dalle quali assolutamente dipende la facoltà che hanno i Vescovi di dispensare dall' irregolarità. Il Concilio parla di delitto occulto, « *ex delicto occulto,* » e poscia, facendo l'eccezione dell'omicidio volontario soggiugne, « *exceptis aliis deductis ad forum contentiosum.* » Se così si espresse il Concilio, sembra chiaro ch' egli per delitto occulto non intenda quel solo che non è noto a chi si sia, e che perciò non è suscettibile di prova, ma ben anche di un delitto che può provarsi; conciossiachè eccettua fra i delitti occulti quei che sono dedotti al foro contenzioso. Si può mai portare in giudizio quel delitto che non è noto a chiunque, e che non può provarsi? Conchiude quindi saggiamente il Barbosa nel luogo sopra citato, num. 25: « *Recte infertur, posse Episcopum virtute Concilii dispensare quando delictum non est publicum vel notorium, quamvis sit notum tribus vel quatuor, nec de illo sit fama in majori parte vicinia, vel collegii; unde in magna civitate quatuor, quinque aut sex vidisse testes non satis videtur ad notitiam.* »

Con tali lumi si può decidere facilmente se il Vescovo possa dispensare il nostro Palma dall' irregolarità, che ha contratta col delitto occulto da lui commesso, per la quale non può amministrare lecitamente negli ordini ricevuti, nè essere promosso a quelli, cui aspira.

MONS. CALCAENO.

C A S O 2.°

Capitone, suddiacono, divenne irregolare per un delitto occulto noto al suo Vescovo. Invece egli di chiedere la Dispensa, domandò di essere promosso al diaconato, e dopo alcuni mesi il Vescovo gli

concesse le dimissorie, in virtù delle quali fu ordinato da altro Vescovo. Cercasi se Capitone debba ritenersi dispensato dalla irregolarità contratta ?

Il Navarro, *Manc.*, c. 27, num. 74, ed il Sanchez, *de matrim.*, lib. 7, disp. 3, num. 23, son di parere che per le Dispense vi debba essere una dichiarazione espressa, ed in conseguenza nel nostro caso Capitone, quantunque abbia impetrate le dimissorie per la ordinazione in diacono, tuttavia è legato dalla contratta irregolarità. Ma l'Henriquez, lib. 14, cap. 17. §. 4, il Suarez, *de cens. disp.* 41, sect. 3, num. 4, e l'Avila, *part.* 7, disp. 6, sect. 5, dub. 6, tengono la contraria opinione. Diffatti essendo noto al Vescovo l'impedimento canonico che osta all'ordinazione di Capitone, deve dirsi che accordandogli le dimissorie o lo dispensa da esso impedimento, o non lo dispensa. Se lo dispensa, convien inferire ch'egli permette che venga ordinato contro il divieto della Chiesa. È mai presumibile che un Vescovo voglia commettere un peccato sì enorme, quando può facilmente evitarlo per propria autorità? Se questo dunque non si può presumere, è da inferirsi che colle dimissorie ha accordato a Capitone la Dispensa eziandio dall'irregolarità. Dal fatto di chi ha il potere di dispensare s'inferisce sempre la Dispensa reale, come insegna l'Alessio, *cons.* 164, num. 8, *concl.* 7. Si deve dunque ritenere Capitone dispensato dall'irregolarità.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.°

Pacisco è irregolare per un delitto commesso. Si sa pubblicamente che fece l'azione, ma non si sa che abbia avuto colpa, cosicchè vien ritenuto come reo materiale e non formale del delitto. Volendo egli vestire l'abito chiericale e ricevere i sacri ordini, domanda al suo Vicario generale di essere dispensato dalla irregolarità. Cercasi se il Vicario lo possa dispensare?

Che il Vescovo possa dispensare sopra l'irregolarità che nasce da un delitto che come delitto è occulto, ma non come azione, lo insegna, dietro moltissimi Canonisti, il Barbosa, *de Offic. et potest. Episc.* part. 2, alleg. 39, num. 26, ove apertamente scrive: « *Posse Episco-*

pum dispensare etiamsi actus sit materialiter publicus, non vero formaliter in quantum delictum adhuc enim occultum dicitur delictum. » E per verità, in questo caso presso il pubblico non v' ha delitto, e per conseguenza il delitto e l' irregolarità è occulta, quindi compresa nelle facoltà attribuite al Vescovo per tale Dispensa, eccettuato però il caso dell' omicidio volontario. Fin qui dunque non ha bisogno Pacisco di ricorrere alla Santa Sede per essere sciolto dall' impedimento che ha a ricevere i sacri ordini. Ma potrà impetrare il beneficio della Dispensa dal suo Vicario generale anzichè dal Vescovo?

Dal *cap. 6, sess. 24 de Reform.* del Tridentino Concilio si raccoglie facilmente che la facoltà di dispensare dalle irregolarità occulte è accordata soltanto ai Vescovi. Opina pertanto il Barbosa, *l. l., num. 17*, con molti altri Canonisti da lui citati, che tal facoltà non hanno gli abati e gli altri prelati inferiori aventi una giurisdizione ordinaria e quasi vescovile, perchè il nome di Vescovo usato dal Concilio si deve intendere nello stretto suo significato e non nel senso che comprende chiunque ha giurisdizione vescovile. In virtù del Concilio non l' hanno neppure i superiori degli ordini regolari, ma l' hanno bensì in forza della Costituzione *Romanus* di S. Pio V. L' ha poi l' Arcivescovo visitando le chiese de' suoi suffraganei, a favore dei sudditi degli stessi suoi suffraganei, perchè per motivo del suo ufficio ha la potestà vescovile ordinaria, e l' ha ancora il Capitolo dei Canonici nella sede vacante, perchè in esso v' è la potestà ordinaria del Vescovo. Quanto poi al vicario generale dico, che Pacisco s' inganna, se pretende da lui una valida dispensa, quando esso vicario non sia stato specialmente autorizzato dal Vescovo a concederla. Infatti questa facoltà non è compresa in quelle che ha il vicario colla sua nomina a vicario, ed inoltre dice espressamente il Concilio *per se ipsos, aut vicarium ad id specialiter deputandum.* » Può quindi il Vescovo accordare specialmente al suo vicario la potestà di dispensare anche sopra l' irregolarità, come può accordarla ossia delegarla ad altri, secondo la più comune sentenza dei Canonisti; ma non può il vicario esercitarla senza una speciale delegazione. Veggasi lo Sbrozio, *lib. 2, de Vic. Ep., q, 19, num. 2, et quaest. 179, num. 1.* Dunque Pacisco inutilmente la ricerca dal vicario generale.

MONS. CALCAGNO.

Vol. VIII.

68

C A S O 4.°

Antonio, sacerdote, essendo scomunicato, celebrò la santa messa. Cercasi se essendo la di lui scomunica occulta possa il Vescovo dispensarlo dall' irregolarità che ha contratto celebrando la santa messa ?

Abbiam detto nel Caso antecedente, che il Vescovo può dispensare dall' irregolarità contratta per un delitto ch' è occulto come delitto, ma è notorio come azione. Ritenuta questa sentenza, è deciso il caso presente, conciossiachè essendo occulta la censura, dalla quale è innodato Antonio, occulto è pure il delitto e la irregolarità che contrasse celebrando la santa messa, benchè la celebrazione sia pubblica. Così il più volte citato Barbosa *l. l. num. 27*, dicendo : *« Posse Episcopum dispensare in irregularitate proveniente ab excommunicato celebrante quando excommunicatio est occulta, licet celebratio sit manifesta ; nam ad hunc effectum censura dicitur occulta, quae incurritur coram multis ignorantibus, illam tamen eo casu incurri. »* Dunque Antonio può venir dispensato dal suo Vescovo.

BARBOSA.

C A S O 5.°

Domenico fu accusato di un delitto che porta con seco l' irregolarità ed essendone realmente reo corruppe il Giudice così ch' ottenne una sentenza assolutoria. Si presentò poscia al suo Vescovo, e confessandogli la verità, chiese di essere dispensato sopra il canonico impedimento e di essere promosso agli ordini sacri. Il Vescovo rispose che essendo stato dedotto il di lui delitto al foro contenzioso, non ha facoltà di concedere la Dispensa. Cercasi se il Vescovo abbia ragione ?

E' opinione comune presso i Canonisti, che quando il delitto è portato al foro non può il Vescovo dispensare dall' irregolarità contratta col delitto fino a che non sia pronunziata dal giudice la sentenza assolutoria. Infatti l' eccezione che fa il Concilio alle facoltà che su questo concede ai Vescovi ella è precisamente dei casi portati in giudizio, ma nulla dice di quei che nel giudizio si sono scoperti in-

sussistenti. Se altrimenti fosse, ne verrebbe che un infelice innocente accusato ai tribunali non potrebbe più amministrare negli ordini ricevuti, od essere promosso a quei non ricevuti, quand' anche fosse stato assolto nel giudizio, Quando la sentenza è assolutoria si deve ritenere o che nella persona creduta rea non v' ebbe il delitto, o che il delitto sia occulto, nè possa giuridicamente provarsi. In questo caso adunque se v' ha irregolarità, ella è occulta, perchè occulto è il delitto, e può per conseguenza il Vescovo dispensare.

Ma Domenico non fu assolto dal giudice perchè non lo ritrovò reo, ma perchè lo corruppe, e con vie indirette procurò che tradisse la propria coscienza e pronunciasse una sentenza affatto opposta a quella cui era tenuto. Che dunque? Non potrà il Vescovo dispensarlo dalla contratta irregolarità? Il Barbosa tiene la contraria opinione, come può vedersi nella parte 2. *Alleg. 39, de off. et potest. Episc. n. 33*, ove scrive: « *Quin etiam si mediis depravatis obtinuerit absolutionem ab injecto crimine dispensabit Episcopus.* » Sono dello stesso parere il Suarez, il Sanchez, Bartolommeo de Vecchis, il p. Sigismondo da Bologna, ed altri da lui citati. Ha dunque torto il Vescovo che risponde a Domenico di non poter dispensarlo dalla sua irregolarità, perchè il delitto fu portato al foro contenzioso.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 6.º

Giasone fu accusato di un delitto che lo rende irregolare, e sostenne la pena cui fu dal giudice condannato. Dopo alcuni anni pensa di farsi chierico. Può il Vescovo dispensarlo dall' irregolarità, ed ammetterlo alla ordinazione?

L' Henriquez, *lib. 14, cap. 7, n. 3*, l' Avila, *de cens., part. 2, disp. 2, dub. 6*, il Sanchez, *in Decal., lib. 2, c. 11, n. 21*, ed altri son di parere che quando il reo del delitto ha sofferto la pena, cui fu dal giudice condannato, possa il Vescovo dispensarlo dall' irregolarità. Il concilio, dicono essi, non accorda al Vescovo di dispensare, quando il delitto è portato al foro contenzioso. Ora, condannato il reo, e pagata la pena, cessa il delitto di essere nel foro, e la legge colla pena è soddisfatta. Dunque cessa in tali casi anche la riserva nel Vescovo.

Ma l'opinione contraria mi sembra più conforme alla verità, ed è quella che viene adottata dal Bonacina, *disput. 7, quaest. 5, punct. 1, n. 5*, dal Garzias *de benef. part. 7, c. 11, n. 10*, dal de Vecchis *disp. 9, dub. 16*, e da moltissimi altri. Infatti quando il delitto è portato al foro, cessa poi egli di essere portato allorchè si soffre la pena della condanna? La riserva del Concilio non è fino a tanto che il delitto è nel foro, ma bensì pel delitto portato al foro: « *Exceptis aliis deductis ad forum contentiosum.* » Queste sono le parole del Concilio, che non ammettono alcuna distinzione tra l'essere nel foro e l'essere stato nel foro. Inoltre la facoltà al Vescovo è pei casi occulti. Si può dire occulto quel caso che fu sentenziato? Dice egregiamente il Barbosa, *de off. et potest. Ep., part. 2, alleg. 39, n. 35*, che tutto quello che si prova in giudizio è pubblico « *Quae probantur in iudicio appelluntur publica.* » Dunque quando anche non si volesse riservato questo delitto per la eccezione generale del foro contenzioso, egli è nullameno riservato per non essere occulto. Finalmente riferisce lo stesso Barbosa, *l. l.*, che la sacra congregazione decretò: « *Exceptis aliis deductis ad forum contentiosum, sicque sufficit sola deductis, quicquid inde sequatur.* » Da questa dottrina pertanto si raccoglie che Giasone non può essere dal Vescovo dispensato sull'irregolarità che ha contratta. SANCHEZ.

C A S O 7.°

Alberto essendo illegittimo crede di poter essere dispensato dal suo Vescovo, perchè la sua illegittimità è occulta. Cercasi se pensi rettamente?

Rispondo che no. Il Tridentino concesse ai Vescovi di poter dispensare sopra le irregolarità che nascono da un delitto occulto, e non da quelle che hanno origine da difetto. Così insegnano comunemente i Teologi ed i Canonisti, come può vedersi presso il Suarez, *de cens., disp. 50, sect. 5, n. 5*. Il solo Avila, *de cens., p. 7, disput. 5, dub. 7*, tiene il contrario, ma basta leggere le prime espressioni del Tridentino per conoscere quanto s'inganni. Infatti il Concilio non attribuisce ai Vescovi la facoltà di assolvere da tutte le irregolarità occulte, ma specifica espressamente quelle *ex delicto occulto prove-*

nientibus. Ora la illegittimità dei natali non è un delitto in Alberto, ma è un difetto: dunque non può essere dispensato dal Vescovo, sebben sia occulta. Si dirà forse ch' anche questa irregolarità proviene da un delitto, e che per conseguenza si deve intendere compresa in quelle di cui è accordata al Vescovo la Dispensa. Ma a ciò si risponde facilmente. Il delitto, da cui nasce questa irregolarità, è nei parenti di Alberto, e non in esso, nel quale non v' è fuorchè la mancanza della legittimità. Qui non si tratta di dispensare il padre di lui, ma bensì Alberto. Su che dunque deve versare la Dispensa? Se versa sul delitto, non si dispensa Alberto, che non ne ha. Versa quindi sopra un difetto, sul quale non ha facoltà il Vescovo. Dunque è in errore Alberto, se crede di poter essere dal suo Vescovo dispensato.

SUAREZ.

C A S O 8.º

Rodone è irregolare per simonia occulta, ed Eutropio lo è per occulta eresia esternata. Possono essere dispensati dal Vescovo?

Puo esserlo Rodone, il quale però non può dal Vescovo venir riabilitato a conseguir verun beneficio, nè a ritenere quello ch' ottiene simoniamente. Così ha deciso la sagra Congregazione, come fa fede il Lessio, *de just., lib. 2, c. 35, n. 140*, ed anche il Garzias, *de benef., part. 8, cap. 1, n. 74*.

Quanto ad Eutropio, rispondo col Suarez e col Bonacina, che se colla bolla in *Coena Domini* fu tolta ai Vescovi la facoltà di assolvere dall' eresia occulta esternata, fu tolta altresì ai medesimi la facoltà di dispensare dall' irregolarità ch' è certamente maggiore di quella di assolvere. A questa opinione per altro non aderisce il Barbosa con altri molti da lui citati nella parte 2, *de off. et potest. Episc., alleg. 39, n. 46*, e saggiamente riflette che l' anzidetta bolla non fa cenno sulla Dispensa, e che perciò non si deve ritenere che abbia in questa parte derogato al Concilio di Trento. Conchiude pertanto, che per la Dispensa in casi simili a quello di Eutropio si deve premettere l' assoluzione dal peccato, che fa d' uopo impetrare dalla santa Sede, e che poscia può il Vescovo dispensare dalla irregolarità.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 9.°

Mario commise un giusto omicidio: Giulio uccise casualmente un uomo: Serapione si mutilò un membro volontariamente. Cercasi se essendo il caso occulto possa il Vescovo dispensarli dalla contratta irregolarità?

Rispondo in primo luogo, che essendo occulto l'omicidio commesso da Mario, può il Vescovo dispensarlo dalla irregolarità nella quale è incorso, perchè quando dicesi omicidio giusto s'intende un omicidio senza peccato com'è quello che fa il ministro della giustizia, ed il soldato nella battaglia, ec. Non nego che vi sono degli autori, che pensano diversamente, e sostengono che l'eccezione del Concilio Tridentino sulle facultà accordate ai Vescovi intorno a questi canonici impedimenti, comprende eziandio l'omicidio giusto; ma la maggior parte, come ci assicura il Medina *in summ. p.*, 2, *cap.* 12, §. 12, tengono e con ragione l'opposta sentenza. Infatti quando ben si rifletta all'espressioni del Tridentino, si raccoglie facilmente, che nella eccezione dell'omicidio non è compreso l'omicidio giusto e lecito. La facultà dei Vescovi si estende sopra le irregolarità procedenti da un occulto delitto eccettuato l'omicidio volontario, ch'è quello il quale è commesso, com'abbiamo dal *cap.* 7 della *sess.* 14 dello stesso concilio, *per industriam, per insidias et ex proposito*; ma così è, che l'omicidio giusto non ha questo carattere: dunque non è inchiuso nella eccezione. Dicono però gli autori della contraria opinione che la facultà dei Vescovi si estende sopra le irregolarità provenienti da un occulto delitto, ma non è delitto l'omicidio giusto; dunque non è inchiuso nella eccezione della uccision volontaria, ma è escluso perchè in tal caso l'irregolarità è per mancanza di lenità, e non per omicidio. A quest'argomento risponde il Maggioli, *de irregul.*, *lib.* 5, *c.* 58, §. 6, che l'irregolarità proveniente da un omicidio giusto si deve ritenere come procedente da delitto, e non da difetto, essendo l'omicidio vietato dal Decalogo. Si potrà dire mancante di lenità chi per la propria difesa uccise un uomo? No, per certo, ma si potrà dire che fu omicida senza peccato. Dunque può il Vescovo

dispensar Mario, che commise un giusto omicidio, e non un omicidio volontario.

Quanto a Giulio, supposto il caso occulto, dico parimenti che può il Vescovo dispensarlo. E per verità, l'omicidio casuale non è certamente volontario, quale eccettua il Concilio, come abbiám detto. Anzi il Navarro, *consil.* 45, *num.* 1, *de Homicid.*, l'Henriquez, *Sum.*, *lib.* 14, *cap.* 19, *§.* 2, e l'Avila, *part.* 7, *disp.* 6, *sect.* 5, *dub.* 1, *concl.* 3, sono di parere, che il Vescovo possa dispensare anche allora che un tal omicidio è pubblico, e l'Avila citato nel *dub.* 5, *concl.* 3, deduce, che di questa facoltà può servirsi il Vescovo nell'omicidio fatto per ira repentina in mezzo ad una rissa. Sembra dunque probabile con più ragione che dispensar possa Giulio, che commise un omicidio casuale che non è pubblico.

Finalmente asserisco che anche Serapione può essere dal Vescovo dispensato, quantunque il Medina, *Sum.*, *lib.* 2, *cap.* 12, citando il Sanchez ed altri, sia di contraria opinione. La mutilazione, dice saggiamente l'Antonelli, *de Regim.*, *cap.* 2, *lib.* 8, *n.* 11, non è un omicidio, e, se crediamo al Riccio ed al Bonacina, la sacra Congregazione del Concilio così ha deciso, e soggiugne il Diana che questa è l'opinione comune.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 10.º

Elvio mandò Didio a percuotere una persona con un bastone, e Didio invece lo uccise col coltello. Sosio, aggredito da Eruzio, « non servato moderamine inculpatae tutelae, » lo gettò morto a terra. Cercasi se essendo occulto il caso, possano Elvio e Sosio essere dal Vescovo dispensati sulla contratta irregolarità?

Intorno ad Elvio è necessario distinguere. Se egli commise a Didio di percuotere la persona e non di ucciderla colle percosse, l'omicidio per riguardo a lui è casuale e non volontario, e per conseguenza essendo il caso occulto può essere dal Vescovo dispensato. Così decise la sacra Congregazione, come riferisce il Riccio, *in praxi aurea*, *resol.* 407. Infatti proposto il dubbio: « *An is qui mandavit aliquem baculo eo expresso ne occideretur, si mandatarius armis percusserit et occiderit, intelligatur incidisse in decretum Concilii, sess.* 24, *de*

reform., cap. 6, *ut in omni ordinatione a beneficio et officio absque spe dispensationis perpetuo carere debeat, Congregatio censuit negative, cum Concilium requirat homicidium per industriam, per insidias et ex proposito.* » Ma se Elvio ordinò a Didio di percuotere la persona fino ad ucciderla, ovvero se prevedeva che la crudeltà di Didio sarebbe giunta a questo eccesso, chi può mai appellar casuale per parte di Elvio quest' omicidio ? Siccome deve dirsi in tale ipotesi che l' omicidio è volontario ; così l' irregolarità che per esso contrasse Elvio non può essere soggetto di una Dispensa vescovile. Veniamo a Sosio. È vero ch' egli uccise Eruzio « *non servato moderamine inculpatae tutelae,* » ma è altresì vero, che non l' uccise « *per industriam, per insidias, et ex proposito.* » Dunque il di lui omicidio non è volontario. Potrà perciò il Vescovo dispensare essendo il caso occulto ? Vi sono degli Autori che sostengono la parte negativa, e s' appoggiano al testo del Concilio, *sess. 14 de reform. 7*, ove stabilisce che il Sommo Pontefice accorderà all' ordinario la facoltà di dispensare : « *Si homicidium non ex proposito, sed casu vel vim vi repellendo, ut quis se a morte defenderet, fuisse commissum narretur, quam ob causam etiam ad sacrorum ordinum et altaris ministerium, et beneficia quaecumque, ac dignitates jure quodammodo dispensatio debeat, committatur loci ordinario . . . qui non nisi causa cognita, et probatis precibus, ac narratis, nec aliter dispensare possit.* » Ma sembra più probabile la contraria sentenza. Avverte infatti il Bonacina, *de cens., dip. 7, quaest. 4, punct. ult., num. 9*, che il Concilio nel riferito luogo parla di un omicidio pubblico, e non dell' occulto, il che è evidente dalle parole « *non nisi causa cognita, et probatis precibus, ac narratis,* » le quali importano un processo e non un' assoluzione nel foro della coscienza. Inoltre il Concilio distingue nel detto *cap. 7*, l' omicidio volontario dal casuale e necessario ; e dopo avere precedentemente decretato che pel volontario non si accorderà giammai dispensa, stabilisce il modo di accordarla nel casuale e necessario. Dunque il testo non prova la sentenza negativa, e quindi si deduce che non essendo volontario l' omicidio commesso da Sosio, non è perciò compreso nella riserva o eccezione del *cap. 6*, della *sess. 25 de Reform.*

BARBOSA.

C A S O 11.°

Cercasi se il Vescovo possa dispensare dall' irregolarità un chierico ch' è eretico occulto ?

Si suppone che qui non si parli dell' eresia puramente mentale, che può essere assolta da qualunque confessore, ma bensì di un' eresia esternata ch' è occulta. Potevano una volta i Vescovi, non però i loro vicarii, per le facultà loro accordate dal Tridentino, *sess. 24 de reform., cap. 6*, assolvere dalla scomunica, e quindi anche dall' irregolarità nel foro della coscienza quei che sono eretici occulti, ma questa facultà fu loro tolta dalla Bolla in *Coena Domini*, come ha deciso la sacra Congregazione del Concilio in *Concordien., anno 1585, lib. 4, Decretor; 17, in Camenacen, 28 febb. 1602, lib. 10, Decr., pag. 25, e in Hiberniae 9 sept. 1690*. Senza riferire gli accennati decreti, che possono facilmente riscontrarsi presso il cardinale de Petra, in *Const. 18, Innoc. IV, n. 19*, riferiremo piuttosto la condanna che fece della contraria opinione il sommo pontefice Alessandro VII, nel dì 24 settembre 1665, dalla quale si deduce, che i Vescovi per la sopra lodata Bolla non possono assolvere dalla eresia esternata occulta, nè per ciò dispensare dall' irregolarità contratta colla stessa eresia. Ecco le parole precise della proposizion condannata: « *Sententia asserens, Bullam Coenae solum prohibere absolutionem haeresis, et aliorum criminum quando publica sunt, et id non derogare facultati Tridentini, in qua de occultis criminibus sermo est anno 1629, 18 julii in Consistorio Sacrae Congregationis Em. Cardinalium visa et tolerata est.* » Ed inoltre fu condannata la seguente: « *Praelati Regulares possunt in foro conscientiae absolvere quoscumque saeculares ab haeresi occulta et ab excommunicatione propter eam incurta.* » Non può dunque il chierico essere dal Vescovo dispensato dall' irregolarità contratta coll' eresia occulta. Veggasi anche il Caso 8 di questo articolo.

MONS. CALGAGNO.

C A S O 12.°

Tirsio, avendo veduto promosso al sacerdozio un difettoso nel corpo, sostiene che fu dispensato dal Vescovo sopra l' irregolarità che

gl' impediva il ricevimento degli ordini. Cercasi se tale dispensa possa essere accordata dal Vescovo?

È sentenza comune dei Canonisti, che il solo Sommo Pontefice può dispensare dall' irregolarità, che nasce da corporale difetto, che rende la persona notabilmente deforme. Ora se il difettoso, che vide Tirsio promosso al sacerdozio, è deforme notabilmente, egli erra nell' asserire che venne dispensato dal Vescovo, ma non erra se il difetto è tale da potersi dire leggero, poichè può allora il Vescovo dispensare. Anzi quando si dubita se il difetto sia tale che impedisca il ricevimento, o l' esercizio degli ordini, spetta al Vescovo la decisione, come insegnano il Covarruvias, l'Avila, il Bonacina, il Navarro ed altri citati dal Barbosa *de off. et potest. Episc., part. 2, alleg. 42, n. 60*. Da ciò puossi facilmente raccogliere cosa debba giudicarsi del difettoso veduto da Tirsio.

BARBOSA.

C A S O 15.

Antonio sostiene, che il Vescovo non può dispensare dall' irregolarità che nasce dalla bigamia, e Paolo sostiene il contrario. Cercasi chi di essi due abbia ragione?

Non si può rispondere con franchezza nè che Antonio abbia ragione, e nemmeno che l' abbia Paolo. Si danno tre specie di bigamia, come abbiamo superiormente notato, cioè bigamia vera, interpretativa similitudinaria. Intorno alla bigamia vera ed interpretativa i dottori si dividono in più opinioni. Altri sostengono che il Vescovo non possa dispensare con li bigami veri od interpretativi nemmeno per la loro promozione alla tonsura ed agli ordini minori: altri son di parere che non possa promuoverli agli ordini minori, ma bensì dispensare quelli che ne sono promossi per l' esercizio degli ordini stessi: altri infine difendono con S. Tommaso, *in 4, dist. 27, q. 3, art. 5*, che se sono occulti possa il Vescovo lecitamente ammetterli agli ordini minori, ed accordar loro l' esercizio dei medesimi se li hanno ricevuti. Per altro la prima sentenza sembra la più probabile. Infatti il Tridentino nella *sess. 25, cap. 17, de Reform.*, permette ai Vescovi di servirsi nei ministerii degli ordini minori dei chierici con-

jugati, ove non vi sieno di celibi, e vieta loro d' introdur negli uffizii i bigami: « *Quod si ministeriis quatuor minorum ordinum exercendis clerici caelibes praesto non erunt; suffici possint etiam conjugati vitae probatae, dummodo non bigami, ad ea munia obeunda idonei.* » Inoltre ha deciso la sacra Congregazione del Concilio in Feretrana sotto il dì 13 aprile 1630 che il Vescovo non possa dispensare un ostiario divenuto bigamo interpretativo, affinchè essendo morta la moglie, possa esercitare l' uffizio dell' ordine ricevuto. Nulla dimeno questa sentenza soffre qualche eccezione secondo l' Henriquez ed il Sanchez citati dal Barbosa, *de off. et potest. Episc., part. 3, all. 49, n. 25*. Potrebbe il Vescovo, dicono i lodati Dottori, ed io pure convengo con essi, dispensare nella bigamia interpretativa trattandosi di penuria di ministri e di difficile accesso alla Santa Sede, ed allora eziandio che la detta bigamia procedesse da un delitto occulto, come da un doppio matrimonio invalidamente contratto, poichè in questo caso il Vescovo ha la facoltà, che gli accorda il Tridentino, *sess. 24 de Reform, c. 6*, ma non altrimenti.

Non convengono pure gli autori intorno la bigamia similitudinaria. Pensano alcuni che non possa il Vescovo in nessun caso accordare una tale Dispensa, ed altri sostengono che possa concederla allora soltanto che il chierico contrasse matrimonio con una vergine, e non con una vedova nè con una donna corrotta. L' opinione però ch' è dalla maggior parte abbracciata è quest' ultima, come può vedersi presso il Barbosa, *l. l., num. 26*, come è pure ritenuto, che se questa irregolarità nasce da occulto delitto, può il Vescovo dispensare anche col chierico costituito negli ordini maggiori, in virtù della facoltà attribuitagli dal Tridentino, *sess. 24 de reform., cap. 6*.

Intorno alle Dispense dell' irregolarità che vengono concesse dal Sommo Pontefice.

C A S O 1.°

Vopisco Accolito si accusa in confessione di aver ucciso volontariamente un uomo, aggiungendo che il suo delitto è occulto, e che

desidera di essere promossa agli altri ordini sacri, ed anche conseguire un beneficio. Cercasi: 1. Se il confessore possa rivolgersi alla sacra Penitenzieria per ottenergli la Dispensa dall' irregolarità? 2. Come frattanto debba regolarlo? 3. Quali avvertenze aver debba nell' eseguire il rescritto Apostolico? 4. Se potrà Vopisco conseguire un beneficio? 5. Quale sia la forma da usarsi nell' assolverlo?

Al 1. La sacra Penitenzieria non dispensa giammai nella irregolarità, come pure nelle censure fuor solo nei casi occulti, e perciò sempre aggiunge la clausola: « *dummodo praemissa sunt occulta.* » Quindi essendo stata concessa ai Vescovi dal Tridentino, *sess. 24, c. 6, de Reform.*, la facoltà di dispensare dalle irregolarità provenienti da occulto delitto, ad eccezione di quella che fu contratta coll' omicidio volontario, ne segue che in questo caso soltanto si può ricorrere alla sacra Penitenzieria, come per le irregolarità che nascono da difetto si può ricorrere anche per gl' illegittimi occulti. Il nostro confessore adunque potrà innalzare la sua supplica al detto sacro Tribunale, ed esporre la circostanza di Vopisco, taciuto il di lui nome, e chiedere la Dispensa dalla irregolarità, sì perchè possa esercitare i ministerii degli ordini ricevuti, e perchè possa essere promosso ai maggiori.

Al 2. Il confessore deve avere presente il decreto del Concilio di Trento registrato nella *sess. 14, cap. 7 de Reform.* col quale dichiara, che non abbiano a sperare dispensa dalla irregolarità quei che volontariamente uccisero un uomo, quantunque il loro delitto sia occulto: « *Cum etiam qui per industriam occiderit proximum suum, et per insidias ab altari avelli debeat; qui sua voluntate homicidium perpetraverit, etiamsi crimen id nec ordine judiciario probatum, nec alia ratione publicum, sed occultum fuerit, nullo tempore ad sacros ordines promoveri possit, nec illi aliqua ecclesiastica beneficia, etiamsi curam non habeant animarum, conferre liceat; sed omni ordine ac beneficio, et officio ecclesiastico perpetuo careat.* » Ed a ciò riflettendo inferisca che difficilmente si accorda una tal Dispensa pei secolari che non hanno per anco ricevuto alcun ordine; con qualche difficoltà si concede pure a favore dei chierici che desiderano di essere promossi agli ordini maggiori; e con minore difficoltà pei sacerdoti, onde possano esercitare il loro ministero. Per la qual cosa avverta Vopisco di non manifestare

il suo desiderio di avanzare negli ordini sacri, onde non abbia con maggior sua confusione a ritirarsi dal chericato. Certamente, dice il Navarro, *Manud.*, part. 3, cap. 6, si ricerca per ottenere siffatta grazia una causa urgentissima e gravissima per la quale non potesse il chierico abbandonare lo stato ecclesiastico.

Al 3. Il Rescritto della sacra Penitenzieria in simili dispense porta sempre delle clausole ossia condizioni, alle quali deve por mente il confessore che deve eseguirlo. D'ordinario la prima di queste clausole è, *Si ista est*, vale a dire se la cosa è come fu esposta, e deve informarsi il confessore se sia vera la causa finale, per cui viene concessa la grazia, ed essendo falsa cade affatto la grazia stessa, nè può avere alcun effetto. Si soggiugne poi « *Injuncta ei gravi et diuturna salutari poenitentia,* » per lo che deve il confessore nell' imporla aver riguardo bensì alla qualità ed allo stato della persona, ma insieme osservare ch'essa sia e grave e lunga. Quanto alla gravità, dice il Navarro, *l. l.*, che può commettere il digiuno di due giorni in ogni settimana, o la recita dei salmi penitenziali in ginocchioni una volta per settimana; e, quanto al tempo, crede il citato autore, che debba fissarla almeno per un anno. Si aggiugne dipoi: « *Haeredibus occisi in eo, in quo de jure tenetur, satisfaciat caute tamen, ne se prodatur.* » Il confessore dunque deve imporre la soddisfazione dei danni che per l'omicidio hanno sofferto i figli, la moglie e gli eredi dell'ucciso, ed imporla così che venga con tale cautela, che giammai non possa venire scoperto l'omicida. Si procede ancora dicendo: « *Et aliis quae de jure fuerint injungenda,* » con che si vuole che il penitente abbia tutte le disposizioni che sono necessarie per ricevere l'assoluzione, e debba il confessore ingiungergli quanto come confessore crede opportuno. Nè qui finiscono le cose da osservarsi. Si legge in questi Rescritti: « *Demum dummodo praemissa occulta sint, et lator absque scandalo vel periculo se detegendi reum delicti commissi a promotione ad ordines abstinere nequeat,* » il che positivamente dimostra la causa finale della Dispensa; si legge: « *Cum eodem latore suffragantibus sibi dignis poenitentiae fructibus et meritis:* » il che spiega che il penitente sia di buona indole e dia speranza di riuscir utile nella Chiesa; si legge: « *Alioque ei canonico non obstante,* cioè impe-

dimento, » il che ha luogo quando il penitente abbia qualche altro canonico impedimento non espresso nella supplica, per cui la Dispensa è invalida ; si legge finalmente : « *Quatenus ad id alias idoneus reperiatur*, » il che esprime che deve poi il penitente essere conosciuto idoneo dal suo ordinario per essere promosso agli ordini. A tutte queste cose adunque deve riflettere il confessore prima di eseguire la Dispensa impetrata.

Al 4. Vopisco dispensato dalla contratta irregolarità resta sempre incapace a conseguire qualunque beneficio ecclesiastico. Nelle lettere stesse della sacra Penitenzieria s'inchiude : « *Quod remaneat inhabilis ad beneficia ecclesiastica in futurum obtinenda*, » i quali termini esprimono che se l'omicida prima del delitto avea ottenuto qualche beneficio, egli lo ritiene, poichè quantunque per l'omicidio possa venirne privato, tuttavia non lo perde se non per sentenza del giudice. Quindi è che il confessore avvertirà Vopisco, che se egli avea alcun beneficio, può ritenerlo, che se ne era stato provveduto dopo il suo delitto, se ne ritiri essendone stata nulla la collazione e ne restituisca perciò i frutti percetti, e che in seguito s'astenga dal concorrervi se prima non ne venga abilitato dalla Santa Sede.

Al 5. La forma dell' assoluzione e della Dispensa è la seguente : « *Misereatur tui, etc. Indulgentiam, etc. Dominus noster Jesus Christus te absolvat, et ego auctoritate ipsius, et auctoritate Apostolica mihi specialiter delegata, absolvo te in primis a quibusvis sententiis, censuris et poenis ecclesiasticis, quibus propter ea, quae confessus es, quomodolibet innodatus existis, et pariter eadem auctoritate absolvo te a peccatis tuis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* »

« *Et pariter eadem auctoritate Apostolica tecum dispenso super irregularitate, quam ex homicidio contraxisti, ut, illa non obstante clericali characterè insigniri ac ordines etiam sacros et presbyteratus suscipere, et postquam susceperis, in illis etiam in altaris ministerio ministrare licite possis et valeas. In nomine Patris, etc. Passio D. N. J. C., etc.* »

Che se il penitente fosse sacerdote, allora la parte della Dispensa si cangerà in questo modo : « *Deinde eadem auctoritate Apostolica mihi specialiter delegata tecum dispenso super irregularitate, quam ex homicidio contraxisti, ut illa non obstante in sacris ordinibus etiam in*

altaris ministerio ministrare licite possis et valeas. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Passio D. N. J. C., etc. »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.°

Lo stesso Vopisco essendo stato assolto dall'irregolarità, e quindi anche promosso al sacerdozio, desidera di conseguire un qualche beneficio ecclesiastico. Si raccomanda egli perciò al suo confessore, affinchè gli ottenga dalla Santa Sede l'abilitazione *ad beneficia*. Come deve regolarsi il confessore per compiacere Vopisco ?

Il confessore deve primieramente esaminare se Vopisco abbia un motivo giusto e reale d'impetrare un beneficio. Nelle lettere che su questo punto rilascia la sacra Penitenzieria si legge: « *Cum autem dictus lator hujusmodi inhabilitatem per aliquod tempus sustinuerit et pressus sive propria sive suorum paupertate, beneficia recipere licite posse desideret.* » Se dunque Vopisco è in tale bisogno di provvedere alla sua sussistenza od a quella dei suoi genitori, nè può in altra materia ricorrere alle sue necessità se non coll'impetrazione di un beneficio, potrà il confessore dirigere le sue suppliche alla sacra penitenzieria esponendo che Vopisco era stato assolto dalla irregolarità contratta per omicidio volontario occulto, mediante la quale assoluzione e Dispensa era stato promosso al sacerdozio, e che ora per suffragare alla sua povertà desidera di essere abilitato *ad beneficia*. Ma noti il confessore che nella Dispensa vi sarà la condizione « *dummodo suffragentur sibi digni poenitentiae fructus et merita, salvis alioquin remanentibus omnibus aliis sibi in praedictis absolute et dispensatione impositis,* » cosicchè la grazia non potrà aver giammai il suo effetto, se Vopisco dopo il commesso delitto non avrà dati segni tali di emenda da meritare il favore apostolico. Noti ancora che può essere Vopisco abilitato a conseguire qualsivoglia beneficio anche curato, e può venirgli questa abilitazione limitata ai soli beneficii semplici, e perciò dovrà egli avvertirnelo, onde non abbia ad esporsi a quei beneficii pei quali continuasse ad essere incapace. Ottenuto il Rescritto ecco la forma, di cui deve il confessore servirsi nel foro di penitenza. Dopo il *Dominus noster*, che abbiamo riportato nel Caso precedente, sog-

giugnerà: « *Insuper autoritate Apostolica mihi specialiter delegata, tecum dispenso, ut non obstante inhabilitate ad beneficia ecclesiastica, qua detineris, quaecumque beneficia ecclesiastica, tam cum cura, quam sine cura, quatenus tibi alia: canonicè conferantur, recipere et retinere, fructusque eorum percipere licite possis et valeas. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Un confessore riceve da Dionisio un rescritto dalla sacra penitenzieria col quale viene dispensato dall' irregolarità di difetto dei natali. Cercasi come debba regolarsi il confessore?

Per questa dispensa è necessario che il difetto sia occulto, altrimenti non viene concessa dalla sacra penitenzieria. Se il confessore pertanto lo riconosce occulto, deve esaminare se sia vera la causa per cui fu accordata la Dispensa, quale potrebbe essere che Dionisio cercasse con questo modo di ovviar al danno che ne segue ai suoi fratelli legittimi restando esso nello stato secolare, od altro più giusto e ragionevole motivo. Fatto questo esame deve ancora conoscere se Dionisio sia tale che meriti di essere dispensato, e se ha altri canonici impedimenti, conciossiachè v' è sempre in simili rescritti la clausola: « *Et latori digna virtutum merita suffragentur: aliudque canonicum non obstat: si ad id idoneus alias reperitur,* » del che si è parlato nel caso primo di questo articolo. Finalmente avverta che quantunque in questi rescritti non vi sia l'assoluzione, nulladimeno devono essere eseguiti nella sacramentale confessione, e perciò vengono diretti al confessore, ond' è che sarebbe di niun valore la dispensa, se eseguita venisse fuori del foro della penitenza, come nota il Navarro, *Manud.*, lib. 1, cap. 2, ad tert. claus. La forma poi da usarsi è la seguente. Impartita l'assoluzione colle parole *Dominus noster, etc.*, secondo il solito, si soggiugne « *Insuper autoritate Apostolica mihi specialiter delegata tecum dispenso super defectu natalium et irregularitate, inde proveniente, ut praefato defectu et irregularitate non obstante clericali characterè insigniri, et ad omnes etiam sacros et presbyteratus ordines promoveri et promotus in eis ministrare licite possis et valeas. In nomine Patris et Filii, ect.* »

NAVARRO.

C A S O 4.°

Geminio si ammogliò tre volte, ed essendo dopo per la terza volta vedovo, ottenne dal sommo Pontefice la Dispensa dalla bigamia per essere promosso agli ordini sacri. Si ricerca con quale causa si possa impetrare una tale Dispensa, e se sia valida quella che impetrò Geminio avendo esposto di essere bigamo e non trigamo ?

Per ottenere la Dispensa dall' irregolarità che nasce da qualsivoglia specie di bigamia, basta il solo desiderio del postulante di essere ammesso allo stato clericale per servire più strettamente a Dio. Scrive perciò Pietro Corrado, *Prax. Dispens. apost., lib. 2, cap. 3, num. 20*, spiegando la prima parte della supplica che deve innalzarsi alla santa Sede: « *Devotionis fervore accensus nec alia causae expressio requiri solet ad sic super bigamiae impedimento dispensandum nisi devotio ipsius oratoris.* » Secondo bensì lo stile della Curia romana si deve spiegare la specie della bigamia, per cui si domanda la Dispensa, altrimenti si può correr pericolo che la Dispensa stessa non possa avere verun effetto, come per appunto sarebbe allora che la Dispensa parlasse della bigamia reale, ed il postulante fosse legato dall' impedimento della bigamia interpretativa.

Ora, venendo a Geminio, dice il Garzias, *de Benef. p. 8, c. 3, n. 79*, che non è necessario di esprimere nella supplica il matrimonio tre o quattro volte contratto, nè che la prima volta fu contratto con una vergine e la seconda con una vedova, ed il Navarro, *cons. 2, de bigam., num. 4, in fin.*, soggiugne che non vi fu Pontefice che si sia curato della trigamia. Ma con pace dei citati chiarissimi Autori, mi dà gran peso quanto riferisce il Corrado, *l. l. num. 26*, cioè, che alle volte fu negata la Dispensa ad un trigamo, vale a dire a quello ch' avea sposato una vergine e poi una vedova. Se fu negata al trigamo la Dispensa, ciò vuol certamente significare, che il sommo Pontefice non calcola il trigamo come bigamo, che più difficilmente a quello che a questo accorda una tal grazia, e che perciò è necessario spiegare nella supplica il vero e reale stato del postulante. Se pertanto Geminio ha taciuto di essere trigamo, egli non può valersi della Dispensa impetrata essendo surrettizia. MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.º

Teodardo illegittimo fu dispensato dal Vescovo dall'irregolarità in quanto potesse ricevere la tonsura e gli ordini minori, e poscia ottenne dalla S. Sede di poter essere promosso al sacerdozio. Ora volendo egli concorrere ad un benefizio curato, cercasi se sia capace a conseguirlo?

Rispondo che Teodardo fu dal Vescovo legittimamente dispensato onde poter ricevere gli ordini minori, ed anche a poter conseguire un semplice benefizio, non però un benefizio curato, leggendosi nelle Decretali *c. 1, de fil. presb. in 6*: « *Is qui defectum patitur natalium ex dispensatione Episcopi licite potest si et aliud canonicum non obsistat ad ordines promoveri minores et obstinere beneficium, cui cura non imminet animarum.* » Se poi ottenne la Dispensa apostolica, in vigor della quale fu ordinato sacerdote, è necessario, per decidere il caso nostro, esaminare la stessa Dispensa e conoscere se vi sia inchiusa anche l'abilitazione *ad beneficia*; conciossiachè può il sommo Pontefice accordare l'ordinazione e non concedere l'abilitazione a conseguir benefizii. Inoltre è necessario conoscere la qualità del benefizio, cui Teodardo aspira. Infatti se si tratta di un semplice benefizio curato, egli può conseguirlo, allorchè nelle lettere apostoliche di Dispensa vi fu inchiusa l'abilitazione *ad beneficia*, ma non già allora che il benefizio ha annessa una dignità od un canonicato di Chiesa cattedrale, commettendosi ai Vescovi di dispensare sempre colla clausula « *citra dispensationem ad dignitates, ac canonicatus et praebendas in cathedralibus et dignitates principales in collegiatis Ecclesiis.* »

MONS. CALCAGNO.

DISPENSA DEI VOTI IN GENERALE



Prima di parlare della Dispensa dei voti, conviene premettere alcune avvertenze intorno ai voti. Il voto adunque si definisce dal Polmano, *part. 2, n. 840*: « *Promissio facta de meliori bono.* »

Il voto è assoluto e condizionato, perpetuo e non perpetuo. Il voto assoluto è quello che è senza alcuna particella sospensiva od equivalente; il contrario è il condizionato. Il perpetuo obbliga per tutta la vita, per un dato tempo il non perpetuo.

Il voto è poi formale ed espresso, concepito esplicitamente, e con un qualche modo determinato. L'altro è implicito o tacito.

Dei voti alcuni sono personali, altri reali, solenni e semplici.

Ciò premesso, si definisce la Dispensa del voto: « *Relaxatio vinculi voti,* » cioè una condonazione o remissione fatta dal legittimo superiore del debito contratto dal vovente appresso Dio.

La commutazione del voto differisce dalla Dispensa; imperciocchè la commutazione del voto è « *translatio obligationis voti ab una materia ad aliam.* »

Dopo ciò, diremo che vi sono dei voti, dai quali può dispensare il Pontefice, poichè a lui sono per diritto o consuetudine riservati; come sono i voti solenni; il voto del pellegrinaggio *ad limina* degli Apostoli, a S. Giacomo di Galizia, in Gerusalemme, ed il voto perpetuo di castità e di religione.

I Vescovi, per uffizio o per deputazione speciale, possono dispensare da tutti gli altri voti, ed anche dai voti di castità perpetua condizionati o taciti, purchè non siavi posta la condizione: parimenti possono dispensare da quelli che sono dubbi.

Conviene poi sapere che la Dispensa non è legittima, ove non siavi una giusta causa, come consta dalle parole di S. Bernardo nel suo libro *de consideratione* ad Eugenio III pontefice: « *Si necessitas urget, excusabilis Dispensatio est. Ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Utilitas, dico, communis, non propria: nam cum nihil horum est, non plane fidelis Dispensatio, sed crudelis dissipatio est.* » Cap. 4, n. 18 et Ep. 7, n. 9.

C A S O 1.º

Laura ottiene un pontifizio Rescritto, in cui viene dispensata dal voto semplice di castità da essa fatto qualche tempo innanzi. Il confessore, cui è diretto il Rescritto, nell'atto di dispensarla dal voto, le

ingiunge la recita quotidiana dell'ufficio piccolo di Maria, di cui nella Dispensa non è fatta menzione. Al presente Laura vorrebbe che quella recita le fosse mutata in altra opera pia dal suo parroco. Domandasi: 1. Se il confessore siasi diportato bene coll'imporre a Laura il debito di quella recita quotidiana. 2. Se possa il parroco cangiarla in altra opera pia. 3. Se lo possa l'ordinario, oppure un altro confessore avente facoltà di commutare i voti.

Il confessore si diportò bene, poichè, secondo la regola generale, assai di rado si accordano dispense assolute e totali, ma sempre deve imporsi qualche compenso o farsi uso di qualche commutazione. In secondo luogo perchè tale è la pratica della sacra Penitenzieria e del Sommo Pontefice che mai sogliono accordare una assoluta Dispensa e totale, ma sempre ad essa aggiungono o comandano al confessore che deve eseguire il Rescritto qualche commutazione o compenso. Dal che si raccoglie che Laura è indubitamente tenuta, sotto obbligazione gravissima, a sottoporsi al peso dal Confessore impostole.

In quanto al parroco, se non ha facoltà delegata di commutare i voti non può quella recita cambiare. La ragione si è perchè l'opera pia ingiunta con autorità pontificia anche da un semplice confessore venendo sostituita al voto riservato alla santa Sede, devesi adempiere sotto obbligazione di voto.

Sebbene poi questa pia opera debba osservarsi sotto obbligazione di voto, e sebbene sia stato in essa cangiato un voto alla santa Sede ricerva, non è però quest'opera sostituita soggetta più a riserva, e quindi può essere in altra opera cangiata non solo dal Vescovo, ma eziandio da qualsivoglia confessore avente facoltà delegata di commutare i voti non riservati, e quindi anche dal parroco, a cui Laura ricorre, se è munito di questa facoltà. Così comunemente i dottori, fra i quali massimamente il Sanchez, *tom. de Relig., l. 6, c. 20, n. 15*. E la ragione si è perchè i voti riservati al Papa non sono soggetti alla riserva per ragion di voto, ma per ragion della materia col voto promessa. Adunque, cangiata la materia, cade la riserva.

BENEDETTO XIV.

C A S O 2.°

La nostra Laura, ottenuta la Dispensa del voto di castità, si maritò, e finchè potè recitò sempre l'Uffizio Mariano. Accresciuti i suoi affari domestici ed i suoi corporali incomodi domandò, la Dispensa di questo; ed a tal fine si recò da un religioso mendicante che intese aver la facoltà di dispensare in simili materie. Cercasi: 1. Se sia sufficiente motivo quello di Laura per dimandar la Dispensa. 2. Se veramente i Regolari abbiano questa facoltà di dispensare dei voti.

Al primo rispondo che, secondo Sant'Antonino e la comune dei Teologi, uno dei giusti motivi per dispensare essendo la utilità e necessità del dispensato, e che come tale potendosi riguardare l'accrescimento degl' incomodi di salute e delle cure domestiche nella nostra Laura, perciò può ella venire dispensata dalla recita quotidiana dell' Uffizio Mariano.

Quanto alla seconda parte della domanda dico che ai Regolari, anche degli Ordini mendicanti non compete per verun conto la potestà di dispensare dei voti, ma quella di commutarli. Che adunque abbisognando la nostra Laura di una totale Dispensa deve ricorrere immediatamente al Vescovo, il quale potrà non già totalmente, ma notabilmente alleggerire il suo peso come a lui piacerà, e troverà più conveniente.

BENEDETTO XIV.

C A S O 3.°

Marcellino, ottenuta la Dispensa da un voto semplice di perpetua castità con animo di sposare Petronilla, prima che sia eseguito il pontifizio Rescritto dal confessore, cangiasi di pensiero e vuole sposare Berta invece di Petronilla. Cercasi se, in tal caso, il confessore possa procedere alla Dispensa.

Convieni osservare in questo caso se Marcellino per ottenere la Dispensa addusse una causa che riguardasse il bene e l'utilità della persona con cui intendeva di congiungersi, come sarebbe nel caso che l'avesse violata vergine e resa incinta: oppure se la cagione ad-

dotta nella supplica riguardava solamente la persona di Marcellino, il quale chiesto avea la Dispensa per provvedere a sè medesimo. Adunque se la causa adotta riguarda Petronilla ove egli non voglia sposarla, il confessore non può eseguire il pontifizio Rescritto, e dispensare dal suo voto. Diversamente devesi dire se la causa riguarda Marcellino, poichè allora per nulla vi entra Petronilla. Ciò però si deve intendere, purchè espresso non sia stato nel memoriale che con quella tal donna fino allora vissuto erasi Marcellino in continuo concubinato, poichè in tal caso la Dispensa riguarderebbe unicamente il matrimonio da farsi fra Marcellino e tal donna.

BENEDETTO XIV.

C A S O 4.º

Tiburzio promise a Dio con voti di fare a piedi il pellegrinaggio di Roma ; Cesario di entrare in una delle Religioni più austere. Domandasi se cadano sotto riserva in questi due voti le circostanze che gli accompagnano, l'una cioè di fare *appiedi* il pellegrinaggio, l'altre di entrare in una religione *delle più austere* ; oppure possano per giusta causa essere dispensati o commutate da chiunque ha la facoltà di dispensare o commutare i voti non riservati.

Nè l'una nè l'altra circostanza è soggetta a riserva. Imperciocchè il pellegrinaggio di Roma si può fare appiedi ed a cavallo ; e la circostanza dell'austerità della religione, al voto di religione annessa non è riservata non entrando nella sostanza del voto. Adunque per giusta ragione può Tiburzio e Cesario ottenere la Dispensa o commutazione.

BENEDETTO XIV.

C A S O 5.º

Pompeo solito a peccar di fornicazione, fece voto di farsi religioso se cade mai più in questo peccato. Virginia in pericolo di vita fece voto di osservare perpetua castità se il Signore le dà la salute. Questi due voti l'uno penale, l'altro condizionato cadono sotto riserva, onde non possano essere dagli Ordinarii dispensati nè commutati ?

Possono considerarsi questi due voti in due diversi tempi e stati

cioè e prima dell' adempimento della condizione, o della caduta nel peccato, e dopo già adempiuta la condizione, e commessa la colpa. Nel primo modo non sono considerati riservati perchè non sono voti perfetti, assoluti ed obbliganti, ma ancora incerti come dipendenti da una condizione futura incerta e contingente, e però imperfetti ed incompleti. Nel secondo modo sono riservati perchè adempiutasi la condizione ossia contingente o penale, il voto è intero e pieno, e per ogni parte perfetto.

Adunque i due voti di Pompeo e di Virginia condizionato l' uno, penale l' altro, adempiuta la condizione, e posta la caduta cadono sotto riserva, e sono dal Vescovo indispensabili.

BENEDETTO XIV.

C A S O 6.°

Marco ha fatto voto di dare ad Anselmo povero una limosina di tre zecchini, e di dotare una fanciulla da eleggersi a suo arbitrio. Questi due voti possono essere dispensati o dal Vescovo, o da qualche confessore in vigore di Giubileo o di altro privilegio?

In quanto al primo rispondo se Anselmo accettò la promessa di Marco, questi non può venire dispensato nè dal Vescovo nè da qualunque altro privilegio e nemmeno in altra opera commutato senza il consenso di quel medesimo Anselmo, a cui favore e vantaggio è stato fatto. Lo stesso dir si deve della dote da darsi ad una fanciulla da eleggersi. Se non ha ancora eletta la fanciulla, niuna ha diritto alla dote, e quindi il di lui voto può essere dispensato o commutato; e non può esserlo se la promessa è stata accettata per la ragione opposta, 2, 2, *quaest.* 89, *art.* 9, *al* 3.

S. TOMMASO.

C A S O 7.°

Damaso legato dal voto di perpetua castità ne ottenne la Dispensa con animo di non più congiungersi in matrimonio. Indi gli torna volontà di accompagnarsi, ma non sa se possa più farlo attesa la rinunzia. Cercasi se più lo possa.

Rispondo che se il Rescritto pontificio è già stato eseguito dal

delegato, e Damaso dopo la esecuzione ha rinunciato alla Dispensa con animo di perseverare nel voto, egli non può più ammogliarsi; poichè in virtù di siffatta rinunzia ha riassunto il voto che era stato sciolto col favore della Dispensa, e si è di bel nuovo obbligato a Dio di vivere perpetuamente casto. Se poi il Rescritto non fosse stato ancora dal Delegato eseguito, in tal caso, quand'anche più volte Damaso avesse rinunciato, potrebbe nondimeno cangiato, di parere e di volontà, ricevere la Dispensa, farla dal Delegato eseguire, e poi servirsene; poichè in questa ipotesi la Dispensa non era ancor data, ned egli era per anco esente dalla obbligazione del voto.

BENEDETTO XIV.

C A S O 8.°

Mentre il tutto è disposto per l'imminente celebrazione del matrimonio fra Eufrosina e Camillo, scuopre il parroco che Eufrosina è legata con voto di perpetua castità. Il matrimonio non si può differire senza grave scandalo, senza pericolo di discordia fra la famiglia, senza infamia e disonore della donzella deflorata ed incinta. Non si può scrivere a Roma non permettendolo le circostanze. In tal caso può il Vescovo dispensare da questo voto riservato alla Santa Sede?

Rispondo colla comune sentenza dei Dottori, che in questo ed in ogni altro caso di grave urgente necessità, in cui non è possibile, ed assai difficile ricorrere al Sommo Pontefice od al suo legato, il Vescovo può dispensare. Imperciocchè ciò ricercano la equità, il bene comune, e la spirituale utilità dei fedeli, per cui è stata istituita la riserva dei voti; la quale conseguentemente se venga a ridondare in rovina e detrimento delle anime, vuole senza meno la carità che s'intenda levata e tolta di mezzo. Ricorra per tanto il nostro parroco al Vescovo, mentre questi nell'esposto caso ha la facoltà di dispensare Eufrosina dal suo voto. Avverta però il parroco di non domandare, ed il Vescovo di non concedere se non quella Dispensa, che basta per provvedere alla necessità e rimediare agli inconvenienti; perchè non si concede che per la sola necessità. Quindi se basta accordare una semplice sospensione del voto, non ha a rilasciarsi una Dispensa assoluta. Nel nostro caso in cui cercasi la Dispensa precisamente,

onde possa Eufrosina congiungersi con Camillo in matrimonio deve essere ristretta la Dispensa a questo solo oggetto, cioè alla celebrazione ed all' uso dal matrimonio ; nè mai deve concedersi, che non pecchi Eufrosina contro il suo voto o colle fornicazioni, o con altre impudicizie ; oppure che disciolto il matrimonio colla morte di Camillo, possa passare ad altre nozze. BENEDETTO XIV.

DISPENZA DEI VOTI DI RELIGIONE

Il Papa solo può dispensare dai voti solenni dei religiosi.

In quanto riguarda alla regola osservata nel monastero, l'abbate regolare od il legittimo superiore può dispensare i religiosi dalla osservanza di qualche articolo, purchè siavi una legittima ragione, nè temer si deggia lo scandalo : le quali due cose si ricercano affinchè la Dispensa possa esser lecita.

C A S O 1.°

I religiosi del monastero di S. Gilduino procurano d'indurre il loro abate Serapione, affinchè li voglia dispensare dall'osservanza di alcuni capitoli delle regole. Può egli con tranquilla coscienza concedere tale Dispensa ?

Risponde il mellifluo Dottore, *De praecept. et dispens., c. 7* : « *Volens nimirum providum fidumque dispensatorem, rationis, ubi forte dispensat, sequi judicium, non suae placitum voluntatis : unde et intimat ei non semel quod de omnibus judiciis suis Deo redditurus sit rationem. Lego profecto in regula : Haec consideratio penes abbatem sit.* » Dal che ne segue che l'abbate regolare ha la facoltà di dispensare, purchè vi siano giuste ragioni, e che perciò Serapione può dispensare i suoi religiosi, quando da questa Dispensa non venga rilassata la disciplina, ma che la cosa si faccia per giusta e solida ragione.

S. BERNARDO.

C A S O 2.º

Un confessore riprende severamente Paolo religioso di un ordine riformato perchè si appropriò cento scudi lasciategli da un suo parente, ma il religioso in ciò non si conosce colpevole, poichè ottenne la Dispensa dell' abate generale di tutto l' ordine. Tale Dispensa è forse legittima, e scioglie Paolo da peccato ?

Paolo non è libero da peccato pella Dispensa ottenuta dal suo abate, poichè la Dispensa è invalida. E la ragione si è, perchè il voto di povertà è così strettamente annesso allo stato religioso, che non può ammettere Dispensa veruna. PONTAS.

C A S O 3.º

Amarino professò solennemente la religione in un convento, nel quale vedendo che la regolare disciplina non era osservata come si doveva, fece voto di entrare in un ordine più austero e più riformato. Desidera al presente, per qualche legittima causa, la Dispensa del voto. È necessario forse che ricorra al Pontefice, ed è bastevole la Dispensa del Vescovo ?

Non si ricerca che ricorra al Pontefice per la Dispensa del suo voto che può esser concessa dal Vescovo; e la ragione si è, dicono i Canonisti, perchè quel voto non è, propriamente parlando, voto semplicemente di religione, poichè chi lo fece è già religioso, e perchè non è voto di perpetua castità, mentre dalla solenne professione di religione già fatta ad essa è tenuto. AZORIO.

C A S O 4.º

Amaranto, abate di un monastero regolare, stabilì alcune regole pel comun bene della religione, affinchè con più perfezione si osservassero gli statuti. Il priore conventuale nell' assenza dell' abate, dispensò alcuni religiosi da queste regole. Poteva egli farlo di propria autorità ?

Non mai, poichè dice Clemente V, *Clement. Ne Romani 2, de elect. potest. lib. 1, tit. 3*: « *Lex Superioris per inferiorem tolli non potest,* » cioè nè può immutarla, nè aggiungervi o levarvi qualche cosa o dispensare da essa chi non è il superiore legittimo. Così pure aveva prima insegnato S. Tommaso, *2, 2, quaest. 86, art. 8, ad 3*: « *In lege humana publica, non potest dispensare, nisi ille a quo Lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit.* » La Dispensa è un atto di giurisdizione: ma l' inferiore non ha giurisdizione sulla legge del Superiore, e nei suoi sudditi come quelli che sono sotto alla legge del Superiore. Dunque non può con essi dispensare nella legge del Superiore.

SILVIO.

DISPENSA DELLA SIMONIA



La simonia è duplice, cioè di diritto naturale e divino, qual si commette nelle comprite di un beneficio; altra di diritto ecclesiastico, come quando si appone regole proibite dalla Chiesa alla rassegna-zione o permutazione.

In quanto alla prima, il Papa non può dispensare, ma bensì in quanto alla seconda.

Quando la simonia è mentale, e non riguarda il ricevimento degli ordini, od un beneficio, allora il reo può essere assolto dal proprio confessore, e non abbisogna di Dispensa; poichè non incorse in alcuna pena canonica, sebbene abbia gravemente peccato.

C A S O 1.°

Il Papa può forse *ex plenitudine suae potestatis* dispensare dalla Simonia, permettendo di far ciò, che altrimenti sarebbe simoniacò?

Risponde l' Angelico, *2, 2, quaest. 100, art. 3, ad 7*: « *Papa potest incurrere vitium simoniae, sicut et quilibet alius homo . . . et ideo ei reciperet pro aliqua re spiritali pecuniam de redditibus Ecclesiae alicujus, non caveret vitio simoniae.* »

S. TOMMASO.

C A S O 2.º

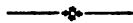
Fausto e Flaviano sacerdoti agitarono fra loro questa questione, cioè se il Vescovo *jure* possa dispensare dalle pene canoniche inflitte contro i simoniaci *circa ordines aut beneficia*. Fausto lo afferma, Flaviano lo nega. Chi ha ragione?

Paolo II, nella sua costituzione del giorno 24 novembre 1464, stabilisce tre generi di pene canoniche da infliggersi a quelli che commettono il delitto di simonia. La prima è la scomunica incorsa *ipso facto*, quando la simonia è reale da amendue le parti. La seconda è la sospensione dagli esercizi degli ordini ricevuti. La terza è l'invalidità del contratto stesso fatto simoniacemente, in quanto alla collazione del beneficio, dalla qual nullità ne segue l'obbligo indispensabile di rinunciare il beneficio.

Dalla dottrina dell'Angelico Dottore, 2, 2, *quest.* 100, *art.* 6, *ad 7*: « *Dispensare cum eo, qui est beneficiatus simoniace, solus Papa potest.* » Lo che è vero tanto se la simonia sia pubblica, quanto se occulta solamente. « *In aliis autem casibus*, aggiunge il Santo Dottore, *potest etiam Episcopus dispensare; ita tamen quod prius abrenuntiet, quod simoniace acquisivit, et tunc dispensationem consequatur.* » In questo modo adunque si devono conciliare le opinioni di Fausto e di Flaviano.

S. TOMMASO.

DISPENSA DELLA SOSPENSIONE



Sebbene la sospensione sia riservata al Papa, tuttavia se dessa è occulta, il Vescovo può assolvere e dispensare. Ma essendo pubblica, e portata al foro contenzioso, allora il reo può essere assolto e dispensato solamente dal Papa.

C A S O 1.º

Tolomeo ricevette l'ordine del suddiaconato che ancor non avea venti anni di età, ed esercitò le funzioni di questo ordine. Dopo due o tre anni ricercò la Dispensa della sua sospensione, e la riabilitazione. Il Vescovo può forse concedergli e l'una e l'altra?

Se la cosa è occulta, il Vescovo in questo caso può assolvere Tolomeo dalla sua sospensione, e restituirlo alle funzioni del suo ordine, purchè, come si suppone, abbia l'età ricercata pel suddiaconato. Si appoggia tale decisione allo statuto del Concilio Tridentino, *sess. 24, cap. 6, de Reform.*, il quale concesse ai Vescovi la facoltà di assolvere da ogni sospensione ed irregolarità, allorchè non sia pubblica: ecettuata la sola irregolarità proveniente dall'omicidio volontario, quantunque occulto.

FAGNANO.

C A S O 2.°

Agesilao stretto dalla sospensione, perchè essendo solamente suddiacono esercitò le funzioni di diacono, per ottener la Dispensa ricorse al Papa. Sarebbe stato bastevole ricorrere al Vescovo?

L'Ordinario poteva dispensare Agesilao, mentre tale sospensione non è riservata *ex jure* al sommo Pontefice; per cui non era necessario ricorrere a Roma. Ciò prova una decretale di Innocenzo III, in *c. Tuæ unico de clerico per saltum promoti l. 5, tit. 29*, diretta al Vescovo di Bologna: « *Mandamus, quatenus condignam poenitentiam injungas eidem; qua peracta ipsum in diaconum ordinare procures; et sic de misericordia eundem ministrare permittas in ordine sacerdotis.* » Questa quistione tratta pure più concisamente il Concilio Tridentino, *sess. 23, c. 14, de Reform.* « *Cum promotis per saltum si non ministraverint, Episcopus ex legitima causa possit dispensare.* » Da queste parole *Si non ministraverint* deducesi, che ove l'ordinato abbia esercitate le funzioni non appartenenti all'ordine di cui era insignito, ma ad un ordine maggiore, allora per ottener la Dispensa fu d'uopo ricorrere al sommo Pontefice.

CABASSUZIO.

DISPENSA DEL GIURAMENTO



Trattasi quivi del semplice giuramento, e di quelli che possono da esso dispensare, cioè togliere l'obbligo di adempiere ciò che hanno

promesso a favore di quelli che giurarono. Devesi però sempre ritenere il principio detto altrove, che la Dispensa non si deve concedere se non per un giusto motivo. Per lo che se a taluno dal superiore ecclesiastico fosse rimesso il giuramento senza legittima causa, questo peccerebbe gravemente; e la Dispensa sarebbe invalida.

Col nome poi di superiore legittimo devesi intendere: 1. Il sommo Pontefice per tutti i fedeli in tutti i casi in cui può aver luogo la Dispensa; 2. Il Vescovo in riguardo ai suoi diocesani, ed in quelle cose soltanto che non sono riservate al Papa.

C A S O 1.º

Nepoziano, desiderando di essere dispensato dal giuramento che fece di cosa buona in sè, e sapendo che l'obbligo di adempiere il giuramento è di diritto divino domanda se il superiore legittimo ed in qual modo possa dispensarlo.

L'Angelico Dottore risponde, 2, 2, *quaest.* 89, *art.* 9, *ad* 1, asserendo che la Dispensa non può essere data intorno a quelle cose che alcuno conosce essere consone alla verità; poichè tale obbligazione è di diritto divino: per la qual cosa se taluno avrà giurato in tal modo non è dispensabile il giuramento nè in quanto alla materia nè in quanto alla forma, eccettuati però i giuramenti di promessa. Imperciocchè quantunque i giuramenti di promessa debbano essere sinceri ed indispensabilmente veri; pure alle volte la materia promessa può essere dispensabile per qualche mutazione, cui può soffrire la materia soggetta al giuramento. Adunque il giuramento di Nepoziano essendo di cosa futura, validamente il superiore ecclesiastico lo può dispensare, purchè siavi una cagione legittima.

S. TOMMASO.

C A S O 2.º

Alberto promise con giuramento ad un suo amico di fare nello avvenire una cosa che gli ha ricercato. Dopo pochi giorni conosce che per legittime ragioni è dubbia la esecuzione del suo giuramento; per la qual cosa, desiderando di essere da questo svincolato,

ricerca se sia bastevole la facoltà vescovile, oppure se siavi necessità di ricorrere al Papa.

Basta ad Alberto la Dispensa del Vescovo. Ecco le parole dell' Angelico, 2, 2, *quaest.* 89, art. 9, ad 3. « *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.* » Ad Alberto adunque non è necessaria la pontificia Dispensa. S. TOMMASO.

C A S O 3.°

Agostino giurò di voler dare in elemosina ad una povera famiglia 100 lire, e volendo fare questa elemosina senza alcuno suo incomodo, stabili di domandare la Dispensa del giuramento. Ove la Dispensa gli venga concessa, potrà starsene egli tranquillo?

Da tale Dispensa, che non avrebbe alcuna legittima causa, non potrebbe stare tranquilla la coscienza di Agostino; ned essa protrebbe il Superiore concederla neppure a modo di commutazione, ove però non operasse così per qualche cosa di più vantaggioso al bene comune; di cui però il giudicarne si aspetta più propriamente al Papa, cui si addice la cura della Chiesa universale, che gl' incombe, e la pienezza del potere che ha nella Chiesa. S. TOMMASO.

C A S O 4.°

Leodeberto promise a Barnaba con giuramento un insigne uffizio; ma alquanto tempo dopo cambiò di pensiero, e manifestò la sua risoluzione a Barnaba, il quale volentieri lo liberò dalla promessa. È forse ciò nullameno necessario, che Leodeberto ottenga la Dispensa dal suo Vescovo per essere tranquillo?

La promessa di Leodeberto riguardando solamente Barnaba, ne avviene che quando questo lo liberò spontaneamente, e deliberatamente, egli non abbisogna di veruna altra Dispensa per essere sciolto dal suo giuramento. S. TOMMASO.

DISPENSA DELLA RECITA DEL BREVARIIO



Questa Dispensa riguardando una cosa che è di diritto comune può essere concessa solamente dal Sommo Pontefice.

CASO UNICO.

Blosio, canonico della cattedrale, dell'età di quindici anni che studia la terza classe viene dispensato dalla recita del Breviario per il corso di Umanità. Può tranquillamente usare di questa Dispensa?

Seguendo la dottrina di S. Tommaso, non crediamo che Blosio per la sua età possa essere dispensato dalla recita del Breviario, cui è obbligato ogni chierico, e specialmente un canonico, cui è dovere salmeggiare le laudi divine quotidianamente. Ned il bisogno di attendere allo studio può dispensare, poichè la recita dell'uffizio deve prevalere allo studio. Finalmente si deve dire che Blosio può attendere all'uno ed all'altro, togliendo il tempo ai divertimenti anche leciti per soddisfare ai suoi doveri.

PONTAS.

DISPERAZIONE



Due sono i vizii che oppongonsi alla speranza cristiana, cioè la Disperazione e la presunzione. Si può dire, che il primo se le oppone per difetto, ed il secondo per eccesso. Sono certamente vizii per sè diametralmente opposti: perciocchè il primo è una pazza diffidenza; il secondo una confidenza temeraria di conseguire la beatitudine eterna, e di ottenere i mezzi ad essa necessarii. Siecome nella speranza teologale due cose sono a considerarsi, cioè la eterna beatitudine, e gli ajuti della grazia divina e le opere buone, per cui come

mezzi arriviamo a conseguirla, così parimenti nella Disperazione e nella presunzione due cose si comprendono, cioè l'eterna beatitudine, ed i mezzi tutti ad essa necessari, cioè gli ajuti della grazia, la penitenza e le buone opere; le quali cose nella Disperazione concepiscono come impossibili, e nella presunzione come troppo facili, e quasi in proprio arbitrio.

E adunque, per incominciare dal primo vizio, la Disperazione è « una volontaria diffidenza di conseguire la beatitudine, e di ottenere i necessari mezzi per conseguirla. » E' un peccato gravissimo. Niuno ne può dubitare. E' anche più grave, come insegna S. Tommaso nella 2, 2, q. 20, art. 3, di sua specie e natura di tutti quei peccati che oppongonsi alle virtù morali: ma non già più grave di quei peccati che sono contro le altre due teologali virtù, la fede, cioè, e la carità. Più rimane oltraggiata e vilipesa la bontà divina dall'odio di Dio, e la divina verità dal peccato d'infedeltà, che da quella Disperazione, che non nasce dall'infedeltà.

Quindi due generi di Disperazione convien distinguere, una che nasce ed è congiunta colla infedeltà, come in chi si desse in preda alla Disperazione, perchè credesse, che l'onnipotenza di Dio non lo può salvare, oppure stimasse non essere infinita la divina misericordia, oppur anche che nella Chiesa non si rimettano i peccati. Ma questa sorta di Disperazione non è frequente. Ordinariamente chi si dispera non crede questo, ed è immune da siffatti errori. Dispera, dice S. Tommaso, perchè pensa, che nello stato, in cui si trova, per alcuna particolare sua disposizione non possa più sperare della divina misericordia. È necessario che i confessori abbiano presente questa dottrina di S. Tommaso, allorchè loro si accostano peccatori che disperano il perdono dei loro peccati.

Quantunque però sia vero, che la disperazione non originata dalla infedeltà è peccato di sua natura men grave dell'odio di Dio e della infedeltà medesima, avvisa nondimeno S. Tommaso, che per parte nostra la Disperazione è più pericolosa e dell'uno e dell'altra: perchè, dice, col mezzo della speranza siam richiamati da ogni sorta di male e di peccato, e si sentiamo mossi a fare il bene. Distrutta poi la speranza, gli uomini precipitano senza freno nei vizii, e ritiransi

dal bene. Quindi S. Isidoro dice nel *lib. 2 de summo bono*: « *Perpetrare flagitium aliquod mors animae est; sed desperare est descendere in infernum.* » Guardarci perciò dobbiamo con somma cura da questo orrido e perniciosissimo peccato: e per guardarcene dobbiam tenere da noi lontani due sorta di vizii, dai quali d'ordinario è originata, cioè dall'accidia, ch'è una tristezza, che abbatte l'animo e deprime lo spirito: « *Quia accidia, dice S. Tommaso nella 2, 2, q. 20, art. 4, est tristitia quaedam dejectiva spiritus, ideo desperatio ex accidia generatur;* » e dalla lussuria; perchè, come osserva il S. Dottore, gli uomini carnali, che vivono sepolti nel lezzo delle carnali dilettazioni, difficilmente o per niun modo s'innalzano a sperare il bene spirituale ed eterno, a cui nemmeno sogliono mai pensare.

CASO UNICO.

Cercasi cosa sia la Disperazione, che sorta di peccato, e quali siano le cause di essa?

La Disperazione è una volontaria diffidenza di conseguire la beatitudine eterna, e di ottenere i mezzi necessarii per conseguirla. Da questa definizione si deduce, che la Disperazione è un peccato opposto alla speranza virtù teologale, e che per conseguenza è un peccato gravissimo, ed anche più grave nella sua specie e natura, come insegna S. Tommaso 2, 2, q. 20, art. 3, di quanti altri si oppongono alle virtù morali, non già però di quelli che sono contro le altre virtù teologali, cioè contro la fede e la carità. Diffatti la Disperazione si oppone alla bontà di Dio, alla di lui misericordia, che ci vuole tutti salvi. « *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat.* » Così in Ezechiele, *cap. 18, v. 23*. S. Tommaso poi nell'*art. 3*, sovraccitato prova la gravità di questo peccato con due testi delle Scritture. E' gravissimo, scrive egli, quel peccato, che si dice nelle Scritture insanabile secondo quel testo di Geremia, 30, 12: « *Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* » Dunque è gravissimo peccato la Disperazione, perchè nel *cap. 15, v. 18*, dello stesso Geremia si appella insanabile: « *Plaga mea desperabilis renuit curari.* »

Le Disperazione può essere congiunta coll'infedeltà, ed è allora, che taluno credesse, che l'onnipotenza di Dio non lo può salvare,

oppure, che la misericordia di Dio non è infinita, ovvero che nella Chiesa non v'ha il potere sì esteso da rimettere i suoi peccati. Ma questa specie di Disperazione non è frequente. Ordinariamente la Disperazione versa su ciò che si pensa di non poter più sperare perdono nello stato, in cui si trova. Il confessore abbia sempre presente questa distinzione, allorchè i penitenti si accusano di Disperazione.

La Disperazione è un peccato assai pericoloso, quantunque non sia congiunto coll' infedeltà, perchè, come insegna S. Tommaso, col mezzo della speranza siamo richiamati da ogni sorta di male, e siamo mossi al bene, sicchè distrutta la speranza precipitiamo senza freno nei vizii, e ci ritiriamo dal bene. Ond'è, come avverte lo stesso Santo Dottore, che la Disperazione è più pericolosa della stessa infedeltà e dello stesso odio di Dio. « *Perpetrare flagitium aliquod, scrisse Sant' Isidoro, lib. 2, de summo bono, « mors animae est, sed desperare est descendere in infernum.* »

La lussuria e l' accidia sono i fonti, da cui scaturisce la Disperazione. Udiamolo dal lodato Santo Dottore, che così scrive nell'art. 4. « *Nam ex affectu harum delectationum contingit, quod homo fastidit bona spiritualia, et non sperat ea, quasi quaedam bona ardua, et secundum hoc desperatio causatur ex luxuria . . . Et quia acedia est tristitia quaedam dejectiva spiritus, ideo per hunc modum Desperatio ex acedia generatur.* » Gli uomini carnali infatti, che vivono nel lezzo delle brutali loro compiacenze sono, a detta del Vangelo, a guisa di stolti animali, che non conoscono quello che appartiene allo spirito, nè quindi s'innalzano a sperare il bene spirituale ed eterno, cui o non sogliono giammai pensare, o se vi pensano, rimirano l'altra vita con orrore che veggono cessare la loro brutalità col castigo di Dio. Gli accidiosi poi vorrebbero avere la vita eterna senza fatica, e perciò risguardano il bene con ispavento e con nausea, e per conseguenza stimano impossibile per essi la eterna salvezza. MONS. CALCAGNO.

DISTRIBUZIONI QUOTIDIANE



Appellansi Distribuzioni cotidianie certi stipendii, ossia emolumenti, che tratti dalle rendite della Chiesa, oltre alla prebenda e por-

zione certa del beneficio, conferiscansi a canonici, e beneficiati delle Chiese cattedrali e collegiate, i quali assistono personalmente al coro pel divino uffizio. Diconsi *quotidiane* o perchè distribuisconsi quotidianamente, o piuttosto perchè si danno a quei beneficiati soltanto, i quali sono quotidianamente presenti ai divini uffizii, quasi come un quotidiano e giornaliero stipendio. Le Distribuzioni quotidiane sono state santamente istituite in grazia del divin culto, affinchè i prebendati più prontamente e con maggior frequenza concorrano al coro per celebrare i divini uffizii. Quindi è, che affinchè non diminuiscasi il divin culto per mancanza di Distribuzioni quotidiane il Tridentino nella *sess. 21, cap. 3, de Reform.*, ha formato il seguente decreto: « *Quum beneficia ad divinum cultum, atque ecclesiastica munia obeunda sint constituta, ne qua in parte minuatur divinus cultus, sed ei debitum omnibus in rebus obsequium praestetur, statuit S. Synodus in ecclesiis tam cathedralibus, quum collegiatis, in quibus nullae sunt distributiones quotidianae, vel ita tenues, ut verisimiliter negligantur, tertiam partem fructuum, et quorumcumque proventuum, et obventionum, tam dignitatum, quam canonicatum, personatum, portionum, et officiorum separari debere, et in distributiones quotidianas converti, quae inter dignitates obtinentes, et caeteros divinis interessentes, proportionabiliter juxta divisionem ab episcopo, etiam tamquam apostolicae Sedis Delegato in ipsa prima fructuum deductione faciendam, dividantur.* » Sono parole precise del Concilio.

Sono dovute siffatte Distribuzioni a quei beneficiati unicamente, i quali personalmente assistono in coro ai divini uffici, e non già altri. Così ha definito lo stesso Concilio nella *sess. 24, cap. 12*, colle seguenti parole: « *Distributiones qui statutis horis interfuerint, recipiant: reliqui quavis collusione aut remissione exclusa, his careant.* » E chi assente le riceve, è tenuto a restituirle, per decreto di Bonifacio VIII, confermato da esso Concilio in questa medesima sessione: « *Qui de distributionibus ipsis aliquid absens acceperit . . . rerum sic receptorum dominium non acquirat, nec faciat fructus suos, immo ad omnium restitutionem . . . teneantur.* » Tali Distribuzioni non debbono essere applicate secondo la mente del Concilio alle ore soltanto maggiori, ma a tutte, anche alle minori. Dice il Concilio, che le Distribuzioni debbono

esserci, affinchè non resti diminuito il divin. culto, « *ne qua in parte minuaturs divinus cultus:* » ma ciò senza meno accaderebbe ognora che le Distribuzioni cotidiane corrispondessero ad alcune ore solamente: debbono adunque essere applicate a tutte le ore. E' stata poi anche questa cosa espressamente dichiarata dalla Congregazion del Concilio in un suo decreto riferito dal Garzia, *de Beneficiis, part. 3, cap. 2, n. 489*, del seguente tenore: « *Censuit S. Congregatio, Distributiones quotidianas, quae excerptae fuerunt ex tertia parte fructuum dignitatum alicujus ecclesiae, assignari debere non duobus horis tantum canonicis, sed etiam reliquis omnibus aliis, quibus qui non interfuerint, Distributionem amittant.* »

Qualunque particolare statuto o consuetudine punto non giova agli assenti per percepire legittimamente le distribuzioni cotidiane. Bonifazio VIII nel suo decreto toglie di mezzo ed abolisce qualsivoglia contraria consuetudine o statuto; ed il Concilio di Trento confermandolo dice: « *Bonifacii VIII decretum, quod incipit consuetudinem, synodus in usum revocat, non obstantibus quibuscumque statutis et consuetudinibus.* » Non vale nemmeno qualsivoglia remissione, donazione, o transazione fatta senza giusta causa dai prebendati presenti a favore degli assenti. Il Concilio di Trento affine d'indurre con ogni efficacia i prebendati e canonici alla frequenza del coro vieta nella *sess. 24, cap. 12, de Reform.*, qualsivoglia convenzione, collusione, e mutua remissione: « *Distributiones vero, dice, qui statis horis interfuerint, percipiant: reliqui, quavis collusione, aut remissione exclusa, his careant.* » Questo divieto rende siffatte distribuzioni riguardo agli assenti non solo illecite, ma anche invalide. Ciò si raccoglie e dalle parole del Concilio, e più chiaramente dalla dichiarazione della sacra Congregazione, riferita dal Garzia, *3 part. cap. 11, num. 434*: « *Nec fas sit cuipiam eas accipere: et si accipiat, suas non faciat; sed restituere cogatur, illico distribuendas fabricae Ecclesiae quatenus indigeat, aut alteri pio loco arbitrio Episcopi.* » Ci sono nondimeno circostanze, nelle quali gli assenti non perdono le distribuzioni.

La infermità, la corporale necessità, e la utilità della Chiesa sono quelle tre cose, cagioni o circostanze, per cui eziandio gli assenti possono lucrare le distribuzioni. Così ha definito Bonifazio VIII, nel

cap. unic. de cleric. non resident. » Exceptis, dice, illis, quos infirmitas, seu justa et corporalis necessitas, aut evidens Ecclesiae utilitas excusaret. » Ma dichiara egli nel tempo stesso, che tali cause debbano aver luogo unicamente in quelle Chiese, nelle quali c'è la pratica e consuetudine già introdotta, che gli assenti di tal fatta e per tali cagioni abbiansi per presenti: perocchè se per sorte ci fosse alcuna Chiesa, in cui fosse in vigore la consuetudine contraria, cosicchè i soli realmente presenti, esclusi gli assenti per qualsivoglia cagione, partecipassero delle distribuzioni, non vuole che tal consuetudine venga cangiata. Quindi il Van-Espen, tom. 1, pag. 66, col. 2, dice giudiziosamente: « *Ut recte judicemus (in fatto di distribuzioni) non tantum inquirendum, an corporalis infirmitas, aut evidens Ecclesiae utilitas absentiam excuset; sed an etiam aliqua Ecclesiae ordinatio vel consuetudo concurrat.* » In alcune Chiese diffatti c'è la consuetudine di accordare le distribuzioni agl' infermi solamente assegnate a quelle ore canoniche, alle quali mentr' erano sani, eran soliti di assiduamente e fedelmente concorrere; il che sembra molto ragionevole e secondo l' equità, onde non si dia agl' infermi ciocchè non acquistavano, e non si curavano di conseguire quand' erano sani. Spiegheremo ora le tre cause indicate.

Sotto nome d' infermità non s' intende nè un male sì grave, che costituisca il beneficiato in pericolo della vita, nè sì leggiero, che non lo impedisca dal poter concorrere al coro senza grave incomodo e pericolo. Un male, che o l' obbliga al letto, o non lo lascia uscir di casa, e per cui senza grave incomodo non può portarsi alla Chiesa, è valevole ad esentarlo dal coro senza che perda perciò le distribuzioni. Non le perde parimenti il convalescente, e chi dopo una grave e lunga malattia va per breve tempo in campagna per rimettersi, e stabilire le forze. Può anche darsi un male assolutamente leggiero, ma che a cagione dell' intemperie dell' aria, o del gracile temperamento impedisca giustamente il malato dall' uscire di casa, onde non esporsi al pericolo d' incontrare un più grave incomodo; nel qual caso parimenti non ha a portare il prebendato veruna pena. Nel caso di dubbio intorno alla gravezza del male, o del pericolo di notevole nocumento si deve stare al giudizio di un medico perito e

probo. Gl' impediti dall' andare in coro dalla podagra conseguiscono le distribuzioni; perchè veramente sono assenti per infermità. Si potrebbe solamente dubitare, se le conseguiscano que' podagrosi e quegli infermi, i quali prima della infermità erano soliti a mancare dal coro. Questo dubbio è stato deciso dalla S. Rota *in una Hispanen. Distributionum 2 maji 1603*, in cui è stato dichiarato, doversi le distribuzioni a que' soli canonici, i quali mentre erano sani, erano soliti a frequentare il coro, e non agli altri perchè il male in questi non è la causa dell' assenza, giacchè anche sani non concorrono. I vecchi poi settuagenarii, checchè ne dicano alcuni troppo benigni Teologi, non sono comunemente per cagione della grave loro età esenti dal coro. Se sono sani e robusti, come di non pochi si avvera, s' escono di casa, e van qua e là o per negozii o per altro, perchè debbono esser esenti dal coro, e nulla ostante percepire le distribuzioni? Adunque non già a motivo dell' età, ma bensì della loro debolezza vera e grave, da cui soventemente sono molestati i vecchi, sono scusati dall' intervenire al coro, nel qual caso non perdono le distribuzioni.

Ma quale sarà la ragionevole corporale necessità, ch' è la seconda causa che scusa il prebendato dalla frequenza del coro? Ogni qual volta la frequenza del coro porta seco il probabile pericolo di grave nocimento o nell' onore, o nella salute o nella vita, o nella fortuna, c' è la ragionevole necessità d' astenersi dall' andare in coro. Questa è la regola generale, che danno i Teologi. Quindi chi per giudizio o consiglio di prudente medico si trattiene in casa per prendere medicamento, per trarsi sangue, non perde le distribuzioni, come nemmeno chi per ricuperar la salute per ordine de' medici si porta ai bagni, o a prendere le acque minerali, o a un luogo di aria più salubre. Così pure il beneficiato ingiustamente tenuto in prigione o sforzato a portarsi alla curia, o in qualsivoglia altra maniera ingiustamente dall' assistenza del coro impedito, non perde le cotidiane distribuzioni, purchè per lo innanzi sia stato solito a frequentarlo. La ragione n' è manifesta, perchè egli manca dal coro costretto da giusta causa, e dalla necessità.

La terza cagione, che rende il beneficiato assente dal coro partecipe delle Distribuzioni si è l' utilità della Chiesa evidente e grave.

S'è tenue, se è dubbiosa, non porta seco questo privilegio. Quindi quando un canonico viene deputato dal capitolo, di cui è membro, a trattare qualche affare di conseguenza a pro della Chiesa o del capitolo stesso, questi nel tempo di sua assenza dal coro per tal cagione consegue le distribuzioni. La S. Congregazione de' Riti in *Saonensi* 21 *august.* 1604, ha dichiarato che il canonico assente pei negozii del capitolo debba computarsi come presente, e godere le distribuzioni cotidiane. Così pure per disposizione del Concilio di Trento, *sess.* 22, *cap.* 3, le Distribuzioni sono dovute a que' canonici che mancano dal coro per servizio della cura annessa al loro canonicato, come se fossero presenti. Parimenti acquistano le cotidiane Distribuzioni quei Canonici che vengono mandati dai loro Vescovi a visitare a nome loro i limini degli Apostoli, e ciò per concessione di Sisto V, nella costituzione 17, e per molte decisioni della S. Congregazione del Concilio riferite dal Barbosa e dal Garzia. Le acquistano altresì i canonici, che assistono al proprio Vescovo quando celebra pontificalmente, ma non già quando dice messa privatamente. Così la S. Congregazione del Concilio 7 *maji* 1600. Ma non le acquistano i canonici, che mancano dal coro nei tre mesi delle vacanze, se non sono state loro concesse da costituzioni confermate da sommi Pontefici prima del Concilio di Trento. Così per decreto della S. Congregazione allegato da Benedetto XIV nella sua Istituzione 107, §. 56.

A questi tre titoli dal diritto stabiliti aggiungono i Teologi ed i Canonisti il quarto di pietà e di carità. Il caso sarebbe, se il prelato o superiore accordasse al beneficiato la facoltà di trasferirsi e trattenersi presso il proprio padre o madre, o altro prossimo consanguineo gravemente infermo. Questi in tempo di sua assenza per tal cagione partecipe sarebbe delle distribuzioni cotidiane. Quando non ha luogo alcuno dei predetti titoli per niuno statuto o consuetudine posson concedersi le distribuzioni cotidiane agli assenti. E ciò, sì perchè così è stato in parecchie Congregazioni dichiarato; e sì ancora perchè ciò è manifestamente contrario all' indole delle stesse distribuzioni, le quali sono state a questo fine precisamente istituite, acciò date sieno a que' soli, che trovansi presenti. Perciò appellansi Distribuzioni fra i presenti, *inter praesentes*.

Può nondimeno il sommo Pontefice, ed egli solo, per giusta cagione concedere ai benefiziati, ai canonici, ai prebendati, che anche assenti possano lucrare e le rendite dei benefizii e le cotidiane distribuzioni. Così insegnano comunemente i Teologi ed i canonisti, i quali però nel tempo stesso convengono, che quando vengono accordate siffatte dispense, debbono essere strettissimamente interpretate; come quelle, che ridondano in diminuzione del divin culto. E quindi se concedono i frutti, non hanno a dilatarsi anche alle cotidiane distribuzioni, nè a quelle stabilite per gli anniversarii, se il Papa stesso non le conceda espressamente. Anzi gli emolumenti, e le distribuzioni dai testatori assegnate agli assistenti alla tal messa, al tale uffizio, alla tale ecclesiastica funzione non si acquistano dagli assenti per qualsivoglia anche giustissimo titolo; perchè sono precisamente destinate dalla volontà dei testatori ai soli presenti, il far contro alla cui volontà è contrario al diritto naturale, contro di cui nessun titolo, nessuna consuetudine può prevalere; e la cui testamentaria volontà non ha a credersi voglia il sommo Pontefice cangiare, quando espressamente ciò non dichiara e manifesti.

Per compimento di questa materia restaci a dichiarare, cosa abbia ad intendersi per nome di collusione e remissione vietate dal Concilio di Trento in ordine alle cotidiane distribuzioni. Lo faremo colle parole del gran Lambertini nella Istituzione 107, §. 7, num. 42. Dice adunque così: « Il sacro Concilio di Trento alla sess. 24, c. 12, » *de Reformat.*, trattando delle distribuzioni, prosiegue così: *Distributiones vero qui statutis horis interfuerint, recipiant, reliqui, quavis » collusione aut remissione exclusa, his careant, juxta Bonifacii VIII. » Decretum, quod incipit Consuetudinem, quod Sancta Synodus in usum » revocat, non obstantibus quibuscumque statutis, et consuetudinibus. » Di due cose ivi parla il sacro Concilio, della collusione e della remissione. La collusione è quando i Coristi s'accordano di non puntarsi per assenti, ancorchè lo sieno. La remissione poi è, quando » una parte gratuitamente e senza patto rimette all' altra la puntatura. Il sacro Concilio non meno proibisce la collusione, che la remissione con parole effrenate: e benchè sembri cosa difficile e riggorosa, che una parte non possa donare all' altra ciò che ha guada-*

» gnato, nientedimeno così ha comandato chi poteva comandare, ed » i comandi debbono essere eseguiti. » Porta poi egli in conferma di ciò due decisioni della S. Congregazione. La prima emanò ai 13 di gennaio 1624, in una causa di Terracina del seguente tenore: « *Sacra, etc., censuit, canonicum, ut proponitur, absentem punctari debere, nec licere canonicis eadem puncta, seu quotidianas distributiones remittere aut condonare, quum ejusmodi collusiones aut remissiones prorsus sustulerit ejusdem Concilii decretum.* » L'altra in data dei 14 dicembre dello stesso anno 1624 dice così: « *Quaeritur, an Episcopus seu Capitulum possit condonare distributiones Canonicis, quibus alias non debentur. Sacra, etc., censuit, non posse.* »

DIVINAZIONE

Vi fu in ogni tempo questione se siavi stata giammai arte magica e divinatoria produttrice di veri effetti, e se tuttora vi sia. Presso gli antichi leggesi che fra gli Egiziani singolarmente si esercitasse la magia e l'arte divinatoria, e ne fanno fede le sacre carte, nelle quali vengono da Dio medesimo severamente proibite. Leggasi il *cap. 22* dell' *Esodo*, il *cap. 11 e 13* del *Levitico*, il *cap. 18* del *Deuteronomio*. Che avessero queste talvolta per divina permissione l'effetto, i sacri testi medesimi ce ne assicurano, particolarmente dietro l'interpretazione di Origine intorno al cambiamento non apparente soltanto dalle verghe dei maghi di Faraone. *Hom. 5, in cap. 12, num.* Noi però non prenderemo in esame una simile controversia, sì perchè lo scopo nostro non lo richiede, e perchè penne di maggior pregio assai della nostra hanno su tale oggetto lasciato, *pro et contra*, eruditissime dissertazioni, alle quali potranno ricorrere, se piace ai nostri lettori. Ciò che a noi di presente appartiene si è il considerarne le specie diverse, come esposte le troviamo nei sacri Canoni sempre dritti a metter argine all'umana malizia e con tutto il rigore a punirne la tracotanza.

La Divinazione pertanto è un atto superstizioso, in cui invocata

l'opera del demonio, o con espresso o tacito patto, vanamente pretendesi sapere il futuro o venire in cognizione di quelle cose che restano occulte. Di varie e numerose specie è la Divinazione, ciascuna delle quali porta il nome suo proprio desunto dal greco.

Dietro le tracce degli antichi Egiziani, imitati poscia in parte dall'idolatro popolo romano anche ai nostri secoli, si son trovati degli uomini non meno crudeli che empî, i quali impegnati si sono in questa diabolica operazione: 1. od aspettando nelle immagini e nelle statue in vigore dei loro prestigii alcune apparizioni indicanti l'avvenire; 2. o richiamando apparentemente in vita defonti; 3. o facendo dei segni e geroglifici sui corpi inanimati, come sulle pietre, sopra i cristalli, ecc.; 4. o traendo la cognizione del futuro da certi moti dell'acqua (Hydromantia), o dai segni apparsi nell'aria (Aeromantia) o nel fuoco (Pyromantia); 5. talvolta osservando i lineamenti delle mani (Chiromantia) o rimirando la varietà delle coste degli animali (Spatulomantia), le verghe o sieno piegature della fronte delle persone (Metoposcopia); 6. anche dai sogni pretendesi venire in cognizion del futuro (Onyrocritica), o riguardando il moto e la posizione degli astri (Astrologia judiciaria), o attendendone la predizione dal ventre degl'invasati dallo spirito diabolico (Pytonia), o traendola per induzione dai movimenti degli animali (Augurium), o dal volo ineguabile degli augelli (Auspicium); 7. finalmente, per lasciarne tante altre, presso i gentili solevansi prender gli augurii dai vari segni che apparivano nelle arterie e negli intestini degli animali sacrificati (Aruspicio). Vedasi Natale Alessandro *de divinatione*, Ferraris, Van-Espen, Devoti, ecc.

Delitti così nefandi ed enormi ingiuriosi sommamente alla divina Onnipotenza, e repugnanti al buon senso, meritano senza dubbio la più severa punizione delle leggi tutte canoniche e civili. Nell'antico diritto ecclesiastico, richiamato poscia in vigore dalle più salutevoli Costituzioni pubblicate dai romani pontefici Gregorio IX sul *cap. 1 e 2, de Sortilegiis*, Leone X, *Costit. Supernae*, Sisto V, *Costit. Coeli et terrae*, Gregorio XV, *Costit. Onnipotentis Dei*, ed Urbano VIII, *Inscrutabilis*, consisteva questa nella privazione del beneficio ed uffizio, se i delinquenti erano chierici, nella reclusione in un rigido monastero

o nella carcere perpetua, nella degradazione, nella consegna in fine del reo alla secolar potestà: se laici, in istato servile, assoggettati venivano alle pubbliche battiture; se liberi, alla carcere per tutto il corso della lor vita, ed in caso di contumacia, alla scomunica, alla espulsione dalle diocesi, finalmente all' infamia. La legge civile puniva tali reità colla confiscazione dei beni, con la capitale condanna, e talvolta colla combustione. In tal guisa decretò Carlo V, detto il Saggio ed Eloquente, primo fra i re di Francia che assumesse la qualità di Delfino nel Secolo XIV.

C A S O 1.º

Vincenzo ricerca di essere istruito del peccato di Divinazione. Ricerca perciò: 1. Che cosa dessa sia? 2. Di quante specie? 3. Se sia peccato gravissimo? Che cosa gli si deve rispondere?

Al 1. La Divinazione si appella da S. Tommaso 2, 2, q. 95, a. 1. « *Quaedam praenuntiatio futurorum,* » e può definirsi, *una vana ricerca degli eventi futuri tentata per quei mezzi, pei quali non possono saper-si.* La Divinazione secondo il S. Dottore è una specie di superstizione, perchè ogni Divinazione procede dall' opera dei demonii. Ciò avviene in due maniere, vale a dire o con espressa invocazione degli spiriti maligni, oppure con implicita invocazione dei medesimi. L' espressa invocazione ha luogo, quando si fa patto, che posti i dati segni, il diavolo predica, o faccia alcuna cosa: l' implicita poi, quando si fa uso di cose inette ad annunziare le cose future. Sembrerebbe, che quest' ultima non potesse dirsi implicita invocazione del demonio, ma poichè per la notizia desiderata si usano di mezzi inetti, nè da Dio istituiti, nè suggeriti dagli angeli buoni, che non si servono di questi mezzi; ne segue necessariamente che si aspetta la notizia del demonio, che vi entra e vi s' intromette, e fa sì che si adoperi quello che non è atto a manifestare il futuro.

Al 2. Da ciò che si è detto è facile il conoscere che primieramente la Divinazione è di patto espresso, o tacito col demonio. San Tommaso poi trae dalla detta distinzione tre sorta di Divinazione. 1. Per invocazione manifesta degli spiriti maligni, il che spetta ai

negromanti. 2. Per sola considerazione, disposizione, o movimento di alcuna cosa, il che appartiene agli auguri. 3. Quando si fa qualche cosa, onde si manifesti l' occulto, il che si riferisce alle sorti. Dunque secondo S. Tommaso la Divinazione di patto espresso o tacito si divide in negromanzia, in augurio, in sortilegio. Lo stesso santo dottore distingue i detti tre generi di Divinazione in molte specie secondo le varie maniere, con cui entra il demonio ad indicare le cose future.

Quanto al primo genere: 1. chiamasi *prestigio* quando il demonio apparisce alla vista od all'udito degli uomini a pronunziare il futuro; 2. Appellasi *negromanzia* se ciò si fa col mezzo di persone morte; 3. Divinazione per *pythones* se col mezzo di persone vive; 4. *Geomanzia* se con figure o segni apparenti in qualche corpo terrestre; 5. *Hidromanzia* se queste figure e segni appariscono nell'acqua; 6. *Aeromanzia* se nell'aria; 7. *Piromanzia* se nel fuoco; 8. *Aruspizio* se nelle viscere degli animali immolati sugli altari dei demonii.

Quanto al secondo: 1. Denominasi *astrologia* quando si vuole conoscere le cose future dal sito e movimento delle stelle e dei pianeti; 2. Appellasi *omen* se questa conoscenza si trae dalle parole degli uomini, uscite di bocca senza intenzione; 3. Chiamasi *augurio* od *auspizio* se dalle voci o dal moto degli uccelli o di qualunque animale, ovvero dagli sternuti degli uomini, o dai salti dei membri; 4. *Chiromanzia* se dai lineamenti della mano; 5. *Specutomanzia* se dalla spatola o costa più larga del petto di qualche animale.

Quanto al terzo genere si dà il nome di *sorti* allorchè si cerca il futuro col mezzo delle figure, che risultano dal piombo liquefatto gettato nell'acqua, ovvero da certe cartucce e non iscritte poste in luogo occulto, oppure dalla ineguaglianza di certe paglie, dal tratto dai dadi, e da ciò che prima s' incontra nell'aprimento d' un libro.

Al 3. Che la Divinazione sia peccato, non v' ha alcun dubbio, poichè abbiamo nel Deuteronomio 18, 11. « *Non sit qui pythones consulat, neque divinos,* » e nel decreto di Graziano 26, *quaest.* 5. « *Qui Divinationes expetunt, sub regula quinquenni jaceant, secundum gradus poenitentiae definitos.* » Diffatti due sorta di cose future od occulte non possono ricercarsi, cioè quelle che al solo Dio sono note, come sono i secreti dei cuori, e gli eventi liberi e futuri, e quelle che possono

sapersi dagli spiriti maligni, ma non dall'uomo. Ricercando le prime dal demonio, si pecca d'idolatria, perchè si attribuisce al demonio ciò che conviene soltanto a Dio. Ricercando poi le seconde si commette soltanto il peccato di superstiziosa Divinazione, il quale certamente è un peccato gravissimo, come lo dimostra l'Angelico nella 2, 2, q. 95.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.°

Due persone questionano sull'astrologia, ed una di esse sostiene, che non è illecita, l'altra difende, ch'è realmente illecita. Cercasi qual di esse abbia ragione?

Per rispondere al proposto quesito convien distinguere l'*Astrologia naturale* dall'*Astrologia giudiziaria*. La prima è quell'arte, per cui dalla considerazione degli astri si predicano siccità, piogge, e cose simili; la seconda è quella, per cui dalla posizione degli astri, o da altri segni s'indovinano i futuri casuali, i fortuiti, e liberi eventi. La prima non è illecita, ma bensì la seconda. Ecco come parla della prima l'Angelico 2, 2, q. 95, a. 5. «*Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad praecognoscendum futura, quae ex coelestibus causantur corporibus, puta siccitates, pluvias, et alia hujusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.*» E per verità, questa specie di Divinazione non è che una cognizione dedotta da cause naturali, colle quali gli effetti sopra mentovati hanno, o possono avere, una natural-connessione. Quindi sarà sempre, o per lo più una cognizione inutile o vana, ma non mai potrà dirsi nociva od illecita. Gli astrologi più periti alle volte predicano piogge, nevi, grandini, tempeste, perchè così loro pare che debba sicuramente succedere dai segni che veggono nel cielo, e poi dissipati quei segni, nulla avviene delle loro predizioni.

Quanto all'astrologia giudiziaria non v'ha chi possa ritenerla per una Divinazione innocente, ma bensì per illecita, rea e perversa. Abbiamo nel Levitico, cap. 19. «*Nec ab ariolis sciscitemini, ut poluamini per eos,*» e nel Deuteronomio, cap. 18. «*Non inveniatur in te qui ariolos sciscitetur, nec qui pythones consulat, nec quaerat a mortuis veritatem. Omnia enim haec abominatur Dominus.*» E la ragione

ce la dà S. Tommaso nel luogo citato. I corpi celesti, egli dice, non possono essere causa delle operazioni del libero arbitrio, perchè non hanno veruna forza sopra l'umana volontà, ch'è spirituale, i cui liberi atti non possono giammai riferirsi a cause corporee. Se dunque taluno si serve della considerazion degli astri per conoscere gli eventi futuri casuali o fortuiti, ovvero per sapere le libere azioni future degli uomini, ciò procede da falsa e vana opinione, e quindi in questa cosa entra l'opera del demonio.

Egli è perciò, che il sommo pontefice Sisto V, nella sua Costituzione « *Coeli et terrae creator Deus* » del dì 5 gennaio 1586, vieta sotto gravi pene l'astrologia giudiziaria, ed assoggetta alle stesse pene anche quei che fanno simili predizioni, colla protesta di non darle per certe dicendo: « *Statuimus et mandamus, ut tam contra... quoscumque dictae astrologiae artem... exercentes aut facientes judicia et natiuitates hominum, quibus de futuris contingentibus, successibus, fortuitisque casibus, aut actionibus, ex humana voluntate pendentibus aliquid eventurum affirmare uudent, etiam si id se non certo affirmare asserant, aut protestentur, quam contra alios... qui supradictas damnatas, vanas, fallaces, et perniciosas divinandi artes sive scientias exercent, profitentur, et docent aut discunt... ac praemissa detestanda scelera et delicta faciunt, aut in eis se quomodolibet intermittunt, etc., tam episcopi, superiores, ac alii ordinarii locorum, quam inquisitores haereticae prauitatis... inquirant, et procedant, atque in eos severius canonicis poenis, e aliis eorum arbitrio animadvertant.* » Nel diritto canonico poi *can. Si quis Ariolos et can. Aliquanti* 26, q. 5, leggesi fulminata contro gli esercenti l'astrologia giudiziaria la pena di scomunica *latae sententiae*, la quale però non è riservata, come afferma il Piselli nel suo catalogo di scomuniche non riservate, *lit. a.* La Costituzione di Sisto V, venne confermata da Urbano VIII, colla sua Bolla *Inscrutabilis* del dì 10 aprile 1651, colla quale inoltre assoggettò alla scomunica *latae sententiae*, e ad altre pene gravissime tutti quelli, che si servono dell'astrologia giudiziaria per predire delle cose intorno allo stato della repubblica cristiana, o della Sede Apostolica, oppure della vita o della morte del Sommo Pontefice, o dei di lui consanguinei, e quelli altresì che relativamente ai detti oggetti

consultano gli astrologi giudiciarii. Lo stesso Romano Pontefice col' altra Costituzione *Apostolatus* proibì tutti i libri che trattano di tal materia, ed ha rivocato le licenze, che fossero state concesse di tenerli e di leggerli.

Intorno poi la scomunica fulminata da Urbano VIII, opinò il Pirelli nel citato suo catalogo alla *lett. a*, che fosse riservata alla Santa Sede, e poscia alla *lett. p*. la inchiusse fra le non riservate. Toglie però ogni dubbio Benedetto XIV, il quale nella sua Costituzione *Pastor bonus* dell' aprile 1745, dichiara, che la predetta scomunica è fra quelle dalle quali non può assolvere nemmeno il maggior penitenziere. Ecco le sue parole: « *Nec pariter possit etiam in occultis, etiam in foro conscientiae tantum, eos cujuscumque qualitatis, status, dignitatis, praeminentiae, et conditionis fuerint absolvere, et absolvi mandare, qui astrologia judiciaria, vel per se, vel per alias, de statu reipublicae christianae, sive de vita aut morte Romani Pontificis pro tempore existentis inquirentes ejusdem Urbani VIII, P. M. literis pridie kalendas aprilis an. ejusdem incarn. 1631, contra praedicta perpetrantes editis, contravenierint.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Evodio per sola curiosità e per divertimento interrogò ed ascoltò un astrologo, che gli disse delle cose relative ad eventi futuri. Cercasi se abbia peccato ?

Da quanto abbiamo esposto nel caso antecedente si raccoglie, che pecca mortalmente chi ascolta, e molto più chi interroga quelli che usano dell' astrologia giudiciaria. Nella Costituzione *Inscrutabilis* di Urbano VIII sono espressamente compresi quelli che consultano gli astrologi giudiciarii, e sono soggetti alla scomunica qualora gli oggetti intorno a cui li consultano, si riferiscono allo stato della repubblica cristiana, della Sede Apostolica, ecc. Inoltre chi li consulta, o pensa di potere col mezzo di tali uomini conoscere e sapere gli eventi futuri, e quindi fa una grave ingiuria a Dio, e coopera ad una Divinazione, che non derivando da Dio, viene dal demonio in virtù di un patto almen implicito, il che è senza dubbio peccato mortale; ovvero pensa, che niente sia vero, ed in tal caso pariamenti pecca mortal-

mente, perchè concorre a ritenere col proprio denaro siffatti ciurmatori nella prava lor arte, e coopera all'azione loro malvagia. Dunque Evodio che interrogò l'astrologo sarà reo di grave colpa? Non lo seuserà l'averlo consultato per curiosità e per divertimento? Se l'ha consultato per curiosità, egli è reo sì di mortal colpa, perchè, come dice l'Angelico 2, 2, q. 95, art. 2, ad 1, la Divinazione quanto al fine appartiene alla curiosità, ma quanto al modo spetta alla superstizione, sicchè essendo il modo superstizioso, la curiosità non può togliere o diminuire il peccato: « *Pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est cognitio futurorum, sed pertinet ad superstitionem quantum ad modum operationis.* » Se poi l'ha consultato per divertimento e per giuoco, anche in questo caso ha peccato mortalmente. Non si rese reo di scandalo, e di cooperazione all'altrui superstizione? Non concorse a mantenerlo nella sua diabolica professione? Si dica dunque di Evodio ciò che si legge nella Sacra Scrittura: « *Stultus quasi per risum operatur scelus.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.°

Una donna è solita dedurre dai sogni ciò che le deve avvenire, e per essi talvolta ommette, e talvolta fa quello che non voleva. Cercasi se si debba condannare questa donna di mortale peccato?

Se i sogni di questa donna provenissero da Dio, e la eccitassero a fuggire il peccato, ed a cangiare i costumi, poichè Iddio, come abbiamo nelle Scritture, talvolta « *terret per somnia;* » ella non sarebbe superstiziosa, ma farebbe assai bene ascoltando la voce del Signore, ommettendo ciò che deve ommettersi, e facendo quello che deve operarsi. Ma se questa donna presta fede ai sogni, e tiene di poter per essi conoscere gli avvenimenti occulti e futuri, non può negarsi, ch'ella in tal caso opera superstiziosamente e temerariamente, e quindi sia rea di peccato mortale: « *Hujusmodi divinatio,* dice San Tommaso, 2, 2, q. 95, a. 6, *extenditur ad quod se non potest extendere.* » Nè si dica, che questa donna non crede ai suoi sogni; poichè quando per essi ommette di fare, od opera diversamente ciò che voleva fare, dà a conoscere evidentemente, che la sua credulità è tale

da potersi dire superstiziosa. Il timore stesso per cui si lascian le cose, o si fa al contrario di quello che si avea proposto, procede da superstizione, poichè il superstizioso è quegli che teme facilmente, e, per l'opposto, chi non è superstizioso, non teme punto, ma bensì disprezza siffatte cose.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.°

Florio si servi delle sorti per conoscere un evento futuro. Cercasi 1. Che cosa sia il sortilegio e di quante specie? 2. Se il sortilegio sia lecito?

Al 1. Il sortilegio è un' azione, che si fa per conoscere dalla considerazione di ciò ch' avviene, quello ch' è per succedere od avvenire. Egli è di tre specie, cioè divisorio, consultorio e divinatorio. Il divisorio si fa, quando dovendosi distribuire alcuna cosa si gittano le sorti per non far torto a veruno, onde darla a chi dalla sorte è favorito. Il consultorio è quello, per cui si fa uso delle sorti per determinarsi ad agire in ciò ch' è oscuro. Il divinatorio si fa gittando le sorti per conoscere gli eventi futuri o le cose occulte.

Al 2. Il sortilegio divisorio è lecito, quando si tratta di persone che hanno un egual diritto, e che acconsentono alla distribuzione per via delle sorti. È però vietato dai sacri canoni nell' elezione agli uffizii e benefizii ecclesiastici, come consta dal *cap. Ecclesia Extrav. de sortilegiis*, ove si dice: « *Sortis usum in electionibus perpetua prohibitione damnamus.* » E. S. Tommaso nella 2, 2, q. 95, art. 8, scrive: « *Potest peccatum accidere... si in electionibus Ecclesiasticis, quae Spiritus Sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur.* »

Il sortilegio consultorio per se stesso è illecito, perchè con esso in certo modo si tenta Dio, e si espone la cosa alla frode diabolica, ed è in fatto un' espressa invocazione del Demonio allora che dalle sorti stesse si attende la conoscenza del futuro o dell' occulto. Quindi è, che *cap. Sortes 26, q. 2*, il sortilegio consultorio è proibito sotto la pena di scomunica. Può per altro essere lecito, ma è necessario che sia accompagnato da queste tre condizioni: 1. Che si aspetti da Dio il consiglio; 2. che non se ne faccia uso senza la dovuta riverenza verso Dio; 3. che vi sia una necessità di farlo, perchè il farlo,

senza necessità sarebbe un tentar Dio. Tale fu per appunto l'uso delle sorti, uso lecito, che fece Eliezer per conoscere la fanciulla da Dio destinata a moglie di Giacobbe; quello di Giosuè per iscoprire il reo occulto; quello di Saule per conoscere colui ch'avea violato il digiuno da lui comandato.

Il sortilegio divinatorio è sempre illecito e superstizioso, perchè in esso ha luogo almeno una tacita invocazione del demonio, essendo le sorti un mezzo del tutto sproporzionato a conseguire la conoscenza dell'occulto, o del futuro, che si cerca. Così S. Tommaso, 2, 2, q. 95, a. 8.

D I V O R Z I O



Il matrimonio di sua natura è indissolubile. Possono bensì i conjugj separarsi quanto al talamo, od al più quanto anche all'abitazione e questa separazione si appella Divorzio. Si è dato a tale separazione questo nome Divorzio a *diversitate mentium*, come dice la legge *Divortium 2. ff. de divort. l. 24, tit. 2.* « *Quia in diversas partes sunt; qui detrahunt matrimonium.* » Non è però il Divorzio, secondo il senso della legge antica, un' assoluta perpetua separazione de' conjugj, in forza della quale potevano gli Ebrei contrarre un nuovo matrimonio, essendo stato ciò loro concesso da Mosè per la durezza del loro cuore, come dichiarò G. C. nell' Evangelio, Matth. 19, 8: « *Moses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras,* » e perchè non cadessero in maggiori delitti, ai quali erano cotanto proclivi, del che ne rende ragione S. Tommaso, nel suppl. q. 67, art. 3, al 4, scrivendo: « *Quamvis duritia cordis non excusaret a peccato, tamen permissio ex duritie facta excusabat: quaedam enim prohibentur sanis, quae non prohibentur infirmis corporalibus nec tamen infirmis peccant permissione sibi facta utentes;* ma è una separazione, che non toglie il vincolo matrimoniale, sicchè nè l'uno nè l'altro dei conjugj può passare ad altre nozze secondo quelle parole di Gesù Cristo: « *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* » Il Divorzio dunque non è,

che una semplice separazione, la quale può essere di due sorta, cioè e quanto al talamo solamente, e quanto al talamo ed all'abitazione insieme.

Che il Divorzio fra' cattolici sia lecito, non v' ha alcun dubbio, poichè ciò si raccoglie da quelle parole dell' Apostolo nella sua prima Epistola ai Corintii, *cap. 7*: « *Praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere: quod si discesserit, manere innuptam, aut viro reconciliari.* » Se difatti il Divorzio fosse illecito, non avrebbe l' Apostolo data alla moglie separata dal marito l' alternativa facoltà o di stare così senza rimaritarsi, o di riconciliarsi col marito stesso e ritornarsene con lui, ma avrebbe comandata assolutamente la riconciliazione. Inoltre decretò il Concilio di Trento nella *sess. 24*, *can. 8*: « *Si quis dixerit Ecclesiam errare, quum multas ob causas separationem inter conjuges quoad thorum seu quoad cohabitationem ad certum, incertumve tempus fieri posse decernit, anathema sit.* » Si deve però aggiungere, che il Divorzio del talamo può farsi lecitamente anche di privata autorità, ossia di comune consenso dei conjugati, e che il Divorzio anche d' abitazione non può praticarsi se non coll' autorità della Chiesa. Così S. Tommaso nel *suppl. q. 62, art. 3*, ove scrive: « *Vir potest dimittere uxorem dupliciter. Uno modo quantum ad thorum tantum, et sic potest eam dimittere, quum cito sibi constat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio: nec tenetur reddere debitum exigenti, nisi per Ecclesiam compellatur, et taliter reddens nullum sibi praejudicium facit. Alio modo quantum ad thorum et cohabitationem: et hoc modo non potest dimitti nisi iudicio Ecclesiae; alias si dimissa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, nisi posset ei vir incontinenti fornicationem probare. Haec autem dimissio divortium dicitur. Et ideo concedendum est, quod Divortium non potest celebrari nisi iudicio Ecclesiae.* » Nella Francia poi e negli stati Austriaci v' entra nel Divorzio d' abitazione anche l' autorità civile, come si dirà in appresso.

Per il Divorzio del talamo e della abitazione basta il mutuo consenso dei conjugati. Avviene ciò allora, che l' uno e l' altro fa voto di castità, oppure professa una religione approvata. Devesi però avvertire, come si raccoglie dal *cap. 1 e 4, de Convers. conjug.*, che se il marito di consenso della moglie abbraccia lo stato religioso, non si

può nè si deve costringere la moglie stessa a professare egualmente la vita religiosa, quando sia di un' età da poter vivere al secolo senza cader in sospetto degli uomini, ma bensì allora, che fosse giovine di età, e che aver potesse luogo il sospetto. Quando poi ambedue i conjugj non convengono nel Divorzio, allora per farlo è necessario, ch' intervengano delle cause giuste e ragionevoli. Ma quali sono queste cause? Quantunque G. C. per tale separazione abbia indicato l' adulterio della moglie, come può vedersi in S. Matteo 5, 19, in S. Marco 10, 5 e seg., in S. Luca 16, 18, e nella prima Epistola dell' Apostolo ai Corintii 7, 10; tuttavia la Chiesa ed i sommi Pontefici hanno approvate varie altre cause, per le quali legittimamente può chiedersi il Divorzio. Sono queste, 1. Se uno dei conjugj è caduto in eresia od in idolatria; *cap. 2, 6, 7, de Divort. can. 5, cap. 28, qu. 1.* 2. Qualunque illecito concubinato con altro supposto, qual è l' incesto, la sodomia, la bestialità, perchè anche con questi delitti si frange la fede conjugale, e si divide la carne. *cap. Quaesivit.* 3. Se la unione matrimoniale sia sorgente di peccati, e vi sia speranza di emenda colla separazione, *cap. 2, de Divort., cap. 3, de Adult.* 4. La fiera e crudeltà del marito verso la moglie, sicchè non si possa provvedere, fuorchè col Divorzio, alla tranquillità e sicurezza della moglie medesima, *cap. 8, et 15, de Restit. spoliat. can. 6, cap. 31, quaest. 1.*

C A S O 1.

Aerio viene a sapere, che sua moglie permise ad un uomo, che la baciasse, toccasse, ec. Ricerca 1. Se l' adulterio della moglie sia sempre legittima causa, per cui si possa chiedere il Divorzio? 2. Se per adulterio si debbano intendere i baci, gli amplessi, ec.? 3. Se il marito di una moglie adultera abbia obbligo di discacciarla, oppure possa lecitamente tenerla?

Al 1. Non sempre l' adulterio è causa legittima pel Divorzio S. Tommaso, *suppl. q. 62, a. 1*, nota sette casi, nei quali non è lecito al marito far Divorzio colla moglie fornicaria. 1. Quando il marito è egualmente adultero, benchè egli sia stato reo di questo peccato una sola volta, e la moglie più volte, il che consta altresì dal *cap. 6 e 7,*

de Adulterio. 2. Quando il marito medesimo ha prostituita la moglie, vale a dire fu causa dell' adulterio o coll' opera, o col consiglio, come si legge nel *cap. 6, de Eo qui cognov. consang. uxor.* 3. Se la moglie credendo con fondamento morto suo marito per la lunga di lui assenza, si è maritata con un altro. 4. Se fraudolentemente è stata da taluno conosciuta introdottosi nel talamo in qualità di suo marito. 5. S' è stata violentemente oppressa, il che è chiaro eziandio dal *can. 3, cap. 32, q. 5.* 6. Se il marito dopo l' adulterio si è colla moglie riconciliato conoscendola carnalmente, come si raccoglie dal *can. 4, c. 32, q. 1.* 7. Finalmente se contratto da entrambi il matrimonio nello stato d' infedeltà, il marito ha dato alla moglie il libello del ripudio, ed essa si è maritata con altro uomo; sicchè convertendosi ambedue alla fede cristiana, il marito è tenuto a riceverla.

Al 2. Il vero adulterio, e non la volontà di adulterare è causa legittima del Divorzio. Imperciocchè quantunque il pravo desiderio sia presso Iddio una egual colpa, avendosi presso lui la volontà per l' opera stessa; tuttavia non è vero che per la semplice volontà di adulterare rimanga violata la fede maritale, nè divisa resti del conjugis la carne, ed il talamo polluto e contaminato. Che dovrà dunque dirsi dei baci, dei toccamenti, e degli amplessi? Siccome questi tendono soltanto alla division della carne, ed al frangimento della fede, ma non la dividono realmente, nè violano intieramente la fede stessa, così mi pare che non somministrino causa legittima pel Divorzio. Se nei toccamenti vi avesse ad essere l' accoppiamento non consumato, in questo caso opinerei, che si potesse chiedere il Divorzio; sì perchè al conjugis innocente non può mai constare dell' imperfezione dell'atto, e la presunzione sta per l' adulterio commesso; sì perchè siffatta turpe azione divide veramente la carne e macchia l' altrui talamo.

Al 3. Rispondo con distinzione. Se la moglie persiste nel suo peccato, nè vuole pentirsi e correggersi, il marito è tenuto a discacciarla, perchè, come insegna S. Tommaso, *supp. q. 62, a. 2,* non discacciandola, parrebbe che acconsentisse al di lei peccato. Abbiamo quindi nei proverbi 18: « *Qui tenet adulteram, stultus est et insipiens,* » ond' è, che Sant'Agostino, *lib. 1, Retract., cap. 19,* riprova, e condanna ciò che aveva scritto avanti, cioè ch' è permessa e non coman-

data la dimissione della moglie. Anche nell' *Extrav. de Divortiis cap. Si vir*, sta scritto: « *Si vir sciat uxorem suam deliquisse, quae non egerit poenitentiam, sed permanet in fornicatione, et vixerit cum illa, reus erit et ejus particeps peccati.* »

Se poi la moglie adultera si pente e si emenda, può ritenerla, giacchè come insegna l'Angelico nel luogo citato, la dimissione della moglie fornicaria è stata introdotta, affinchè si corregga per questa pena. Se dunque ella si corregge, non è obbligato il marito a farle portare la pena. Anche il Concilio di Arles nel *cap. 3, de Adult.*, decretò nello stesso senso, dicendo: « *Si mulier dimissa egerit poenitentiam, et voluerit ad virum suum reverti, debet, sed non saepe, recipere peccatricem.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.º

Flavia conosce che suo marito è un adultero, e quindi domanda se sia tenuta ad abbandonarlo. Cercasi cosa le si debba rispondere?

Nella Chiesa eguale è la condizion del marito e della moglie, quantunque le leggi civili, come dice il Van-Espen, *part. 2, tit. 15, de Divort. cap. 2, num. 4*, « *plus viris, quam mulieribus indulgisse videantur.* » Diffatti scrisse Sant'Ambrogio nel *lib. 1, de Abrah.* « *Neque si blandiatur de legibus hominum, omne stuprum adulterium est, nec viro licet, quod mulieri non licet.* » Quindi nel canone *praecipit, caus. 32*, troviamo riferite quelle parole tratte dall' epistola di S. Girolamo ad Oceano: « *Quidquid viris jubetur, hoc consequenter redundat in foeminas. Neque enim adultera uxor dimittenda est, et vir moechus retinendus ... Apud nos, quod non licet foeminis, aequè non licet viris.* » E finalmente con più chiarezza S. Tommaso in *4, sent., dist. 35, q. 1, art. 4*: « *In causa Divortii vir et uxor ad paria judicantur, ut idem sit licitum, et illicitum uni, quod alteri, non tamen pariter judicantur ad illa, quia causa Divortii est major in uno quam in alia ... Nec tamen juste, quia in utroque est causa sufficiens ad hanc poenam.* » Se dunque pari è la colpa nell' uomo e nella donna, se eguale è l' infedeltà nell' uno e nell' altra, nell' uno pure e nell' altra l' adulterio è causa sufficiente pel Divorzio. Si noti per altro ciò che dice S. Tommaso: « *non tamen pariter judicantur,* » perchè l' adulterio nella donna è mag-

gior male riguardo al bene della prole, come riguardo agli altri beni del Sacramento del matrimonio è maggior male nell' uomo. Per altro « *in utroque est causa sufficiens ad hanc poenam.* » Dunque sarà Fabia tenuta ad abbandonare il marito, come il marito sarebbe tenuto a discacciarla se essa fosse caduta in adulterio? No; ed eccone le ragioni. 1. Perchè non si presume, che la moglie acconsenta ai disordini del marito, ma solo che non li possa impedire. 2. Perchè dell' adulterio del marito non ne siegue la incertezza della prole, il disonore della famiglia, ed il danno dei legittimi eredi. 3. Perchè dalla separazione della moglie, anzichè sperare l' emenda del marito, è da temersi, che precipiti in eccessi peggiori. 4. Perchè d' ordinario la moglie senza marito non ha con che vivere e sostenersi onestamente.

Che se Fabia avesse un motivo fondato onde sperare, che abbandonando il marito, sarebbe questo per emendarsi, in tal caso non solo potrebbe prudentemente lasciarlo, ma sarebbe anche tenuta in coscienza a distaccarsi da lui.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.°

Tizio dopo aver fatto Divorzio dalla moglie adultera, commise, sebbene secretamente, lo stesso peccato. Cercasi se sia tenuto a riconciliarsi colla moglie, ed a convivere in seguito con essa come marito?

Dico in primo luogo, che se il Divorzio lo fece Tizio quanto al talamo di sua privata e legittima podestà dopo essere egli stesso caduto in adulterio, è obbligato in coscienza a riunirsi colla moglie, perchè tra l' uno e l' altra deve esservi un egual compenso nei delitti e nella infedeltà.

Dico secondariamente, che se Tizio fece il Divorzio per sentenza del giudice, non può secondo S. Tommaso, *supp.*, q. 62, a. 6, ad 4, essere sforzato a ricevere la moglie adultera, perchè essendo occulto l' adulterio di Tizio, non può la moglie provarlo in giudizio, nè può il giudice giuridicamente obbligarla alla riunione. Potrà unicamente il giudice in questo caso ammonire Tizio a guardarsi bene di non mettere a pericolo l' anima della moglie, e di scandalezzare il prossimo col non volere riconciliarsi.

Dico in terzo luogo, che quantunque la donna non possa provarlo adultero in giudizio; egli tuttavia è tenuto in coscienza ad unirsi con lei, perchè sa di aver egli pure rotta la fede, e di essere reo dello stesso delitto. Nè osta, che l'adulterio della moglie sia pubblico, ed il suo sia occulto, perchè tra il pubblico ed occulto delitto non passa altra differenza, se non che pel primo può chiedersi il Divorzio in giudizio, e non pel secondo. Siccome dunque se l'adulterio di Tizio fosse pubblico sarebbe tenuto a richiamare la moglie, e non facendolo dovrebbe essere giuridicamente costretto, come consta dal *cap. lit. de Divortijs*; « così insegnano comunemente i dottori, ch'è tenuto a farlo in coscienza nel caso che il suo delitto è occulto. «*Nil iniquius, dice Sant'Agostino, de Serm. Dom. in mont., cap. 2, quam fornicationis causa dimittere uxorem, si et ipse convincitur fornicari. Occurrit enim illud: In quo enim alterum judicas, temetipsum condemnas: eadem enim agis, quae judicas. Quapropter quisquis fornicationis causa vult abjicere uxorem, prior debet esse a fornicatione purgatus. Quod similiter de foemina dixerim.* » E stesso insegna S. Tommaso, 4, dist. 35, q. 1, art. 1, ad 2.

Si raccoglie pertanto, che se Tizio avea commesso l'adulterio occulto precedentemente alla moglie non poteva nemmeno accusarla al giudice, per la stessa ragione, ch'essendo eguale il delitto, eguale deve essere la compensazione. Così S. Tommaso nel *Suppl.*, q. 62, art. 6, ad 5, ove scrive: « *Si adulterium viri sit occultum... peccat vir divortium petens; et si post sententiam de Divortio uxor petat debitum, ac reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.* » E così Sant'Antonino, 5. p., tit. 1, cap. 21, §. 6. « *Si vir est adulteratus occulte, uxor manifeste, non potest vir sine peccato uxorem dimittere; quia uxori non deficit excipiendi jus, sed probatio.* »

BENEDETTO XIV.

C A S O 4.º

Lo stesso Tizio caduto occultamente in adulterio offre a riconciliazione alla moglie, ma questa ricusa di soddisfare alle sue brame, e vuole persistere nella separazione. Cercasi se meritamente e giustamente?

Vol. VIII.

75

Se il Divorzio fu fatto senza sentenza del giudice, quando la parte innocente vuole la riconciliazione, la parte rea è tenuta ad abbracciarla. Così insegnano tutti i Teologi e Canonisti, e così si raccoglie dal *cap. Quod autem 7, caus. 34, quaest. 1*. Ma se la parte rea sia tenuta a riconciliarsi quando il Divorzio è seguito con sentenza del giudice, e quando la parte innocente dopo il Divorzio commesso è caduta in adulterio; quest'è un punto, intorno a cui non vanno d'accordo gli autori. Il Navarro ed altri presso il Sanchez, *lib. 10 de Divort., disp. 10, n. 2*, difendono la parte negativa, perchè la sentenza del Divorzio emanata per causa di pubblico adulterio, scioglie, come dicono, il matrimonio, eccettuato il vincolo, che sempre sussiste, ed assolve ambedue le parti dall'obbligo di coabitare, e di rendere il debito. Dicono di più, che quando una parte ha domandato al giudice il Divorzio, e l'ha ottenuto, sembra, che abbia ceduto al suo diritto, nè deve aver regresso se non dopo altra sentenza, che la rimetta nel primo diritto. Può dunque la moglie di Tizio, così conchiudono, negare di riconciliarsi, fino a tanto, che venga obbligata dal giudice a farlo, tanto più, che Tizio pel commesso adulterio è tenuto a riconciliarsi per aver compensato quello della moglie col suo proprio delitto.

Contuttociò sembrami più ragionevole l'opposta opinione insegnata da S. Tommaso, *4. dist. 35, quaest. unic. a. 6 ad 3*, da S. Bonaventura, *4, dist. 35, art. unic., q. 3*, da Sant'Antonino, *3. p., tit. 1, cap. 21*, da Lorenzo riferito e seguito dalla Glossa, *cap. ex litteris*, alla parola *redire de divort.* dall'Ostiense, *Summ. tit. de Convers. Conjug.* e da parecchi altri Teologi e Canonisti. Diffatti se l'adulterio di Tizio è noto alla moglie, vede questa compensato il suo delitto con quello di Tizio. Siccome dunque in tal caso deve ristaurarsi il matrimonio, e rescindersi la sentenza del Divorzio dal giudice pronunziata, come viene stabilito nel *cap. Litteris de Divort.* nel quale un marito, ch'avea ottenuto il Divorzio della moglie adultera, se ha poi commercio carnale con altra donna deve far ritorno alla moglie, leggendosi nel *cap. tua Fraternitas 7*, al medesimo titolo: « *Quum paria crimina compensatione mutua deleantur, vir hujusmodi compensationis obsequio suae uxoris nequit consortium declinare;* » così per equal ragione

deve essere ristaurato nel foro interno. Dunque la donna è tenuta ad aderire alle brame del marito. Se poi la moglie ignora l'adulterio del marito, allora assai più è tenuta ad accettare la riconciliazione. Se il Divorzio è istituito a favore della parte innocente, così non può nè deve ridondare in pregiudizio della parte stessa, perchè « *quod in gratiam alicujus conceditur* (così nel *cap. quod ob gratiam* 61, *de reg. juris* in 6) *non est in ejus dispendium retorquendum.* » Dunque egregiamente insegna S. Tommaso *Suppl.*, q. 62, art. 6, ad 3 dicendo : « *Illud quod inducitur in favorem alicujus, non facit ei praejudicium. Unde quum Divortium sit inductum in favorem viri, non aufert ei jus petendi debitum, vel revocandi uxorem. Unde uxor tenetur ei redire, et ad eum redire, si fuerit revocata ; nisi de licentia ejus votum continentiae emiseric.* » Inoltre se la parte rea non fosse tenuta ad accettare la riconciliazione, riporterebbe dal suo delitto un vantaggio contro quello che stabilisce la legge *Itaque ff. de Furtis*, e si aprirebbe l'adito all'infedeltà, onde poter in tal modo separarsi, come osserva la Glossa sopra il citato *cap. Ex litteris de Divortiis*.

Conchiudo dunque, che la moglie è tenuta in coscienza ad aderire a Tizio, che le offre la riconciliazione, perchè le ragioni della contraria opinione provano bensì che il marito o veramente innocente o creduto tale non può dalla moglie essere costretto a riunirsi ; ma non provano, ch' essa non sia obbligata a riconciliarsi col marito, qualora egli lo voglia, e la ricerchi.

BENEDETTO XIV.

C A S O 5.º

Diomira convinta di adulterio da Antonio suo marito, e di pratica scandalosa col cognato, dovette separarsi per sentenza di giudice. Cercasi se Antonio era tenuto a fare il Divorzio, e se debba richiamarla sapendo, che ha fatto penitenza de' suoi peccati ?

Rispondendo al terzo quesito del caso 2, di questo articolo abbiamo detto, quando il marito è tenuto a discacciare la moglie. Aggiungeremo nulla ostante a maggior prova dell'esposto, che nel canone *Si quis* viene imposta la penitenza di due anni a quel conjuge che non si separa dall'altro conjuge adultero ; e che in altro *can. Si*

quis preso dal penitenziale di Teodoro viene prorogata la penitenza del marito a tre anni, quando non si è separato dall'adultera sua moglie; e che finalmente nel *can. Dixit Dominus* preso da S. Girolamo in *cap. 19, S. Matth.* si legge: « *Sola fornicatio est, quae uxoris vincit affectum: immo cum illa unam carnem in aliam dividerit, et se fornicatione separaverit a marito, non debet teneri, ne virum quoque sub maledicto faciat, dicente scriptura: Qui adulteram tenet stultus est, et impius. Ubi cumque est igitur fornicatio, vel fornicationis suspicio, liber uxor dimittitur.* » Ma si dirà come è mai la cosa, se frequenti sono gli adulterii, e rari i divorzii? Molte sono le ragioni di ciò. Noi accenneremo soltanto alcune delle principali. 1. Perchè l'uomo saggio sente dispiacere nel far pubblica la colpa della moglie, e cerca piuttosto per altri mezzi il suo ravvedimento. 2. Perchè la massima parte di tali delitti non sono noti ai conjugii. 3. Perchè l'uno e l'altro sono talora macchiati dello stesso peccato. 4. Perchè anche dopo scoperto il male, spesso vien richiesto il debito, il che fa sì, che la parte offesa ratifichi il matrimonio, e perda il diritto di chiedere il Divorzio. 5. Perchè se ne spera l'emenda. 6. Perchè molti non sanno stare senza la moglie.

Ma essendosi Diomira convertita, ed avendo fatto penitenza, è tenuto Antonio per dover di giustizia a riprenderla? Nò per dover di giustizia, ma è ben conforme alla carità, che cancelli dal suo animo, per quanto è possibile, le passate ingiurie, e che abbia a richiamarla. Così vien deciso dal *cap. Si vir*, dove sta scritto: « *Quod si mulier dimissa egerit poenitentiam, et voluerit ad virum suum reverti, debet, sed non saepe recipere peccatricem.* » Deve, cioè, riceverla, come spiega la Glossa, per dovere di convenienza e di onestà, e non per debito di coscienza e di necessità: perciocchè il marito dopo la sentenza del giudice resta libero dal rendere il debito, e può anche abbracciare lo stato religioso, ed esser promosso ai sacri Ordini, come consta dal *cap. Veniens Extrae, de conversione conjugatorum*. Che poi possa riprenderla, egli è chiaro da ciò, che può rinunciare al favore, che gli accorda la legge, e Sant'Agostino nel *lib. 2 de conjugis adulterinis, cap. 6 et 9*, dimostra con molte ragioni ed esempi, e specialmente con quello dell'adultera assolta da G. C. *Joh. 8*, quanto sia conforme

alla cristiana carità il riconciliarsi colla moglie, che dà prove di vera penitenza.

Potrebbe per altro nel nostro caso essere un motivo ragionevole per Antonio di non riprendere Diomira, il non potersi separare dal Cognato, ed essere questi di pericolo alla fedeltà della moglie.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 6.°

Tizio separato dalla moglie adultera per sentenza del giudice ha ricusato di somministrarle gli alimenti, ed i frutti della dote, e di restituirle le altre cose della stessa a lui donate per le nozze. Cercasi se abbia ciò fatto con giustizia?

L'adultera secondo le leggi perde la dote, e perciò anche i frutti della medesima, nonchè i donativi fatti per le nozze, ed in riguardo alle nozze. Così nel *cap. 1. Plerumque de donat. inter virum et uxor.* nel quale è stabilito: «*Si mulier ob causam fornicationis iudicio ecclesiae, aut propria voluntate a viro recesserit, nec reconciliata postea sit eidem, dotem vel dotalitium repetere non potest.*» Lo stesso si stabilisce nella legge *Consensu 8 de Repudiis*, come pure nella *Nov. 117, cap. 8 e 9.* Ciò per altro deve intendersi con molte limitazioni, come avverte il Sanchez, *lib. 10, disp. 8,* ed il Reiffenstuel, *lib. 4, tit. 10,* e quasi tutti Canonisti.

Ma è stato ingiusto Tizio negando la dote alla moglie prima della sentenza del giudice? Sembra che nol sia stato, perchè nel citato capo è scritto, che la moglie non possa *repetere dotem vel dotalitium*, benchè spontaneamente si divida dal marito, *licet propria voluntate a viro recessit.* »

Contuttociò si può qui usare la distinzione, che cogli antichi dottori ammette il Sanchez. Può il marito servendosi del diritto di eccezione ritenersi la dote ed il dotalizio prima delle sentenza, ma non può farne acquisto perfetto ed irrevocabile se non dopo la sentenza. Difatti può il marito far eccezione alla moglie, che ricerca la dote, coll' opporre il commesso adulterio, ma non può lucrare se non dopo la sentenza, che pronuncia e dichiara essere stato l' adulterio com-

messo. Così pare per appunto, che vogliano dire quelle parole del testo *non potest repetere dotem*, che spiegano poter il marito ritenere la dote ed il dotalizio, ma non già spiegano, che può far suoi i detti beni.

Se poi si ricerca qual differenza passi fra l' uno e l' altro modo, rispondo : 1. Che se la moglie avesse presso di sè i beni, non sarebbe tenuta a spogliarsene prima della sentenza. 2. Se il marito divenisse adultero prima della sentenza, perderebbe il diritto di eccezione, e quindi ancora di ritenersi la dote pel compenso del delitto, quando commettendo l' adulterio dopo la sentenza non è tenuto a restituire la dote. 3. Se prima della sentenza il marito di propria autorità uccidesse la moglie, sarebbe tenuto alla restituzione della dote e degli altri beni, e non così se ciò facesse dopo la sentenza. Vedi il Sanchez nel luogo citato.

BENEDETTO XIV.

C A S O 7.º

Candido grandemente sospetta, che Maria sua moglie sia amica di Sempronio. Cercasi se possa lecitamente separarsi almen per qualche tempo *quoad torum*?

Se il sospetto è leggero e temerario, Candido non può assolutamente separarsi, e se si è separato deve riunirsi. Se il suo sospetto poi fosse prudente ed appoggiato ad indizii manifesti veduti coi propri occhi od uditi da testimoni degni di fede, quando l'abbia frustraneamente corretta, ed anche minacciata di qualche pena, può in tal caso per breve tempo separarsi, ritenuto però che non possa temere nella moglie un probabile pericolo d' incontinenza, e che ciò faccia in pena della di lei disobbedienza, e petulanza, e col fine di condurla all' emenda. La ragione è, perchè siccome Candido per un sospetto giusto grave e violento di fornicazione potrebbe secondo il Can. *Dixit* 32, q. 1, separarsi perpetuamente dalla moglie anche *quoad habitationem*, così può per un grave e prudente sospetto per breve tempo e coi riguardi sopra notati separarsi *quoad thorum*. Nè osta punto ciò che dice l' Apostolo I. *Corinth.* 7. « *Uxori vir debitum reddat : vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier : e nolite frau-*

dare invicem, nisi forte ex consensu vd tempus. Imperciocchè tutto questo significa, che il marito non deve separarsi dalla moglie senza un reale ragionevole motivo, sicchè tolto il pericolo d' incontinenza, come abbiamo notato, Candido con un ragionevole motivo può negare alla moglie per poco tempo il debito, e sarebbe quindi la moglie irragionevolmente contraria, che il marito, la privasse per breve tempo del suo diritto, dopo che ella contro il diritto del marito non si porta colla dovuta onestà.

SCARPAZZA.

C A S O 8.º

Odoardo concepì un tal odio contro la moglie per l'adulterio da essa commesso, che per solo spirito di vendetta chiese il Divorzio. Cercasi se abbia peccato?

Se l'odio, e la vendetta di Odoardo avesse avuto per oggetto l'adulterio della moglie, egli non avrebbe peccato a senso di quel detto del Salmista: « *Iniquos odio habui, legem autem tuam dilexi, Ps. 118, 113*, ma poichè la sua vendetta ebbe in mira la persona della moglie, egli è reo di colpa. Il fine per cui il conjuge può e deve separarsi dall'adultera deve essere non già di vendicarsi del torto ricevuto, ma di procurare con questa pena l'emenda, e d'impedire, che i figli illegittimi non entrino in comunione dei beni coi figli legittimi. Quindi è, che scrisse S. Tommaso 4, dist. 35, art. 1. « *Vir, si dimittat uxorem fornicantem livore vindictae peccat, si autem ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandam prolis incertitudinem, non peccat.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 9.º

Eusebio ingannato da' suoi compagni abbandonò la religione cattolica, e si fè maomettano. Cercasi se Elena di lui moglie possa per questo motivo chiedere il Divorzio?

La fornicazione, dice S. Tommaso, *suppl. q. 62, a. 1, ad 3*, è direttamente contro il bene del matrimonio, perchè si toglie per essa la certezza della prole, si viola la fede, e se ne toglie la significazio-

ne, poichè l' uno dei conjugi divide la sua carne con più persone. Quindi è, che vi sono bensì degli altri delitti, maggiori della fornicazione, ma questi delitti siccome non vanno direttamente contro il matrimonio come la fornicazione, così non sono causa di Divorzio. Ma poichè l' infedeltà che si appella fornicazione spirituale, è contro il bene del matrimonio, vale a dire contro l' educazion della prole nel divin culto, anch' essa perciò è causa legittima di Divorzio. V' ha però una tale differenza tra la carnale fornicazione, e la spirituale, che per la prima basta un solo atto per poter procedersi al Divorzio, perchè un solo atto attacca il bene della prole, laddove per la seconda si ricerca la consuetudine, che dimostra e seco porta la contumacia, nella quale si compie l' infedeltà. Da questa sentenza del santo Dottore ammessa da tutti i Teologi e Canonisti ne viene, che l' infedeltà, cioè tanto l' apostasia, quanto l' eresia è causa legittima di Divorzio. Può dunque Elena separarsi da Eusebio caduto negli errori di Maometto, e divenuto vero apostata dalla religione cristiana.

Ma può separarsi, quand' anche Eusebio non le sia motivo di perversione, ossia non la solleciti a' suoi errori? Rispondo di sì, perchè v' ha sempre un pericolo di perversione nella tenera prole, la quale è come molle cera suscettibile d' ogni impressione, e perchè essa medesima può restare ingannata a poco a poco da quella larva di pietà, ch' affettano gli apostati e gli eretici. Che se Elena si sentisse così bene fondata nella fede, che dal suo canto non avesse a temere di rimanere ingannata, e così non vi fosse un pericolo di perversione nella prole; in questo caso dovrebbe esortarsi a differire la separazione, sulla speranza che potesse giovare ad Eusebio, e richiamarlo a migliori sentimenti, purchè però la separazione stessa non fosse un motivo più forte per ottenere prontamente l' effetto desiderato.

SCARPAZZA.

C A S O 10.°

Eugenio essendo separato dalla moglie, affine di unirsi colla medesima ritornò in seno alla religione cristiana. Cercasi se Elena sia tenuta a ritornarvi?

Rispondo con distinzione. Se si separò Elena di privata sua au-

torita è tenuta a ritornare, ma non allora che separata si fu con sentenza del giudice. Così ha definito Urbano III, nel *cap. de illa 6 de Divort.* ove si legge: « *De illa quae viro suo labente in haeresim, ipsius consortio sine iudicio ecclesiae declinavit, videtur nobis, quod mulier; (maxime si ea intentione discessisset, ut lapsus in haeresim taedio pariter et confusione affectus, se ab errore suo converteret) ei cum rever-sus fuaverit, est reddenda, quae etiam si reverti noluerit, compellatur. Si vero iudicio ecclesiae ab eo recessit, ad recipiendum eum nullatenus dicimus compellendam.* » Così pure ha dichiarato il pontefice Gregorio IX nel *cap. Mulier. De convers. conjug.* decretando: « *Quod mulier, quae in fide remansit, potest, nolente viro, qui ab infidelitate revertitur, propter quam ab eo fuerat iudicio ecclesiae separata ad religionem libere convolare.* » Da questo testo di Gregorio IX hanno inferito alcuni Autori, che la moglie separata dal marito per causa d'infedeltà, debba ritornarvi quando è convertito, eccettuato il caso ch' ella volesse abbracciare lo stato religioso. Così anche l' autore della Glossa nel citato *cap. Cum illa* alla parola *Compellendam*, e nel *cap. parimenti citato Mulier* alla parola *Judicio ecclesiae* dicendo: « *Sed si nollet intrare religionem, compelli debet ad ipsum redire utroque casu, sive fuerit iudicio ecclesiae absoluta, sive non ... Non obstante illa spiri-tuali fornicatione, cum jam sit emendatus, et incipiat esse, quod non fuit.* » Questa opinione viene pure difesa da Domenico Soto in 4, d. 39, art. 4 dall' Ostiense, e da molti altri Canonisti. Contuttociò mi pare, che la sentenza contraria debba essere anteposta e seguita. Infatti io non trovo nel testo Gregoriano veruna espressione, dalla quale si possa dedurre, che non volendo la moglie abbracciare lo stato religioso sia tenuta ad unirsi al conjugate convertito. Il Sommo Pontefice disse « *potest . . . ad religionem libere convolare,* » e non aggiunge, che non volendo farsi religiosa debba ritornare al marito. Nè deve suppersi, che così abbia egli inteso, poichè lasciò intatta la Decretale di Urbano III, sopraccitata, nella quale apertamente si legge: « *Ad recipiendum eum nullatenus dicimus compellendam.* » Che se decretò Bonifazio VIII, *cap. cum expediat de elect. in 6*, che « *a jure veteri non recedimus nisi in quantum reperitur expressum,* » dobbiamo inferire, che non avendo Gregorio IX abrogata, nè derogata in

veruna parte la Decretale di Urbano III, si deve ritenere, ch'egli non ha dichiarato, che la moglie debba ritornare al marito convertito, quando non ha abbracciato lo stato religioso. Inoltre sarebbe una troppo dura necessità per una donna il dover ritornare al marito, da cui fu separata per giudizio della Chiesa, e sarebbe facile, che si esponesse ad essere malamente trattata, oppure dover entrare nei chiostrì e professare una religione contro la propria volontà, per non unirsi al marito. Sembra dunque più conforme all'equità questa seconda sentenza, che viene per altro difesa dal Paludano, dal Barbosa, da Pietro Soto, dal Silvestro e da molti altri.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 11.º

Amalia è costretta da suo marito a mangiar carne nei venerdì e sabbati senza alcun motivo; a star per più giorni in letto per le percosse, che da lui riceve, ed a soffrirlo così geloso, che non può essere veduta da alcuno, fuorché da qualche altra donna. Può condannarsi Amalia, se per questi motivi domanda il Divorzio?

Se, come abbiám detto nei casi precedenti, può la moglie per l'infedeltà del marito chiedere il Divorzio, pare certamente e non v'ha dubbio, che possa domandarlo allora che viene costretta alla trasgressione di un precetto della Chiesa senza ragionevole motivo, il che è lo stesso, ch'essere infedele a Dio, da cui la Chiesa ha ricevuto il potere d'imporre i suoi precetti. Può anzi essere una giusta causa di Divorzio la sola frequenza nell'obbligar la moglie alla trasgressione della legge, quando dopo averlo avvertito non cessa di volerla partecipe del suo delitto. Ecco come parla S. Antonino, 3, p. t. 1, cap. 21, §. 7: « *Si enim cum periculo corporis non tenetur manere, multo minus cum periculo animae; et sicut non tenetur cum periculo infidelitatis cohabitare cum infideli, ita nec propter periculum aliorum criminum, licet ad nullum possit cogi. Et licet illud sit gravius, quam alia, tamen minimum periculum mortalis peccati praeponderat maximo periculo corporis: licet in hoc sit dissimile, quia invito aufertur vita corporis, non animae.* » Per questa prima parte non deve dunque essere condannata Amalia se ricerca il Divorzio.

Nè deve condannarsi se lo ricerca eziandio per la severità, con cui la tratta il marito, se questa severità sia tale, che continuando ad abitar seco lui corresse pericolo della vita. Così viene stabilito nel cap. *Litteras de restitutione spoliatorum*, ove Innocenzo III, dice: « *Si tanta sit viri saevities, ut mulieri trepidanti non possit sufficiens securitas provideri, non solum non debet illi restitui, sed ab eo potius amoveri.* »

Finalmente la gelosia non è un motivo giusto di Divorzio, e perciò se per questo solo motivo Amalia lo chiedesse, sarebbe condannabile.

SCARPAZZA (*Ediz. Rom.*).

C A S O 12.^o

Berta viene percossa da suo marito, perch' è troppo querula e loquace. Ella sen fugge alla casa paterna, e ricusa di ritornare al marito. Cercasi se il confessore possa assolverla?

Se il marito percuote Berta con eccesso, ha diritto di abbandonarlo, non essendo la loquacità un motivo giusto di così maltrattarla, e può quindi il confessore assolverla. Se poi la percuote leggermente per correggerla, avendo riguardo alla condizione, ed alle circostanze della persona e dello stato, ella non ha alcun diritto di separarsi, e ricusando ostinatamente di ritornare al marito, specialmente se questi si dimostri premuroso di tale ritorno, non deve il confessore assolverla fino a che non si risolva di unirsi al marito. Generalmente parlando il Divorzio dev' essere l' ultimo rimedio da usarsi per correggere quel conjugé, che non serba la fede, ch' è reo di qualche grave delitto, che reca enorme danno o pericolo nel corpo e nell' anima. Sia perciò guardingo il confessore nell' assolvere quei che ricusano di riconciliarsi, ed allora specialmente che l' altra parte è pronta a riceverli.

BENEDETTO XIV.

C A S O 13.^o

Due conjugé, dopo che vissero insieme per alcuni mesi in continui dispiaceri e frequenti risse, finalmente, per effetto di odio, si separarono tanto di talamo, quanto di abitazione. Cercasi se potevan ciò fare?

per condurre una vita più tranquilla, e provvedere più facilmente alla propria salute?

Questi conjugi sono rei di colpa mortale per l'odio che si hanno a vicenda, nè potevano senza peccato mortale separarsi l'uno dall'altro. Eccone le ragioni, 1. Perchè una tale separazione non può nè poteva farsi senza scandalo dei Fedeli, il che certamente è grave colpa secondo quel detto di G. C. *Matth. 18. 7.* « *Vae homini illi, per quem scandalum venit.* » 2. Perchè la causa del Divorzio è ingiusta, e sono tenuti a deporre l'odio, e ad amarsi scambievolmente secondo quel testo dell'Apostolo, *Ephes, 5,* « *Sicut Ecclesia subjecta est Christo, et ita mulieres viris suis in omnibus. Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam . . . Viri debent diligere uxores suas, ut corpora sua.* » 3. Perchè è molto difficile, che l'uno o l'altro, od anche tutti e due non si espongano con tale Divorzio al pericolo d'incontinenza, pericolo, che da essi è volontariamente cercato. 4. Perchè le conseguenze di questo Divorzio sono gli odii, i litigi, e non la pace e la salute dell'anima. 5. Perchè i conjugi non possono lecitamente separarsi di abitazione senza l'intervento della Chiesa.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 14.°

Due conjugi, dopo aver fatto voto di continenza perpetua, vissero per qualche tempo nella stessa abitazione, e poi l'uno di essi pensò di entrare in religione. Cercasi 1. Se il confessore debba essere facile a permettere ai conjugi questo voto? 2. Che cosa debba osservarsi affinchè possa uno dei conjugi entrare in religione?

Al 1. Per comune consenso dei Teologi il confessore difficilmente deve permettere, e molto meno dev' esortare i conjugi a fare di mutuo consenso il voto di perpetua continenza, quando non siano in età avanzata, oppure di tanta virtù, che non possa temersi alcun pericolo d'incontinenza. Se avesse il confessore dei penitenti, che fossero così inclinati e volessero far questo voto, li consigli piuttosto ad entrare o l'uno o l'altro in religione, oppure a separarsi col consenso del Vescovo anche di abitazione. Non rade volte avvenne, che l'esito di questi voti fu infelicissimo, e fu necessario il Divorzio

eziandio di abitazione, o la dispensa dal voto fatto, se questa ha potuto aver luogo.

Al 2. È lecito ad ambedue i conjugi o ad uno di essi col consenso dell'altro anche dopo consumato il matrimonio di entrare in religione e professarla, come consta dal *cap. 1. de Conv. conj.* Ma si ricercano due condizioni. 1. Se il conjuge che dà l'assenso è giovine, oppure non senza pericolo d'incontinenza, deve egli pure entrare in religione. Così insegnano comunemente i Teologi ed i Canonisti dietro il *cap. Quum sis*, che dice: « *Prohibemus ne virum vel uxorem (nisi uterque ad religionem migraverit) transire permittas. Verum si ita uxor senex est et sterilis, quod sine susipicione possit esse in seculo, dissimulare poteris, ut ea in seculo remanente, et castitate promittente, ad religionem transeat vir ejusdem.* » Si noti, che non basta pel giovine conjuge il solo ingresso in religione, ma si ricerca altresì la professione; perchè altrimenti secondo il diritto non si dice propriamente passare in religione. 2. Il conjuge, che rimane al seculo benchè vecchio, ed immune da ogni sospetto d'incontinenza, deve tuttavia far voto semplice di perpetua castità nelle mani del Vescovo ed alla presenza di testimoni. Quindi Innocenzo III nel *cap. 13*, dice: « *Profecto non est alter conjugum recipiendus ad observantiam regularem, nisi relictus perpetuam continentiam promittat.* » MONS. CALCAGNO.

C A S O 15.°

Teofrasto avendo ottenuto dal giudice la sentenza di Divorzio pei delitti commessi dalla moglie, abbracciò lo stato chiericale. Appena promosso agli ordini sacri, si scoperse, che la moglie era innocente, e quindi essa chiese ed ottenne la rescissione del Divorzio. Teofrasto richiesto dalla moglie è tenuto in coscienza ad unirsi con essa benchè sacerdote?

E' qui da sapersi se Teofrasto ha ottenuto il Divorzio per causa di adulterio, oppure per altri delitti nei quali è caduta la di lui moglie. Imperciocchè poteva essere ordinato sacerdote, se la causa del Divorzio fu l'adulterio, ma non mai se questa causa fosse stata alcun altro delitto. La ragione si è, perchè il Divorzio per motivo di forni-

cazione è perpetuo, cosicchè il conjuge innocente non è mai tenuto a richiamare il reo, e può quindi assumere uno stato incompatibile coll' uso del matrimonio, p., e., entrare in religione, ricevere gli ordini sacri, far voto di perpetua continenza; laddove quello che viene da altri delitti, è temporario, ed esime dal debito conjugale fino a che sussiste la causa del Divorzio. Ciò premesso rispondo al quesito proposto.

Teofrasto è tenuto ad unirsi colla moglie quantunque sacerdote. Così insegna S. Bonaventura in 4, d. resp. ad dub. 4, ove scrive: « *Si manifesta deceptio in latone sententiae apparet, et ipsa non vult continere, debet vir suus ei reddi.* » Osserva poi che quantunque sia obbligato sotto peccato a rendere alla moglie il debito conjugale, non può tuttavia senza peccato richiederlo, perchè ricevendo gli ordini, ha promesso per quanto poteva di mantenersi nello stato di continenza: « *Verumtamen ille non poterit petere debitum, quia, quantum in se fuit, continentiam vovit.* » Lo stesso insegna S. Tommaso in 4, d. 35, q. unic. a. 5, ad 2, ed anche S. Antonino 3, p. t. 2, c. 24, §. 6, con queste parole: « *Si post Divortii sententiam constiterit Ecclesiam fuisse deceptam per falsos testes, et hujusmodi, debet sic spoliatus restitui: taliter etiamsi . . . cepisset sacerdotium, si hoc petat, et tenetur restitutus reddere debitum, sed exigere non potest.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 16.º

Giulia, accusata dal marito di adulterio, fu dal giudice separata dal marito stesso con sentenza di Divorzio. In questo stato trovandosi, abbracciò lo stato religioso, e se' quindi voto di continenza. Cercasi 1. Se poteva entrare in religione? 2. Che debba farsi, ricercandola il marito? 3. Se debba far ritorno al marito anche allora che il giudice ingannato dai testimoni l'avesse a torto condannata?

Al 1. Consta fuor di dubbio, che il Divorzio per causa di adulterio è perpetuo per la parte innocente, e che non è tale per la parte rea, sicchè la moglie adultera non può giammai mutare stato senza il consenso del marito innocente, il quale può, quando vuole, rinunciare al diritto, che gli accorda la legge, e richiamare la moglie,

ricongiungersi con essa, ed unirsi. « *Ad illud, quod obijcitur, quod uterque potest vocere continentiam, dicendum quod falsum est; quia fornicans non potest nisi alter consentiat, et nisi post poenitentiam vellet eam recipere.* » Così S. Bonaventura in 4, d. 35, q. 5, art. unic. ad. 2, Concorda con S. Bonaventura anche Sant' Antonino, che nella 2, p. t. 1, c. 21, §. 6, scrive: « *Ipsa autem dimissa propter adulterium non potest intrare religionem, contradicente viro.* »

Al 2. Se Giulia col consenso del marito ha professato la religione, non può ritornare allo stato di moglie, se poi lo ha professato senza questo consenso, può essere dal marito richiamata, e deve ricongiungersi con lui: « *Si congressa fuerit, dice Sant'Antonino nel luogo citato, contra voluntatem viri, poterit revocari.* » Lo stesso insegna l'autore della Glossa nel cap. *Ex litteris 1*, alla parola *Redire de Divortiiis*. Ma questo consenso del marito è necessario, che sia espresso e spiegato, affinchè non possa più richiamarla? No, basta anche il tacito assenso, cosicchè sapendo il marito, che Giulia entrò in monastero, e non opponendosi, tacitamente acconsente alla professione, che fa solennemente dopo aver corso il tempo del noviziato, perchè secondo la regola 14 del diritto in 6. « *Qui tacet, consentire videtur.* » Per altro è da osservarsi, che la moglie adultera non può passare alla profession religiosa, se non dopo un biennio, poichè come dice la Glossa nel cap. *Gaudemus de conv. conjus.* alla parola *in claustris*, trascorso questo termine, se ha fatta la professione non può il marito più richiamarla: « *Mulier de adulterio condemnata, vel publice deprehensa, detruditur in monasterium ad agendam perpetuam poenitentiam, si eam emendatam vir recipere noluerit. Tamen infra biennium potest eam recipere si vult; si vero eam noluerit recipere... tunc tondeatur, et habitum monachalem cepit ibi perpetuo moratura.* Similmente abbiamo nella novella *Quacumque 114*, c. 10.

Al 3. Giulia deve ritornare al marito, e non può chiedere il debito, ma deve renderlo. Così S. Tommaso 4 dist. 35, q. un. art. 5 ad 5, e Sant'Antonino, 3. p., tit. 1, c. 21, §. 6. Riferiamo le parole dell'Angelico. « *Potest tamen continentiam vivere invito marito, nisi videatur Ecclesiam deceptam fuisse per falsos testes, sententiando de Divortio; quia in tali casu, etiamsi votum professionis emisisset, resti-*

tueretur viro, et teneretur debitum reddere, sed non liceret ei exigere. » La ragione poi è evidente, vale a dire, perchè i voti solenni sono invalidi tutte le volte che sono stati fatti con frode, o con errore, togliendo specialmente l' errore quel consenso, che si rende necessario per la loro validità. « *Quid enim tam contrarium consensui, quam error?* » Così la legge *Si per errorem ff. de jurisd. omnium judic.* Nè si dica, ch' essendo nel nostro caso invalidi i voti fatti da Giulia, deve essere ella ripristinata anche nel diritto di chiedere il debito. Imperciocchè il suo errore non versa in quello che riguarda la sua persona, ma in ciò che spetta al marito, e quindi valido è il voto di ciò che poteva disporre, ed invalido per quella parte, della quale disporre non poteva. Il sommo pontefice Celestino III interrogato, se doveva una donna ritornare al marito, la quale credendolo morto professò la vita religiosa, rispose *cap. Placet 12 de conv. conjug.* « *Licet votum ejus usquequaque non tenuerit, eatenus tamen fuit obligatorium, quatenus se poterat obligare. Promisit enim intrando in monasterium se non exacturam carnis debitum, quod erat in potestate ipsius, redire vero ad saeculum in ejus potestate non erat, sed in potestate mariti: et ideo quantum ad ipsum tenuit votum.* » Lo stesso dunque deve dirsi di Giulia.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 18.º

Cercasi: 1. Se nella monarchia Austriaca vi sia alcuna legge civile relativa ai Divorzi? 2. Se debba il cattolico contentarsi di adempiere il prescritto della legge civile senza ricorrere alla Chiesa?

Al 1. Nella monarchia Austriaca l' autorità civile vuole conoscere i Divorzi. Prescrive quindi (*Cod. Univ. Austr., §. 104 e seg.*), che i conjugii i quali vogliono separarsi manifestino al proprio parroco la loro determinazione. Vuole, che il parroco loro ricordi le solenni promesse fatte al momento dell' unione in matrimonio, ed inculchi loro seriamente le dannose conseguenze della separazione. Inefficaci riuscite queste ammonizioni per tre volte, deve allora il parroco rilasciare loro l' attestato scritto delle fatte ammonizioni, e delle risoluzioni costanti dei conjugii di volersi separare. Con questo attestato si presentano al giudice ordinario, e compariscono in persona. Per-

sistendo dinanzi a lui nel voler la separazione, viene questa separazione tosto loro accordata. Nel caso che uno di essi non acconsentisse, od avesse ragionevoli motivi d' opporsi, premesse le tre ammonizioni del parroco, e riuscite infruttuose, si presenta al giudice la domanda corredata dell' attestato del parroco e delle prove necessarie. Il giudice è obbligato ad esaminare le cose *ex officio* e a deciderle. Si avverta che potrebbe una delle parti non voler comparire dal parroco, ed allora il parroco rilascia attestato coll' annotazione di averla inutilmente per tre volte chiamata.

Ma per quali motivi viene dal giudice laico dichiarato il Divorzio? Riferirò il §. 109 del Cod. Univ. Aust. in cui sono spiegati. « Se » la parte convenuta sia stata giudicata rea di adulterio o di qualche » delitto; se essa abbia abbandonato maliziosamente il conjuge que- » relante, o siasi data a vivere disordinatamente in guisa, che una » parte considerabile del patrimonio del conjuge querelante, o i buo- » ni costumi della famiglia siano posti in pericolo; per insidie peri- » colose tese alla vita o alla salute; per gravi maltrattamenti, o per » ripetute afflizioni d'animo, a seconda dei diversi rapporti delle per- » sone molto sensibili; per costanti difetti corporali congiunti a pe- » ricolo di contagione. »

Finalmente è prescritto nel §. 110, che se i conjugi separati vogliono riunirsi, debbono notificare al giudice la loro riunione.

Al 2. È vero, che i Divorzj possono farsi anche senza l' assenso della Chiesa, ma è vero altresì, che questo assenso si ricerca, quando la separazione non è solamente di talamo, ma altresì di domicilio. Siccome in faccia alla Chiesa furono uniti gli sposi, così coll' assenso della Chiesa devono separarsi. Obbedendo alle leggi civili non adempiono se non quello, cui sono tenuti nella qualità di cittadini, ma non quello, cui sono obbligati come figli della Chiesa. Le leggi civili non isciogliono, nè possono sciorre le leggi ecclesiastiche. Quindi in faccia alla Chiesa non dovranno dirsi giammai separati legittimamente quei conjugi, i quali hanno ottenuto il Divorzio dal giudice laico. Ecco, come parla il sapientissimo pontefice Benedetto XIV, nella sua opera *de Syn. dioec., lib. 9, cap. 9, num. 4.* « *Aliae sunt causae excitatae... super jure instituendi Divortium quoad torum et cohabitationem, et istae* »
J. ol. VIII.

pariter ob illum respectum, quem habent ad matrimonii Sacramentum ad solum judicem ecclesiasticum deferuntur: quod deducitur ex cap. 10; ex litteris de sponsalibus, et ex cap. Porro, de Divortiiis. Dal che stabilisce il Devoti, lib. 2, tit. 2, sess. 11, §. 155: « Quaecumque autem fuerit causa, non proprio arbitrio, sed re primum diligenter cognita, et ecclesiastici judicis sententia conjuges separantur. » Lo stesso insegna pure il Van-Espen, part. 2, tit. 15, cap. 2, num. 19, dicendo: « Damnantur qui uxores suas dimittunt, antequam apud episcopos provinciales dissidii causas dixerint, et priusquam in judicio damnentur.

MONS. CALCAGNO.

D I V O Z I O N E



Per dire che cosa sia la Divozione mi servirò della dottrina di San Tommaso, espressa nella 2, 2, *quaest.* 82. Nell' articolo primo fa egli la definizione della Divozione. La Divozione, scrive egli, è detta a *devocendo*, e perciò divoti si chiamano quei che, in certa guisa, dedicano ed obbligano a Dio se stessi, sicchè affatto si sottopongono al di lui servizio. E' dunque la Divozione una certa volontà di operar prontamente tutto ciò che riguarda il servizio di Dio: « *Voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum.* » Quindi appartenendo alla virtù di religione tuttociò che si riferisce al divin culto, saggiamente riferisce l'Angelico nell' articolo secondo, che la Divozione è un atto di religione. Non è però, che qualsivoglia atto interno di religione debba dirsi Divozione, ma quell' atto bensì, che ad ogni culto divino generalmente si estende, sebbene in più largo senso si dica atto di religione o atto di Divozione qualsivoglia affetto tendente a speciali atti di culto e di ossequio. Colla Divozione l' uomo dedica tutto se stesso a Dio, il che non fa con qualunque particolare atto di religione.

La Divozione procede da due cause, l' una ch' è fuori di noi, l' altra ch' è in noi. La causa ch' è fuori di noi è Dio, la di lui eccellenza, e i di lui benefizii. Questa considerazione di Dio è quella

che richiama il nostro spirito a dedicarsi totalmente al di lui servizio. La causa poi, ch' è in noi, è la nostra miseria, la quale ben considerata ci spinge a rivolgersi a Dio per avere da lui ogni bene. Se la meditazione è quella che ci comunica l' intelligenza, e se dalla intelligenza nasce in noi la volontà determinata di possedere ciò che troviam per noi vantaggioso; dobbiam dire che la meditazione è causa principale della Divozione, in quanto che c' innamora di Dio e ci fa conoscere i nostri bisogni. Inoltre se non possiamo darci a Dio senza di Dio, secondo quel detto di Gesù Cristo: « *Nemo venit ad me nisi Pater traxerit eum;* » si deve conchiudere, che Iddio è causa prima della Divozione. Dunque la Divozione riconosce per causa principale la grazia di Dio eccitante e cooperante: indi la meditazione, colla quale c' innamoriamo del bene vero e conosciamo i nostri bisogni; finalmente la bontà ed i benefizii di Dio, che si vendicano il nostro amore, ed insieme la nostra miseria, che ci spinge trovar in lui la nostra felicità.

Gli effetti della Divozione sono la spirituale allegrezza e la tristezza. L' allegrezza in noi nasce dal piacere che sperimenta il nostro spirito nel servizio di Dio: « *Memor fui Dei et delectatus sum.* » Ps. 76, 4; e la tristezza in noi procede dal desiderio veemente di goderlo: « *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum ... Fuerunt mihi lacrymae meae panes, etc.* » Ps. 41, 3. Tristezza pure in noi partorisce la conoscenza della nostra miseria, ed allegrezza la speranza di essere da Dio soccorsi.

D O L O



Dolo appellasi qualunque astuzia, fallacia o macchinazione da alcuno praticata per confondere, ingannare e deludere l'altro. Legge 1, 2. *Dolum de Dolo malo cap.* Ulpian.

D O L O R E



In quanto alla Teoria Ved. CONFESSIONE.

C A S O 1.°

Un confessore, dopo aver ascoltata la confessione di certo penitente, lo interroga se abbia fatto l'atto di Dolore, e come lo abbia fatto. Questi risponde: L'ho fatto; padre sì, e l'ho fatto in questa maniera: « Mio Dio, vi amo sopra tutte le cose, perchè siete un sommo » bene, una bontà infinita; perdonatemi li miei peccati. » Cercasi, se con tale Dolore possa egli assolvere il suo penitente.

Rispondo che no. La ragion è, perchè il Dolore, che ricercasi alla validità del Sacramento della Penitenza, essendo, come definisce il Concilio di Trento, *sess. 14, cap. 3, can. 4*, una parte materiale del medesimo, deve essere espresso e formale; nel che convengono tutti i Teologi; ma tale non è nel caso nostro, dunque il confessore non può dare l'assoluzione a tal penitente, che altro Dolore non ha. Nè si dica, che rendasi formale ed espresso il suo Dolore in virtù di quelle parole « perdonatemi i miei peccati » poichè siffatte parole nel senso loro rigoroso, ovvio, e vero altro non significano ned importano, se non una preghiera con cui s'impetra il perdono dei proprii peccati, e non mai una formale ed espressa detestazione dei medesimi. Dunque deve il confessore prima di assolverlo procurare, che faccia un atto di Dolore formale ed espresso, eccitandolo ed aiutandolo a detestare i suoi peccati, perchè sono offese di un Dio sommo ed infinita bontà, che gli ama sopra tutte le cose.

BENEDETTO XIV.

C A S O 2.°

S'accorge un confessore che il suo penitente non ha che una servile attrizione. Cercasi se operi prudentemente assolvendolo con siffatto Dolore.

Rispondo che no: poichè sebbene prima del Tridentino Concilio tutti i Teologi abbiano comunemente insegnato, che per ottenere la grazia di Dio nel Sacramento della Penitenza basta una contrizione imperfetta, che chiamavano attrizione, pure col nome di attrizione non intesero mai altro Dolore se non quello eccitato dalla carità, ossia affatto separato da qualunque altro tenue, debole ed iniziale amore di Dio.

Da ciò adunque si raccoglie, che nella incertezza, secondo tutti i Teologi, che un tal Dolore sia sufficiente disposizione alla giustificazione nel Sacramento, opererebbe affatto imprudentemente quel confessore, che dasse l'assoluzione al nostro penitente, che al Sacramento si è accostato colla sola formidolosa attrizione, anzi peccerebbe gravemente per due ragioni. 1. Perchè secondo quel certo assioma di Sant'Agostino nel *lib. 1 de Baptismo, cap. 3*: « *Graviter peccat qui in rebus ad salutem animae pertinentibus vel eo solo quod certis incerta praeponat.* » 2. Perchè sendo cosa incerta e dubbiosa che la formidolosa attrizione sia materia idonea e sufficiente al Sacramento della Penitenza, esporrebbe il Sacramento a pericolo di nullità.

BENEDETTO XIV.

DOMICILIO. *Ved.* IMPEDIMENTO DI CLANDESTINITÀ ed ORDINI.

DOMINIO

Sua natura, indole e divisione.

Il Dominio è, in certa maniera, il fondamento e la radice della giustizia, o piuttosto una condizione necessariamente prerequisites dal canto della persona, alla quale alcuna cosa attribuisce. Quindi vuole il retto ordine, che si tratti dal Dominio. Ma siccome non è possibile lo spiegare la natura e l'indole del Dominio senza dire alcuna cosa del diritto, atteso che il Dominio consiste appunto nel diritto, ossia facoltà, e podestà ad avere, tenere, permutare, conservare alcuna cosa, ed a cui necessariamente nell'altro corrisponde e si riferisce il debito di giustizia; così daremo prima un po' di nozione del diritto. Ed innanzi a tutto deve osservarsi, che sebbene il Dominio consista in un diritto o facoltà questo diritto però o facoltà non è una cosa stessa col Dominio, né ha con esso a confondersi; perciocchè il diritto ha un' amplitudine assai maggiore del Dominio, cosicché ogni Dominio è un certo diritto, ma non ogni diritto è un Dominio. Ne abbiám l'esempio nel

fittajuolo, il quale ha bensì diritto di servirsi della casa, cui ha preso in affitto, ma non ne ha il Dominio.

Cos' è adunque il diritto? « Il diritto è una podestà o facoltà legittima ad una cosa, ad una funzione, e quasi funzione, a cui chi contravviene reca ingiuria all' avente tal facoltà. » Vien detto primamente una *podestà* o *facoltà*, per cui taluno si dice potere alcuna cosa. *Legittima*, cioè non violenta, quale si è quella, di cui fan uso i ladroni per rubare ed ispogliare i viaggiatori: e nemmeno naturale, quale si è quella, che può convenire anche alle belve per procacciarsi il vitto; ma podestà tale, che convenga ai soli esseri dotati di ragione, e questa non qualunque, ma legittima, cioè dalle leggi concessa. Questa facoltà legittima è di più specie, secondo la varietà delle leggi, dalle quali viene questo diritto o podestà conferita. Quindi altra è facoltà naturale, altra positiva, la quale è poi o divina o umana. A sostentare la vita col mangiare e bere, a contrarre il matrimonio, a ripulsare la forza colla forza ognuno ha diritto, ossia facoltà naturale: al ricevimento dei Sacramenti abbiám diritto dalla legge positiva divina: alla successione nell'eredità, a prescrivere certe cose dopo un dato tempo, ed altre più cose di simil fatta per solo diritto umano siam resi capaci.

Si soggiungue *ad una cosa*, cioè o da ottenersi, se vantaggiosa e giovevole, o da impedirsi, se nociva. *Ad una funzione, o quasi funzione*. Per nome di funzione ciò comprendesi, che all' uso libero appartiene dei membri e cose proprie; e la quasi funzione indica il possesso naturale o civile, per cui si ritiene il Dominio, lo stato, la condizione, in chicchessia esiste e si ritrova.

Per ultimo si dice: *a cui chi contravviene reca ingiuria all' avente tal facoltà*. Perchè, a vero dire, altro non è la ingiuria che la violazione dell' altrui diritto. Questa violazione però è un' ingiuria soltanto alloraquando avviene senza causa legittima: perocchè non fa punto d'ingiuria chi nega la spada al padrone, che la domanda per farne uso a danno suo o altrui; nè il principe qualora vieta sotto certe pene ai cittadini l' uso di tali vesti o le spese smoderate; poichè ciò fa con ogni ragione e saltevolmente, e perchè così richiede il retto ordine e il bene comune.

Questo diritto preso genericamente per una podestà o facoltà viene dai Teologi diviso in *diritto nella cosa* ed in *diritto alla cosa*. Questo secondo è il diritto, che ha taluno, che la cosa divenga sua. Di tal fatta si è il diritto di colui, a cui è stata alcuna cosa promessa o venduta, ma non per anco consegnata, e questo diritto dà azione non già nella cosa stessa o promessa o venduta, ma bensì nella persona, che ha promesso o venduto; e perciò appellasi anche diritto personale. Cajo ti ha venduto il suo vino, e poscia lo ha venduto ed anche consegnato a Tizio, tu non hai azione contro di Tizio per farti da esso lui restituire il vino, ma hai azione contro la persona del venditore, il quale ti ha defraudato di una cosa, a cui avevi diritto. Tenuto pertanto sarà il venditore o a darti il vino col mezzo di qualche accomodamento col secondo compratore, o almeno a dare a te un congruo compenso per l'ingiuria a te recata. Il diritto nella cosa si è quello che ha taluno in una cosa già sua ed ottenuta; e questo diritto dicesi reale, perchè dà azione contro la cosa stessa, cosicchè ovunque passi, può ripetersi da chi ha su di essa siffatto diritto; e senza ingiuria non può negarsi. Appartiene al primo il diritto che si acquista per l'elezione, la postulazione e presentazione al beneficio. E' del secondo genere il dominio d'una cosa, l'usufrutto, ec.

Da ciò è chiaro che il diritto preso per una podestà ha maggiore ampiezza del dominio, e che questo contiensi sotto di lui come una specie, poichè non solo non è dominio il diritto *ad rem*, com'è manifesto dal testè detto, ma pur anche molti altri diritti reali trovansi senza dominio, com'è p. e., il diritto nel pegno ed ipoteca, il diritto ancora dell'usuario alla casa da se per un dato tempo presa ad affitto, e finalmente quasi tutti i diritti, che sono per modo di podestà passiva, com'è il diritto dei figliuoli d'essere alimentati dai parenti, quello della moglie, che le sieno dal marito, somministrate le cose necessarie, il diritto dei cristiani di ricevere i Sacramenti e d'essere istruiti dai lor pastori. Premesse tali cose quanto al diritto, possiamo a dire del Dominio.

Talvolta la parola Dominio prendesi pel diritto di governare i sudditi, ed in tal caso è lo stesso che la giurisdizione. Ma di tal fatta di Dominio qui non parliamo. Trattasi soltanto del Dominio di pro-

prietà. Per togliere di mezzo ogni equivoco e confusione prima di darne la definizione lo divideremo in Dominio pieno e perfetto, ed in dominio non pieno, imperfetto; divisione approvata dal consenso universale, tanto più che nè i Giuristi nè i Teologi non hanno mai ritrovato una definizione che l'uno insieme e l'altro comprendesse. Adunque il Dominio pieno e perfetto viene dai Teologi definito « un » diritto nella cosa, che si estende ad ogni di lei uso, e disposizione » non vietata dalla legge. » Si dice primamente un diritto nella cosa, *diritto in re*; il che tiene il luogo di genere, perchè, come già abbiám notato più ampio è il *diritto in re* che il Dominio, cosicchè ogni Dominio è diritto *in re*, ma non ogni diritto *in re* è dominio, come è chiaro nell' ipoteca, nel pegno, ecc., ove c'è benissimo il diritto *in re*, ma non già il Dominio. Si soggiugne, che questo diritto « si estende ad » ogni uso e disposizione della cosa, » con che si dichiara la differenza del Dominio pieno e perfetto dall' imperfetto e non pieno: perocchè è proprio del Dominio perfetto dare la facoltà al padrone di una cosa di servirsene a suo arbitrio o tenendola, o donandola, o vendendola, o distraendola, ecc., il che non conviene ai dominii imperfetti e non pieni. L'ultime parole « dalla legge non vietata, » importano limitazione nell'esercizio di tale facoltà; poichè talvolta le leggi vietano di ridurre all'atto tale facoltà, sospendendo così non già il diritto *in re*, ma soltanto alcun atto o esercizio di esso: così il pupillo per divieto delle leggi non può fino ad un certo tempo trasferire in altri la roba sua, sebbene sia vero padrone dei suoi beni.

Il Dominio non pieno si è quello, che non contiene nè conferisce una piena podestà su d'una cosa, vale a dire o soltanto la di lei proprietà, o solamente l'uso; o l'usufrutto. E quindi il Dominio non pieno si divide in Dominio diretto, e in Dominio utile. E diretto, quando taluno ha la sola proprietà della cosa, e per tal fatta di Dominio chi lo ha appellasi proprietario; e tale appunto è il Dominio, che ha un figliuol di famiglia, dei beni, che diconsi avventizii, ed il padrone d'un podere, che ha dato in enfiteusi. Per lo contrario il Dominio utile si è quello, che non conferisce se non l'uso ed il comodo della cosa, e non già la sostanza della cosa stessa. Di tal fatta è il Dominio, cui godono il feudatario, l'enfiteuta, e l'usufruttuario.

Il Dominio utile appellasi con nome suo proprio *usufrutto*. Questo usufrutto viene da Giustiniano, *tit. de usufructu*, e *tit. de rerum divisione*, definito « un diritto di servirsi e di godere delle cose altrui, » salva la lor sostanza. » Si chiama *diritto*, per cui conviene col Dominio genericamente, e per cui distinguesi dal semplice uso d'una cosa consuntibile con un unico atto, cui i Giuristi appellano *uso di fatto*, di cui diremo più innanzi. S'aggiugne *di servirsi*, colla qual parola si assegna la differenza dell'usufrutto dal diritto, che hanno il creditore nel pegno o ipoteca, e il depositario nel deposito, i quali non possono servirsi di tali cose contro la volontà del padrone: e se se ne servono, tenuti sono a pagarne il valore. *Il godere di tali cose*, che viene in seguito, dimostra la differenza dell'usufrutto dal nudo diritto di servirsi di una cosa, il quale non si estende a percepirne e goderne i frutti; laddove chi ha l'usufrutto di una cosa, non solo può farne uso, ma anche godere dei frutti della cosa, di cui è usufruttuario, e disporne a suo piacimento. Questi frutti nella greggia sono la lana, il latte ed i parti; nel campo il fieno, le biade, le piante, ecc., nei boschi i salici, e tutti gli alberi da tagliare, ma non già fruttiferi, che non vengono annoverati fra i frutti dei boschi, che conseguentemente non è lecito all'usufruttuario lo tagliare, lo schiantare, il distruggere. Quindi è, che quelle cose che consumansi coll'uso, come il vino, l'olio, il frumento, il danaro, ecc., non posson essere materia di usufrutto. Quando tali cose concedonsi ad un altro, in esso lui si trasferisce necessariamente il Dominio, e chi le riceve ad altro non può obbligarsi salvochè a dare cauzione dell'impegno che si prende, di restituirne dopo un prefisso tempo il valore.

Specie di Dominio utile sono l'enfiteusi ed il feudo, i quali spettano all'usufrutto in qualche parte, e da esso distinguonsi in altra. Comunicano coll'usufrutto, perchè escludono il Dominio di proprietà; differiscono poi, perchè hanno le loro particolari leggi. L'enfiteusi « è un diritto di godere d'una cosa immobile col debito di pagare al padrone una pensione. » Quegli a cui la cosa viene data in enfiteusi, chiamasi *enfiteuta*; e quegli, che la dà, *proprietario*; la cosa poi data, *enfiteutica*. Si dà la cosa talvolta in perpetuo, talvolta in vita di taluno, oppur anche per un tempo determinato, che però non deve

essere più breve d' un decennio ; perchè se non arriva ad un decennio, trasferito non s' intende il Dominio utile : e quindi non è un' enfiteusi, ma una mera locazione ; della quale ne parleremo di proposito a suo luogo.

Anche il feudo viene noverato fra i Dominii utili, e si definisce « un diritto di far uso e di godere d' una cosa altrui immobile, o che si ha per immobile, per la fedeltà e servizio personale. » Conviene il feudo coll' usufrutto in quanto importa il diritto di far uso e godere la cosa altrui ; e si distingue dall' enfiteusi, perchè in questa s' impone per pagamento una pensione reale ; mentre nel feudo al proprietario è dovuta la sola fedeltà e l' ossequio, oppure il servizio personale : e se a ciò si aggiunge la pensione, il feudo diviene impuro, e degenera in enfiteusi. Anche di questo parleremo a suo luogo.

Finalmente viene annoverata fra i Dominii utili anche la superficie, la quale è un diritto, per cui taluno possiede la superficie d' un suolo nel fondo altrui, come avviene nelle fiere e mercati, nei quali suol concedersi ad alcuni la superficie del suolo per la costruzione di baracche, di botteghe, di casette, ove in tempo di fiera tengonsi e vendonsi le merci, ed i mercanti si difendono dalle ingiurie delle stagioni. Chi ha questo diritto, appellasi superficiario, ed ha il Dominio utile della casa o bottega posta nella superficie, la cui proprietà sta presso il padrone del luogo. Può questo diritto concedersi in perpetuo, e può accordarsi per un tempo determinato. Se la superficie o il diritto di costruire tali cose su di essa viene concesso in perpetuo, col pagarne tutto il prezzo in una volta, il contratto sarà di vendita. Se si concede per minor tempo d' un decennio o paghisi il prezzo tutto in una volta, o un tanto all' anno, al mese, al giorno, sarà un' affittanza o locazione ; se per un intero decennio o più, oppur anche in perpetuo, ma con obbligo di pagare un' annua pensione, si accosta all' enfiteusi, e debbonsi osservare le leggi per l' enfiteusi dal diritto prescritte.

Restaci a dire di quei diritti, che non giungono nè al Dominio diretto, nè al dominio utile, e che anzi posson essere senza verun Dominio. Di tal fatta sono l' uso, l' abitazione, la servitù, ed il possesso. Ne diremo con brevità. La parola di uso può significar due

cose, cioè o l'atto di servirsi di qualche cosa, come il cavalcare è l'uso del cavallo, l'abitazione è l'uso della casa, lo scaldarsi è l'uso del fuoco; o il diritto di far uso di una cosa per tal modo, cioè di cavalcare, di abitare, ecc., il che significa la facoltà di fare uso di tali cose anche senza verun atto. Il primo dicesi uso di fatto, il secondo uso di diritto, che vien definito « un diritto di far uso di cosa altrui, » salva la di lei sostanza. » Queste ultime parole escludono il diritto a quell'uso della cosa, per cui la cosa stessa si consuma, o si aliena. Si distingue dall'usufrutto per questo solo che l'usufrutto seco non porta il diritto di godere dei frutti e disporne ad arbitrio. Quindi per diritto Romano e quasi comune, all'usuario si concede soltanto che, p. e., da un fondo altrui, di cui ha l'uso, possa servirsi di quelle cose unicamente, di cui abbisogna per uso suo cotidiano, come pomi, erbe, frutta, fieno, legna, ecc., ed in esso starsene e passeggiare in guisa, che non rechi molestia al padrone del fondo, e non impedisca quei che ivi esercitano opere rustiche; ma gli è vietato il vendere o donar nulla, ed il concedere a chicchessia il diritto di far uso di tali cose; le quali cose tutte per altro sono permesse all'usufruttuario, eccettuata soltanto l'alienazione dell'usufrutto. Chi poi ha l'uso di una casa, può egli solo in essa abitare colla moglie, figliuoli, servi, ed ancelle; e la moglie pure usuaria d'una casa può abitarvi colla famiglia del marito e ricevere anche gli ospiti, ma parcamente, come si raccoglie dalle Istituzioni di Giustiniano, *lib. 2, tit. 5, ff. statuat.* Non potrà mai trasferire in altra persona il suo diritto nè in tutto nè in parte concedendole la casa ad abitare. Così pure chi ha ottenuto l'uso del servo, del cavallo, del giumento, potrà egli solo servirsene, e non mai ad altri accordarlo. E se taluno ha impetrato l'uso delle pecore o d'altri animali per lo fine d'ingrassare i campi, non potrà questi prevalersi nè del latte, nè della lana, nè dei parti; e potrà soltanto far uso dei loro escrementi per ingrassare i proprii campi, e non già gli altrui. Così viene stabilito nel luogo citato della Istituzione.

Sotto il nome di abitazione per le romane leggi viene significato un certo diritto, che, come si legge nelle Istituzioni di Giustiniano, *lib. 2, tit. de usu et habit.*, è una cosa di mezzo fra l'uso e l'usufrutto: è un diritto, che si distingue dal semplice uso, perchè l'usuario,

p. e., di una casa non può affittarla, laddove quegli, a cui è concessa l'abitazione, può affittarla, e conseguire per sè stesso il prezzo dell'affittanza. Si distingue poi anche dall'uso frutto, perchè questo può cessare in più maniere, mentre l'abitazione termina solamente colla morte dell'abitante. Se però l'abitazione è stata concessa solamente quanto ad una parte della casa, chi la gode, non può dilatarsi ad altre parti, quantunque la parte accordata non basti per la famiglia: perchè il diritto non ha ad estendersi oltre la volontà del concedente.

La servitù significa soggezione ed obbligazione esistente in cosa altrui, onde servir debba in certo modo alla persona, a cui per diritto di servitù è obbligata, cosicchè in utilità e comodo d'essa persona nella cosa obbligata debba questo o quello farsi o non farsi: alla quale servitù si suppone corrispondere nell'altro il diritto di fare o impedire questo, o quello farsi o non farsi: alla quale servitù si suppone corrispondere nell'altro il diritto di fare o impedire questo o quello, salva sempre la sostanza della cosa. Il diritto di servitù non è mai relativamente a cosa propria, ma all'altrui. È di tre sorte, cioè reale, personale e mista. La servitù personale si è quella che è dovuta da persona a persona. Se tu hai concesso a mio uso il tuo servo o a un dato tempo o in vita; quest'è servitù personale. In certi luoghi i giurisdicenti hanno annesso alla loro dignità eziandio il diritto di servitù, in quanto i loro sudditi tenuti sono prestar loro certi servigii o gratuitamente o con picciola mercede. La reale si è quella che è dovuta alla persona per cagione della cosa. Eccone l'esempio. Se al mio campo è annesso il diritto che il mio carro, il mio giumento possa passare pel campo tuo per condurlo nel mio, il campo tuo è aggravato dalla servitù rispetto al mio, la quale passa insieme col diritto, che indi ne nasce, a qualsivoglia possessore di tali campi. La mista finalmente quell'è che è dovuta da una cosa immediatamente a qualche persona; la qual servitù perciò si estingue colla morte della persona, a cui è dovuta. Nella servitù reale il passaggio, p. e., pel campo di Paolo è dovuto a Pietro non per ragione della persona di Pietro, ma del campo posseduto da Pietro, che ha annesso questo genere di servitù. Ma se tal passaggio viene concesso da Paolo a

Pietro sua vita durante o gratuitamente o per prezzo, la servitù è mista, e non reale; e si estingue colla morte di Pietro, cosicchè il diritto del passaggio non passa col campo agli eredi. Molte cose sono soggette a varie specie di servitù presso i Giuristi, come i stillicidii, gli acquidotti, ecc., da vedersi da un Teologo presso i medesimi nelle occorrenze.

Finalmente il possesso è il diritto di tenere una cosa come sua e di difendersi contro chi la pretendesse o coi mezzi dalle leggi stabiliti, oppur anche *vim vi repellendo*, cioè uso facendo della forza contro la forza altrui. Tre condizioni al possesso ricercano i Giuristi. La prima si è, che la cosa si prenda in qualche maniera corporalmente; come colle mani, coi piedi, cogli occhi, o in altro simile modo, o in se, o in altra cosa, in cui s' intenda contenuta; come col ricevimento della chiave si prende il possesso della casa o dello scrigno. La seconda poi, che ciò facciasi con animo di prenderne il possesso; e per difetto di tal condizione il depositario non si dice possessor del deposito, perchè non lo riceve con animo di acquistarlo e possederlo; e nemmeno il tutore può dirsi possessore dei beni del pupillo, perchè non gli ha ricevuti con animo di possederli, nè gli amministra come suoi. La terza finalmente, che al possesso di tali beni non si opponga la disposizione delle leggi, e quindi è, che l' occupazione di cosa sacra fatta da un laico non può mai partorire un legittimo possesso, perchè ciò è espressamente vietato dalla legge *Qui universas*. I vantaggi poi, che dalle leggi vengono conceduti ai possessori massimamente di buona fede, sono: 1. che tal possesso partorisca la prescrizione; 2. che nel dubbio del Dominio della cosa sempre migliore venga considerata la condizione del possidente; 3. che nel giudicare del Dominio e proprietà fondi presunzione a favore del possidente, cosicchè all' invasore spetti l' addur le prove contro del possessore.

Del soggetto del Dominio.

Soggetto del Dominio appellasi ed è quello, a cui compete aver Dominio. Ed è certo in primo luogo, che a Dio Ottimo Massimo compete un totale, assoluto, e perfettissimo Dominio delle cose tutte del-

l'universo, e ciò per titolo di creazione e di conservazione. Dichiarò egregiamente questo Dominio dell' Ente Supremo il reale Salmista con quelle parole: « *Domini est terra, et plenitudo ejus.* » Quindi ne viene quella suprema podestà di Dio, per cui dispone di tutto a suo beneplacito. Certo è pure che il Dominio non può convenire se non se alla creatura intellettuale; perciocchè a questa sola può competere il disporre ad arbitrio di certe cose. Gli Angeli nondimeno o buoni o cattivi non hanno verun Dominio delle cose temporali; poichè nè sono state create per utilità loro nè hanno di esse quegli spiriti celesti verun bisogno.

L' uomo adunque, ed il solo uomo fra le creature intellettuali è capace di Dominio. Ma qual uomo? il solo giusto e fedele, oppure anche l' uomo che giace nella infedeltà o trovasi in peccato? Negerono all' uomo esistente in tale stato il Dominio Vicleffo e Giovanni Hus. Ma questo loro errore concepito colle seguenti parole: « *Nullus est Dominus civilis, nullus Praelatus, nullus Episcopus, dum est in peccato mortali,* » è stato condannato dal Concilio di Costanza nella *sess. 8.* Erano peccatori ed empj e Faraone, e Nabucco, e Saule dopo essere stato da Dio riprovato, eppure avevano un vero Dominio nel loro impero. E la ragione di ciò manifesta si è, perchè il fondamento del Dominio non è già la grazia o la fede, ma bensì i giusti titoli, l' umane leggi e convenzioni, che comuni sono ai buoni ed ai cattivi, ai fedeli ed agl' infedeli. Quindi Sant'Agostino dice egregiamente nel *lib. 5 de Civit. Dei, cap. 21.* « *Deus dat felicitatem in regno coelorum solis pius; regnum vero terrenum est pius et impius, sicut ei placet, cui nihil injuste placet.* »

Sono di Dominio capaci anche i fanciulli ed i perpetui mentecatti. S. Paolo riconosce diffatti scrivendo ai *Gal. 4, v. 4,* il Dominio in un figliuolo privo dell' uso di ragione, dicendo: « *Quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo.* » La ragione è perchè al Dominio basta la volontà capace di far uso della cosa propria, la quale punto non manca nelle persone che hanno soltanto impedito l' uso di ragione; e se dar non possono il consenso, che al Dominio sembra necessario, supplicano a ciò i tutori ed i curatori della Repubblica loro assegnati. Dispongono i tutori della roba dei pupilli, non già a

proprio nome, ma bensì a nome dei medesimi lor pupilli; il che certamente è un segno evidente del Dominio dei pupilli. Quindi è che chi usurpa la roba dei fanciulli e dei mentecatti fa loro ingiuria, viola la giustizia, ed è tenuto alla restituzione. E quindi è altresì, che nel diritto civile e canonico vengono dichiarati padroni dei loro beni non solo gl' infanti, ma pur anco le persone perpetuamente prive dell' uso di ragione, i quali sebbene sieno considerati incapaci di acquistare alcuna cosa col mezzo di contratti onerosi, possono però acquistar Dominio delle cose per via di contratti gratuiti, come per eredità, dono o legato.

I servi propriamente detti, cui i latini appellano *mancipia*, e noi *schiavi*, sono que' che presi in guerra e destinati alla morte per grazia de' vincitori erano conservati in vita; e que' pure che in qualsivoglia altra maniera per ischiavi comprati o acquistati vengono considerati come cose proprie de' lor padroni. E' presso de' cristiani, e certamente in questi nostri paesi del tutto abolita questa servitù: e quindi ne diremo poche cose. Gli schiavi assolutamente son privi di Dominio; ed è celebre quel proverbio, *ciocchè il servo acquista, lo acquista al padrone*. Ed, a dir vero, essendo le lor persone come una possessione del padrone, già ne viene, che l'opre loro, che sono come i frutti di tal possessione, passino onninamente sotto il Dominio del padrone. Non sono nondimeno affatto incapaci di Dominio. Ciocchè al servo il padrone ha liberalmente ed irrevocabilmente donato, e ciocchè a lui ha dato per risarcimento d'un' ingiuria recatagli, in tutto rigore è proprio del servo. Ciò pure, che da altri al servo viene donato o lasciato in testamento a condizione che non passi mai in poter del padrone, è del servo e sotto il di lui vero ed assoluto Dominio. Quindi col danaro o altri beni del servo posseduti con questi titoli può egli e redimersi, e acquistarsi altri beni, i quali debbon considerarsi come posti totalmente fuori del Dominio del padrone, di cui è servo. Cose tutte son queste e conformi all' equità naturale e stabilite dalle leggi civili. Alla vita poi dei servi non si estende il Dominio dei padroni; onde non possono dar loro la morte per qualunque delitto: e non possono nemmeno privarli dei loro membri. Neppure si estende la loro podestà ad esigere da loro cose

turpi e disoneste. Finalmente per diritto canonico è illecito ai padroni l'impedire o vietare ai loro servi il contrarre matrimonio, e la Chiesa protegge e difende i matrimoni de' servi contratti contro la volontà de' padroni.

I figliuoli anche sottoposti alla patria podestà han Dominio su certi beni talvolta pieno e tal volta non pieno. Relativamente ad essi due generi di beni hanno a distinguersi principalmente, cioè castrensi, e quasi castrensi. I beni castrensi sono quelli che il figliuolo acquista nella milizia o per occasione della milizia, ossia marittima ossia terrestre, come sono gli stipendii, le prede fatte sovra i nemici, i donativi dei generali, o degli ufficiali e soldati suoi compagni; anzi che il danaro ed altre cose loro date dai parenti e propinqui in riguardo alla milizia; come pure ciocchè i figliuoli ottengono servendo nella corte del principe, o nella custodia dei castelli o delle fortezze anche in tempo di pace; e tutte quelle cose pure che loro provengono da tali beni, o in ragion di frutti o di contratti. Di tutti questi beni i figliuoli anche soggetti alla patria podestà hanno Dominio non solo diretto, ma anche utile, e quindi pieno; purchè però giunti sieno alla pubertà, mentre innanzi tal tempo hanno bensì il Dominio diretto e l'usufrutto, ma essendo la loro amministrazione affidata o ai tutori o ai parenti, senza il loro consenso n'è vietata ai figliuoli l'alienazione.

Diconsi poi quasi castrensi que' beni che godono de' castrensi il privilegio; e si acquistano a cagione della professione d'arti liberali e di uffizii pubblici non meccanici, come di giudice, di notajo, di medico, di avvocato, di consigliere, di pretore: ai quali si aggiungono le cose che ai figliuoli vengono donate dagl'imperadori, e dai re, dalle regine, e dai principi sovrani. In questa classe vengono altresì annoverati que' beni, che conseguiscono i chierici pe' beneficii ed uffizii di Chiesa. Hanno i figliuoli di tali doni e dominio, e usufrutto, come de' castrensi si è detto.

Può anche l'uomo per diritto delle genti e civile acquistare lecitamente il Dominio su di un altro uomo. L'uomo è assoluto padrone della sua libertà e condizione. E perchè dunque non potrà cangiarla, venderla, e darsi sotto la podestà d'altr'uomo? E se quegli

può vendere ad altr' uomo la sua libertà, perchè non potrà questi acquistare da esso lui a giusto titolo ciocchè quegli gli può vendere. Massimamente se ciò facciasi per un ben maggiore, come sarebbe o per conservare la vita, o per esercitare un atto eccellente di carità verso il prossimo, come ha fatto san Paolino di Nola ed altri santi? il che ci si renderà anche più manifesto, se osserveremo con S. Agostino nel luogo già citato, essere cioè stata la servitù originalmente introdotta a vantaggio degli uomini presi in guerra, vale a dire, di quei che *jure belli* potevano giustamente esser messi a morte; onde con pena più mite rimanessero addetti alla servitù del vincitore; cosicchè debban dirsi servi piuttosto *a servando* che non *a serviendo*. E questo appunto si è il primo titolo del Dominio di un uomo sovra un altro uomo, cioè *jure belli justi*. Il secondo è la nascita; poichè chi nasce da una schiava è schiavo, come stabiliscono le leggi. Il terzo, per giusta condanna; perchè i giudici possono condannare alla servitù i rei. Ed il quarto, finalmente, la vendita; perchè come s'è detto, può l'uomo, padrone di sua libertà, vender se stesso, e divenirne padrone il compratore. L'uomo poi divenuto schiavo per compra o per altro titolo giusto fra gli accennati, non può fuggirsene, quand' anco fosse schiavo degl' infedeli; perchè anco ad essi per diritto di natura debbe osservarsi la fede. Ma entro quai limiti sia ristretto il Dominio dei padroni sovra dei servi, detto lo abbiamo.

Non solo della sua libertà, ma eziandio del proprio onore e fama l'uomo ha il Dominio; cosicchè sta in suo arbitrio, dice S. Tommaso, 2, 2, q, 73, art. 4, al 1, il soffrire pregiudizio nella sua fama, purchè ciò non ridondi in danno altrui: « *In cujuscumque arbitrio est pati detrimentum suae famae, nisi hoc vergat in detrimentum aliorum* ». La ragione è, perchè il buon nome, la stima, la fama viene computata fra i beni esteriori avventizii, e si acquista e si aumenta coll' industria, cogli atti liberi e coll' opere del possidente. Più. L'uomo siccome può ripetere il risarcimento della propria fama anche con atti giudiziarii, così può anche liberamente ed onninamente condonarlo. Adunque egli è padrone ed ha Dominio della sua fama.

La cosa non va così quanto alla sua vita e membra. L'uomo siccome non acquista, nè può acquistare la sua vita e membri colla sua

industria, così non può disporne a suo talento; non può ad altri farne un dono, e tolti non può risarcirli. Quindi nè della vita nè dei membri compete all'uomo il Dominio, di cui non ha che la sola custodia, l'amministrazione e l'uso. Iddio solo ne ha il Dominio. « *Videte*, dice il Signore nel Deuter. 32, *quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me: ego occidam, et ego vivere faciam.* » Se l'uomo avesse Dominio sulla propria vita o membri, chi uccidesse o mutilasse un uomo consenziente o postulante non potrebbe dirsi reo di azione malvagia ed ingiuriosa; eppure chi uccide una persona che cerca da lui la morte, è un omicida iniquo: e quindi anche Davide punì l'Amalecita, il quale a di lui istanza trafisse Saule. Anzi nemmeno alla repubblica, ed a que' superiori o rettori, che la rappresentano, sulla vita dei sudditi compete il pien Dominio. Imperciocchè questo Dominio non l'han certamente da Dio, il quale, come ne fan fede cento passi della Scrittura, lo ha a se medesimo riservato. Non l'hanno dai cittadini privati, i quali sendo privi essi medesimi di tal Dominio, non lo possono cedere nè conferire a chicchessia; perchè *nemo dat quod non habet*. Può forse la repubblica o il principe uccidere a suo talento i cittadini innocenti? No certamente. Eppure potrebbe farlo senza ingiuria, se avesse il Dominio sulla vita loro. Quindi quando il principe o il magistrato punisce colla morte i rei, non esercita il Dominio di proprietà, di cui parliamo, ma bensì quello soltanto di giurisdizione.

Per venire in adesso ai titoli e maniere di acquistare il Dominio dei beni temporali, il primo titolo e maniera si è l'occupazione. Molte cose per anco sono indivise, e però non sono sotto il Dominio particolare di alcuno; ed altre poi han perduto il padrone che avevano. Riguardo l'occupazione ella può deffinirsi *il prendimento d'una cosa, che o non è mai stata, o non è di nessuno, e se è stata di alcuno, è stata da esso abbandonata, o si ha per abbandonata*. Le cose di questo genere passar possono sotto il Dominio particolare d'una persona per questo titolo di occupazione, divenendo del primo occupante. Fra queste cose vengono annoverati principalmente gli animali. Gli animali, io dico, non già domestici e mansueti, come sono le galline, le pecore, le oche, le anitre, i buoi, i cavalli ed

altri di simil genere: perocché questi sono in guisa sotto il Dominio dei lor padroni, che sebbene lungi sieno dalla casa, anzi quantunque uccisi vengano dalle fiere, o periscano in altra maniera, sempre appartengono al lor padrone, a cui debbono rendersi o gli animali medesimi, o i lor cadaveri e carni. Così dalle Istit., *lib. 2, tit. 1, de rerum divisione, tit. 1, §. 16*, ove si dice, che è reo di furto colui, il quale si ritiene le oche e le galline, che si sono allontanate dal cospetto del loro padrone. Quindi tenuti sono alla restituzione quei che di tali animali si appropriano la lana, le penne, l' uova; e quegli altresì che trasse dalle fauci del lupo una porzione di pecora tenuto sarebbe a restituirla; perchè, fino a tanto sussiste o nella sua interezza, o in alcuna sua parte, è sempre del suo padrone.

Dicasi lo stesso delle fiere e bestie selvaggie addomesticate, e rese mansuete coll' arte e coll' industria. Ancor queste sono in guisa al privato Dominio soggette, che non possono da altri occuparsi fino a tanto sono in altrui possesso, e fino a tanto non hanno ricuperato la libertà nativa. E s' intendono poi sotto il Dominio del possessore fino a tanto o tengonsi racchiusi in qualche custodia, o, se lasciansi vagare, sogliono ritornar alla stalla, alla casa, alla custodia. Ma quando han cessato di far ritorno, nè più si spera che ritornino, hanno ricuperato la lor libertà. Quando ciò sia non può definirsi, ma si deve rimettere la cosa al giudizio dei prudenti. Quello v' ha di certo si è, che se le bestie o gli uccelli, rotti e superati gl' impedimenti, ritornano alle selve, o volano al monte, han acquistato la lor primiera libertà, e sono del primo occupante. Eccettuano da questa regola alcuni Teologi i falconi, lo sparpiero ed il nibbio, che sempre s' intendono appartenere al padrone, massimamente se sieno contraddistinti con qualche segno: il che estendono anche agli uccelli canori di gran valore ammaestrati dal padrone nel canto, cui dicono doversi restituire, ricevendo però qualche premio della occupazione. Quindi ne segue, che chi mette nella propria colombaja allettamenti affine di trattenere ed acquistare con tal mezzo l' altrui colombe, è tenuto alla restituzione.

Ma quanto alle bestie non mansuete, e non addomesticate, tutte sono del primo occupante. Sono in questo numero non solo le bestie

feroci, come i leoni, gli orsi, le tigri, le pantere, ma pur anco quegli animali, i quali vagar sogliono liberamente, come i lepri, o liberamente volare, come gli uccelli, o liberamente nuotare, come i pesci. Questi tutti sono liberi in guisa, che non son sottoposti al Dominio di veruna persona particolare, e quindi sono del primo occupante. Così appunto viene stabilito nella già citata Istit. al n. 12, colle seguenti parole: « *Ferae bestiae, et volucres et pisces, et omnia animalia, quae mari, coelo et terra nascuntur, simul atque ab alio capta sunt, statim illius esse incipiunt: quod enim ante nullius est, naturali ratione occupari conceditur* ». Sono di questo genere anche le api, che non trovansi negli alveari di veruna persona particolare, ma o negli alberi o nei forami delle pietre. Sono ancor esse del primo occupante, o le occupi nel suo fondo o nell'altrui; perchè le api, che nel suo fondo o albero si sono fermate, non sono perciò più tue di quello lo sieno gli uccelli che nel tuo albero han fatto il nido. Se sono negli alveari tuoi sono tue: e se lo sciame sen parte dal tuo alveare, egli è tuo fino a tanto trovasi al tuo cospetto, e non ti è difficile il ricuperarlo; ma in caso diverso è di chi lo occupa. Così Giustiniano nel luogo citato: *Examen apum, quod ex alveo tuo evolaverit, cosque intellige esse tuum, donec in conspectu tuo est, nec difficilis ejus prosecutio est; alioquin occupantis fit.* »

È conceduta a tutti per diritto comune la caccia, la pesca, l'uccellazione: « *Saeppissime est rescriptum, così Leg. 13, §. 2, ff. de injur., non posse quem piscari prohiberi, nec aucupari.* » Sono però vietate in certi tempi le pesche e le caccie, cioè o in tempo di neve, o quando le bestie, i pesci e gli uccelli dan opera alla generazione della prole, affinchè non distruggansi le specie e non vengano meno gli animali. È pure proibito per la stessa ragione il far uso nella pesca e nella uccellazione di reti troppo spesse o troppo ampie: e molto più è vietato il gittare negli stagni e nelle acque pesche avvelenate, che facciano morire i pesci, o li danneggino ed infettino. Ai Principi è lecito il riservarsi la caccia o di certi determinati luoghi o di certi animali. Anzi anche l'accordare questo privilegio ad altre persone benemerite della repubblica; e non è lecito a chicchessia il violare siffatte leggi e concessioni.

Ai chierici ed ai religiosi è vietata la caccia a cagione del loro stato. Non però ogni sorta di caccia è loro proibita; ma soltanto la strepitosa, la clamorosa, cioè quella suol farsi con cani ed armi, con falconi, sparvieri, ed altri uccelli di rapina. Nel diritto canonico *cap. Omnibus 5, Decretal.*, così si legge: « *Omnibus servis Dei* (cioè ai chierici, come spiega la Glossa) *venationes, et sylcaticas vagationes et falcones interdiximus.* » E nel *cap. Episcopum*, si dice: « *Episcopis, presbyteris aut diaconibus canes aut accipitres, aut hujusmodi ad venandum habere non licet.* » E nelle Clementine. 2. *Porro de statu monachor.*, la stessa cosa viene anche ai religiosi proibita. I quali divieti sono stati poscia confermati dal Concilio di Trento, *sess. 24, c. 12*, ove comanda a tutti i chierici e religiosi, « *ut ab illicitis venationibus et aucupis abstineant.* » E con ogni ragione; poichè tal fatta di caccie punto non convien allo stato ecclesiastico e religioso, ed è anzi del tutto opposta alla di lui onestà, modestia e gravità; e dissipa di troppo la mente, e l'animo allontana dallo spirito di orazione, di raccoglimento e del culto divino.

La caccia poi quieta, e la modesta uccellazione non sono per diritto comune ai chierici vietate, purchè non sieno troppo frequenti e smoderate. Così nella Glossa al *cap. Episcopum*, ove si legge: « *Salebrosa et clamorosa venatio licita est laicis... sed clericis omnibus non licet talis venatio; sed quieta, ut dictum est, causa necessitatis, vel recreationis;* » osserva però sapientemente il pontefice Benedetto XIV, *de Synodo, lib. 11, cap. 10, n. 10*. « *Poter i Vescovi proibire ai chierici ogni genere di caccia, nè potersi dare la taccia di troppo rigore ad una sinodale Costituzione che vietasse ai chierici massimamente degli ordini maggiori, o possessori d' ecclesiastico benefizio l' esercizio della caccia.* » La pescagione moderata sembra non essere vietata a chicchessia; mentre gli Apostoli pure, anche dopo la sequela di Cristo, non se n' astennero, ma continuarono ad esercitarla.

Da ciò è chiaro che peccano gravemente questi ecclesiastici, i quali si prendono la libertà di esercitare la caccia indecente al loro stato e vietata. La gravità della pena loro imposta dimostra la gravità della loro colpa. Nel *cap. Episcopum* già citato si stabilisce, che

se l' ecclesiastico cacciatore è Vescovo, si sospenda *tribus mensibus a communione* ; se è prete, *duobus a communione se absteineat* ; e se è diacono, *ab omni officio vel communione cesset*. Pene al certo molto gravi, che inferiscono nel trasgressore colpa mortale. Nè si dica che in adesso siffatti canoni non sono più in vigore : sì perchè i Vescovi quasi tutti rinnovano gli antichi decreti dei Concilii su questo punto, ed all' occasione non mancano anche di presente di comandarne l'osservanza ; e sì ancora perchè sussistono anche in oggi i motivi, che indussero i Padri ad interdire ai chierici la caccia. E non è egli forse vero, che anche a giorni nostri, come sempre, « *modestia clericali indignum est*, per servirmi delle espressioni del Concilio Aquilejese, *eum, qui paulo ante breviarium manibus tractabat, et sacrae lectioni intendebat, inter canum latratus versari, et incomptis obstrepere vocibus?* »

Penso nondimeno, che se un ecclesiastico dà opera alla caccia anche strepitosa per una sola o due volte, purchè ciò sia senza scandalo, non pecchi mortalmente. Imperciocchè i canoni, che vietano ai chierici tal genere di caccia sotto sì gravi pene, parlano di quei che spesse fiate in essa si esercitano : quindi nel *cap. Episcopum* si dice : *Quod si quis talium personarum (di Chiesa) in his saepius detentus fuerit, si Episcopus, etc.* » Ai monaci e regolari, se hanno boschi e selve proprie, o diritto alla caccia nelle selve altrui, è lecito il cacciare per opera altrui sotto due condizioni, cioè che non tengano cani da caccia nei monasterii, e che non sieno ad essa presenti. Così nella *Clement. 1. De statu monach.*, ove si dice : « *Ne infra monasterium seu domos, quas inhabitant, aut eorum clausuras venaticos canes teneant ; 2. ne venationi praesentiam exhibeant.* »

Nelle caccie nasce talvolta il caso, che una bestia ferita da uno sen fugge, e vien presa da un altro, da cui non è stata ferita ; e quindi cercasi qui dai Teologi, a chi dessa appartenga, se al feritore o al prenditore? Io in poche parole rispondo, che la decisione dipende dalla qualità della ferita. Se la bestia è stata ferita mortalmente, la bestia deve considerarsi già passata sotto il Dominio del feritore ; benchè non per anco l' abbia presa colle mani. Se poi la ferita non è mortale, la bestia non ha perduta la sua libertà, e quindi è di chi primo la occupa e la prende. Se poi la cosa è dubbiosa, ha a divi-

dersi fra il feritore ed il prenditore. Parimenti la fiera presa col laccio, da cui non può liberarsi è di chi le ha teso il laccio, e non dell'occupante. Se un uccello è nella gabbia, e tu vedi, che rompe i ferri, e sta già per volarsene via, puoi tu prenderlo ed appropriartelo? Non già; perchè sta per anco sotto il Dominio del padrone che lo ha chiuso in gabbia, ed è suo fino a tanto che non ha in guisa recuperato la sua libertà, che il padrone non abbia più speranza di recuperarlo.

Quei che cacciano o pescano nelle altrui peschiere e nei luoghi di caccie riserbate, vale a dire nelle acque o campi chiusi da muro, da siepi o da altri ripari, d'onde i pesci o gli animali non possono uscire, sono rei di furto, e tenuti sono alla restituzione; perchè quei pesci e quegli animali, che ivi tengonsi racchiusi sono sotto il Dominio e proprietà del padrone del fondo o delle acque. Non è lo stesso di chi pesca o caccia nei luoghi, nei quali è bensì vietato il pescare, cacciare, ma che però non sono chiusi. Pecca bensì nel trasgredire la legge del Principe, il quale o le ha a sè riserbate, o le ha ad altri con suo privilegio concesse, ma non ha a tenersi come ladro, nè è quindi obbligato a restituire i pesci o le fiere ivi occupate. La ragione è, perchè nè il Principe, nè quei privati che hanno il diritto privato d'ivi pescare o cacciare, sono padroni di quei pesci ed animali, i quali, non trovandosi in luogo chiuso, conservano per anco la lor libertà. Può nondimeno in pena della trasgression della legge da chi n'ha l'autorità essere condannato a perdere quei pesci e quegli animali, ma prima della sentenza del giudice può ritenerli. Quei signori poi che hanno luoghi di caccie riserbate, sono tenuti ad impedire che ivi non si moltiplichino di troppo le fiere e gli animali con danno di quelle persone, che ivi posseggono campi, vigne e simili cose, che dalle fiere vengono devastate, e, o non partoriscono frutto, o nato, prima che giunga alla maturità, viene dalle bestie divorato. Peccano altresì, se facendo uso del lor diritto, recano pregiudizio alle semine, agli alberi ed ai frutti dei campi altrui colla loro troppo frequente e perniziosa caccia; e tenuti sono alla restituzione. E però tutti quei ch' esercitano cacciagione debbono guardarsi di far danno al loro prossimo, prevalendosi del loro diritto senza detrimento di chicchessia.

Del Dominio acquistato per invenzione. Ved. INVENZIONE.

Altre maniere di acquistare Dominio, cioè per allagamento, per accesso per confusione, per mistione, per ispecificazione, inedificazione ed impiantazione.

Parecchie altre maniere ci sono oltre alle già accennate, per cui può il Dominio delle cose acquistarsi. Tali sono l'allagamento, l'accesso, la confusione, la mistione, specificazione, inedificazione e impiantazione. Diremo di tutte con ogni brevità. Adunque l'allagamento, *alluvio*, secondo Giustiniano è un accrescimento latente, ossia insensibile, *incrementum latens*, fatto in forza delle acque d' un fiume o torrente, le quali levano del terreno ad un campo, e ne danno ad un altro. Si dice un accrescimento *latente*; perchè può in due maniere avvenire, cioè e tutt' in un tempo e repentinamente, e poco a poco ed insensibilmente. Se avviene in questa seconda maniera, l'accrescimento spetta a colui, al cui fondo si aggiunge: « *Fundus enim fundo accrescit, sicut portio portioni*; » dice Giustiniano, *leg. 2. tit. 1, n. 21*. Se poi nella prima, cioè se una notevole porzione dell'altrui fondo viene dall' impeto delle acque trasportato in luogo contiguo al tuo campo, non è tuo, ma del primo padrone: « *Si repentina vi fluminis de tuo praedio partem aliquam detraxerit, et vicini praedio attulerit* (nel qual caso è un accrescimento *patente*) *palam est eam tuam permanere*. » Se in forza dell' impeto delle acque formisi nel fiume un' isola, questa se giace in mezzo all' alveo del fiume, appartiene a quei che dall' una parte e dall' altra del fiume, rimpetto all' isola, posseggono campi o terreno, metà al possidente di un lato; e metà al possidente dell' altro lato. Se poi è più vicina ad una riva che all'altra è del padrone della riva più vicina. Così nella *Leg. Ad eo quidem* §. 3. E se il fiume, lasciato il suo letto, se ne apre un nuovo, il terreno dell' alveo abbandonato passa sotto il Dominio di quei padroni, che avevano campi d' ambe le parti del vecchio letto, da dividersi fra di loro. Che se, finalmente, per opera umana venga il fiume

divertito dal suo letto, tenuti sono gli autori di tal diversione a compensare tutti i danni cagionati dal fiume, che si apre un nuovo letto, a quei padroni, nei cui poderi viene a fissare il nuovo suo alveo, ai quali dovrebbe altresì cederli l' alveo antico, se ciò fosse necessario a compensarli ad uguaglianza.

L' accesso avviene, quando da taluno alla cosa altrui alcuna altra cosa viene aggiunta per proprio genio e volontà, non già per ordine del padrone. Quindi se taluno alle pareti della casa, cui ha in affitto, aggiugne pitture, stucchi od altri ornamenti anche costosi, tali cose passan tosto sotto il Dominio del padron della casa. Lo stesso dicasi di ciocchè s' aggiugne a qualsivoglia altra cosa altrui, come del piede fatto ad un' altrui statua ; perchè secondo la regola del diritto in *sexto reg. 28.* « *Accessorium sequi congruit naturam principalis.* » Qui però convien osservare, che se ciocchè è stato aggiunto alla cosa altrui può separarsi, salva la cosa, deve separarsi, e deve darsi a ciascuno ciocchè è suo. Quindi se ad un mio anello o vaso hai tu inserito una tua gemma, deve essere la gemma dal vaso separata ed a te deve darsi la tua gemma, e a me il mio vaso. Se poi non può separarsi, salva la cosa, in allora ha a considerarsi ciò ch' è principale, e l' aggiunto ornamento deve aggiudicarsi al padrone di esso principale. Alla mia casa, alla mia tavola, al mio vaso hai aggiunto la pittura, dessa è mia ; perchè è un ornamento accessorio d' una cosa mia. Se però la cosa è stata fatta con buona fede senza ingiuria, ed è utile al padrone, sembra debba egli pagarne il prezzo. Non ha però a dirsi lo stesso d' una pittura, massimamente se preziosa, formata sulla tela altrui ; poichè in tal caso la tela, come cosa meno principale, la cede alla pittura come più eccellente : il che per la stessa ragione penso debba pure intendersi della scrittura. E certamente sarebbe cosa affatto ridicola che uno scritto pregievole pel materiale della qualità dei caratteri, o pel formale della cosa scritta dovesse computarsi come un accessorio d' una cosa vilissima, qual è la carta, su cui si scrive. Egli è ben vero però che chi ha dipinto sull' altrui tela, e chi ha scritto sull' altrui carta, è tenuto a pagare il prezzo della tela e della carta.

Si può acquistar Dominio anche per via di mescolanza e di con-

fusione. Alcuni prendono promiscuamente queste due cose; ma meno accuratamente, imperciocchè v'ha fra l'una e l'altra cosa questa differenza, che nella seconda le materie meschiate restano tali quali erano prima, sebbene a cagione della loro grandissima somiglianza non possano discernersi, come quando il tuo frumento viene meschiato col mio. All'opposto nella prima, le materie meschiansi, o piuttosto confondonsi in guisa che niuna ritiene l'essere suo primiero, e niuna parte rimane, che non abbia alcuna cosa d' ambe le materie confuse, come quando al mio vino hai mischiato il tuo. Ecco le regole per l'una e per l'altra di queste due cose. La prima si è, che se le materie meschiate possono distinguersi e separarsi si separino. Hai meschiate le tue pecore colle mie, ma le mie si distinguono dalle tue, debbono separarsi; e tu devi prendere le tue ed io le mie. La seconda, che se non possono separarsi, come il tuo vino meschiato col mio, (o sieno state confuse col consenso dei due padroni, oppure a caso) il corpo che ne risulta è comune ai due padroni da dividersi a proporzione fra di loro. La terza, che se le cose sono state meschiate e confuse dall' uno senza saputa o contro il volere dell' altro, in tal caso convien vedere se quegli che ha meschiato abbia avuto intenzione o espressa o presunta d'acquistare di tutto il Dominio. Se veramente l' ha avuta, e l'una cosa non può dall'altra separarsi, l'intero cumulo passa in di lui proprietà, col debito però di compensare l'altro e per la cosa e per i danni indii a lui avvenuti. Se poi ciò ha fatto senza animo di conseguirne il Dominio, in allora il corpo, ossia cumulo è comune ad amendue, ed ha a dividersi a proporzione.

Quindi nella mescolanza che fa taluno del danaro altrui col suo, è necessario vedere, se l' ha meschiato con animo di acquistarne Dominio, oppure a semplice custodia. Se nella prima maniera acquista, egli il Dominio di tutto il danaro, ed a lui perisce se perisce; ma se lo ha meschiato per semplice custodia, non essendo passato sotto il suo Dominio (mentre chi non vuole non acquista Dominio), appartiene all' altro. E però se dal cumulo del suo ed altrui danaro viene dal ladro alcuna cosa rubata senza di lui colpa, il danno ha a dividersi a proporzione. E se hai venduto alcuna cosa ad un ladro, il quale ti ha pagato con danaro rubato, ed hai questo danaro meschiato

e confuso con animo d'acquistarne Dominio, desso è divenuto in guisa tuo che non sei tenuto restituirlo al padrone, che lo domanda. Così viene stabilito nelle *Legg. 78. Si alieni nummi; de solut.* Ciò però debbe intendersi stabilito in favore del possessore di buona fede, e non mai dei ladri e dei truffatori, nelle cui mani il danaro involato sempre è dovuto al suo padrone. E quando nelle leggi a costoro è aggiudicato qualche sorta di Dominio, ciò è stato fatto in favore dell'innocente; cioè affinché, se viene il danaro rubato a perire in mano del ladro anche senza sua colpa, sia egli nondimeno sempre tenuto a restituirlo.

Per ispecificazione altresì può dall'uno all'altro passare il Dominio d'una cosa; cioè allora quando in una materia altrui s'introduce una nuova forma, per cui ne risulta una specie moralmente nuova e diversa; come quando del legname si fanno tavolini, arche, scrigni e simili cose; dell'uve vino; delle lane panni; del lino tela; dell'argento ed oro vasi. Per questa specificazione trasportante dall'uno all'altro il Dominio non basta, com'è chiaro dagli esposti esempj, qualsivoglia novella forma, ma tale ricercasi, onde la cosa cangi moralmente di specie. Quindi una forma puramente accidentale, che venga in essa introdotta, come se la lana si faccia divenir nera o di altro colore colla tinta, non c'è specificazione. Le leggi per tali cose cangianti forma hanno stabilito le seguenti regole. Se la cosa può ridursi al suo essere o forma primiera, come un vaso d'argento, che può ridursi in massa d'argento, il padrone della materia divien padrone del vaso, il quale però è tenuto pagarne il prezzo dell'opera artificiale alla persona, che lo ha già all'artefice sborsato, posto che questa abbia in ciò proceduto con buona fede; perchè se ha ciò fatto con mala fede, cioè ben sapendo che la materia era altrui, deve perderne il prezzo. Se poi la materia non può più ridursi all'esser primiero, come il vino non può ritornare in uva, nè l'olio in olive; in allora chi n'ha fatto o fatto fare il cangiamento, se ha proceduto con buona fede, acquista il Dominio della cosa, p. e., del vino, o dell'olio, e soltanto è tenuto a pagare il prezzo della materia. Se poi ha operato con mala fele, perde e il prezzo dell'opera e la materia. Aggiugnerò qui una riflessione. Non è facile il capire, come mai chi ha

fatto vino dell' uve altrui divenga padrone del vino indi espresso ; poichè sembra cosa affatto equa, che di colui sia la cosa, il quale ha sopra di essa un maggior diritto, e par certamente che lo abbia maggiore quegli che più del suo conferisce. Chi è questi nel caso nostro ? E' certamente quegli che mette del suo le uve, e non già quegli che dalle uve sprema il vino. Generalmente parlando la cosa va così. Direi adunque, che allora quando la specificazione n' è facile, e quasi senza veruna arte, cosicchè la materia supera nel valore l'artificio e la fatica, debba la cosa appartenere alla persona, di cui è la materia ; e non già quando il prezzo dell' opera supera il valore della materia. Il vino adunque resti al padrone dell' uve, pagando il prezzo dell' opra a chi delle sue uve ha fatto il vino.

L' inedificazione può avvenire in due maniere, cioè o fabbricando nel proprio suolo coll' altrui materia ; o fabbricando colla materia propria nel suolo altrui. Se fassi nella prima maniera, l'edifizio è sempre di colui, di cui è il suolo, *edificium semper solo cedit*. Se però taluno ha fatto uso, per fabbricare, dell' altrui materia con buona fede, credendola cioè sua propria, non è tenuto se non se a pagarne il prezzo ; se poi ha ciò fatto con mala fede, è inoltre tenuto d' ogni interesse, lucro cessante, e danno emergente. Se la cosa accade nella seconda maniera, o chi ha fabbricato non ignorava di fabbricare nel suolo altrui, in tal caso il padrone della materia ne perde il Dominio e la proprietà ; e quindi se cade l'edifizio, non può pretendere la materia ; se poi ignorava di edificare nel suolo altrui, in allora e ha diritto sulla materia, e ha diritto di ripetere il prezzo sborsato nel fabbricare l' edifizio. Così dalla *legg. 58, ff. De rei vind.* In qualche paese però è stata raddolcita la severità del diritto Romano quanto a colui che con mala fede ha fabbricato nel fondo altrui ; ed è stato abilitato a poter esigere il prezzo della materia e delle spese fatte nella costruzione dell' edifizio, eccettuato però il caso, in cui per giusta cagione voglia il padrone, che il suolo venga restituito nel suo primiero stato. Giustiniano, *Leg. 2, tit. 1, n. 31* parla su tal punto così : « Se Tizio ha posto una pianta tua nel suo terreno, la pianta sarà » sua. Per lo contrario, se Tizio ha posto una pianta nel fondo di » Mevio, la pianta sarà di Mevio ; purchè però nell' uno e nell' altro

» caso la pianta abbia gittato nel terreno le radici : poichè prima che
 » ne gitti le radici, resta la pianta a colui, di cui era prima. » E sog-
 giunge. « Per la ragione, per cui le piante cedono al fondo (cioè pas-
 » sano sotto il Dominio del padrone del fondo), per la stessa pari-
 » menti i grani, che sono stati seminati, intendonsi cedere al fondo. »
 Il padrone adunque del fondo diviene padrone anche delle cose pian-
 tate o seminate nel fondo suo; nè altro debito gli rimane che di pa-
 garne il grano e le spese al seminatore, posto che questi abbia ope-
 rato con buona fede.

Della prescrizione.

Uno dei maggiori titoli di acquistare il Dominio di una cosa si è
 la prescrizione. Presa strettamente, e come suol prendersi dai Dot-
 tori dell' uno e l' altro diritto, la prescrizione può definirsi « un con-
 » seguimento di Dominio che per autorità delle leggi compete a co-
 » lui, il quale ha avuto il possesso continuato di una cosa per un tem-
 » po legittimo, e con buona fede. » Alcuni distinguono l' usucapione,
 non già quanto alla cosa in sè stessa, ma soltanto quanto agli oggetti,
 intorno a cui versano l' una e l' altra ; e quindi ne assegnano questa
 differenza, che l' usucapione è delle cose mobili, il cui Dominio pel
 lungo possesso appartenga al possidente, mentre la prescrizione è
 delle immobili, che ne partorisce lo stesso effetto. Altri le confondo-
 no, e prendono promiscuamente l' una per l' altra. Per mio sentimen-
 to, convien distinguere l' una dall' altra, e non già riguardo agli og-
 getti, ma in ordine alla loro stessa natura. Anzi gli oggetti dell' una
 e dell' altra sono i medesimi, in guisa che tanto nei beni mobili,
 quanto negl' immobili è necessario con accuratezza distinguere l' u-
 sucapione dalla prescrizione. Cos' è adunque l' usucapione ? E' la via
 alla prescrizione, cosicchè l' usucapione precede la prescrizione per
 tutto il tempo, che alla prescrizione è necessario. A corto dire, l' u-
 sucapione rispetto alla prescrizione è come la via al termine, e come
 il mezzo al fine. Ma si osservi e si rifletta attentamente che non è però
 un mezzo di tal natura, che per intenzione dell' operante venga ordi-
 nato al fine, non già ; poichè se taluno coll' usucapione intendesse di

giugnere alla prescrizione, già col fatto stesso si renderebbe incapace di prescrizione, perchè mancherebbe in esso lui la buona fede, la quale, come vedremo è una delle condizioni necessarie alla legittima prescrizione. Ma sebbene non mai per intenzione dell' operante, per volontà però e disposizione delle leggi l' usocapione l' effetto partorisce della prescrizione. Affinchè poi s' incominci legittimamente questa via o mezzo, che appellasi usocapione, e che a suo tempo partorisce la prescrizione, oltre la buona fede, ricercasi onninamente e principalmente, l' assistenza, od almeno la presunzione del titolo colorato, di cui diremo fra poco.

Per comun sentimento dei Dottori cinque sono le condizioni necessarie alla legittima prescrizione, cioè il possesso, il giusto titolo, la buona fede, il tempo legittimo e la cosa di prescrizione capace. Incominciando dalla prima, il possesso altro non è che la detenzione d' una cosa ; e questo possesso è in guisa necessario, che senza di esso non si dà prescrizione. Così viene definito dalla Regola terza del diritto in 6. « *Sine possessione praescriptio non procedit.* » Del che la ragione è chiara : perocchè la prescrizione è un beneficio dalle leggi istituito a favore dei possidenti ; cioè affinchè non sieno costretti con grandissimo turbamento e gravi sconcerti a perdere le cose da gran tempo tranquillamente possedute. Ma basterà per il fine della prescrizione qualsivoglia sorta di possesso ? Non già. Adunque ricercasi primamente, che il possesso sia a proprio nome ; e quindi il curatore, il tutore ed il procuratore del monastero, non possedendo per sè medesimi, ma per altri, non prescrivono per sè stessi, ma per altri. 2. Non basta un possesso precario ; perchè ciocchè si possiede precariamente, non si possiede come propria. 3. Non basta il possesso naturale, ma è necessario il giuridico e civile. Quindi il depositario, il castraldo o fattore, il comodatario, il pignoratario, anzi anche il ladro posseggono naturalmente, ma nondimeno non prescrivono ; perchè non posseggono giuridicamente e civilmente. 4. Ricercasi un possesso continuato per tutto il tempo dalla legge fissato. Imperciocchè la prescrizione, la quale acquistasi per solo diritto positivo, non può conseguirsi che colle condizioni nel diritto medesimo espresse ; ed una fra queste si è, che la cosa da prescriversi venga per un dato tempo

continuato posseduta. Quindi se taluno, dopo aver posseduto una cosa per qualche tempo, nè venisse giustamente spogliato, e tornasse poi a possederla nuovamente, non potrebbe computare gli anni del primo possedimento, e congiugnerli cogli anni del secondo, perchè il possesso non sarebbe continuato. Non è però necessario, che il possesso venga dalla persona medesima continuato; perchè può il secondo possessore congiugnere gli anni del suo possedimento cogli anni, nei quali l' ha posseduta, p. e., il padre suo o altro suo antecessore.

La seconda condizione che ricercasi alla legittima prescrizione si è il titolo. Come è questo titolo? E' il fondamento, la causa, la ragione, che è per se stessa sufficiente a conferire il Dominio di quella data cosa, e che se sussistesse veramente, ne trasferirebbe diffatti il Dominio. Tale è p. e., il testamento rispetto alla eredità e legato, la vendita e compra relativamente alle cose vendibili, la donazione riguardo alle cose, che possono donarsi, ed alla persona capace di donare, l' occupazione delle cose, che non han padrone, ecc. Ricercasi poi alla prescrizione una causa, ossia titolo, valido e vero? Non già; poichè se il titolo è valido e vero, basta egli solo anche senza prescrizione a generare il dominio. Adunque quando i Teologi ed i Giuristi dicono che alla prescrizione è necessario il titolo, parlano d' un titolo prudentemente creduto, o com' essi lo appellano, colorato. Ma qui conviene ben guardarsi da un equivoco. Altro è l' opinione della validità del titolo. L' opinione dell' esistenza del titolo, checchè ne dicano alcuni, non basta a stabilire qualsivoglia prescrizione; e basta per opposto l' opinione della validità del titolo esistente. Spiegherò il tutto con un esempio. Pietro possiede un campo, e crede gli sia stato venduto, e d' averlo egli comprato; ma in realtà non c' è stato nè vendita nè compra. Nulla giova a Pietro in tal caso il possesso di esso campo rapporto alla prescrizione del medesimo. Se poi ci è stata veramente la vendita e compra del campo, o qualunque altro contratto valevole a fondare un giusto titolo, ma però invalido per qualsivoglia cagione, cui Pietro crede valido con buona fede; in allora c' è il titolo colorato tale, quale richiedesi dai Dottori per seconda condizione.

Così stabiliscono le Leggi chiaramente ed apertamente; poichè

nell' *Istit.*, lib. 2, tit. 4, §. 4, si dice: « *Si haeres rem defuncto commo-
datam, aut locatam, vel apud eum depositam, existimas haereditariam
esse bono fide usucapienti vendiderit aut donaverit, aut dotis nomine
dederit quin is qui acceperit usucapere possit, dubium non est, quippe
cum ea res in furti vitium non ceciderit, quum utique haeres, qui bona
fide tamquam suam alienaverit, furtum non committat.* » Egli è chiaro,
che in questo statuto ricercasi nell'usucapiente in ordine alla prescri-
zione l' esistenza di un titolo o di vendita, o di donazione, o di dote,
il quale sebbene sia invalido in sè stesso, perchè è vendita o donazio-
ne di cosa altrui, congiunto però colla buona fede, cioè coll' opinione
della di lui validità, genera la prescrizione. Per lo contrario chi pre-
nde a prestito una cosa, sebbene per errore pensa d' averla compra-
ta, mai non la prescrive; perchè qui non c' è titolo neppure colo-
rato; e quindi si soggiugne: « *Error falsae causae usucapionem non
capit, velut si quis quum non emerit, emisit se extimans, possederit.* »

Ciò però che abbiamo detto della necessità dell' esistenza del
titolo colorato, debb' intendersi delle prescrizioni ordinarie; poichè
quanto alle prescrizioni straordinarie, cioè di lunghissimo tempo,
basta il titolo presunto. E questo titolo presunto si ha per appunto,
ognorachè si avvera il lunghissimo possedimento d' una cosa; poichè
il possesso della medesima per sì lungo spazio di tempo dà fonda-
mento di presumere essere preceduto il titolo, che poi è svanito
dalla memoria e in adesso s' ignora. Quindi è, che nelle prescri-
zioni ordinarie entro lo spazio dalle leggi ricercato, p. e., di dieci,
venti, o trent' anni chi vuol prescrivere, deve provare il titolo colo-
rato di compra, di donazione ec., e se non lo prova, non viene am-
messa la prescrizione. All' opposto in quelle di tempo lunghissimo,
come centenarie e maggiori, il titolo non si prova, ma si presume.
Adunque debbe esserci sempre il titolo colorato, che o possa pro-
varsi, come nelle prescrizioni ordinarie di dieci, venti o trent' anni,
o debba presumersi, come nei possedimenti di lunghissimo tempo,
senza che ci sia bisogno di provarlo, per esser cosa troppo facile,
che in sì lungo tratto di tempo la memoria del titolo si scancelli e
vada in obblivione. Ad onta però di ciò, quando l' antico padrone
produce un titolo vero e chiaro del suo Dominio ed antico possedi-

mento d' un dato fondo, viene aggiudicato all' antico padrone, che lo produce. Del che parecchi esempi ce ne somministrano sapientissimi tribunali.

La terza condizione alla legittima prescrizione si è la buona fede. La regola 3 del diritto in 6, dice: « *Possessor malae fidei nullo unquam tempore praescribit.* » Adunque la buona fede del possessore è onninamente necessaria alla prescrizione. Nel che è stato sapientemente e giustamente dalle leggi canoniche corretto il diritto civile, nel quale accordasi la prescrizione ai possedimenti di tempo lunghissimo, come centenarii, ed anche quadragenarii, quantunque manchi la buona fede. Ascoltiamo il Concilio IV Lateranese sotto Innocenzo III, dell' anno 1215. « *Quoniam quod ex fide non est, peccatum est. Synodali judicio definimus, ut nulla valeat absque bona fide praescriptio tam eanonica quam civilis; quum generaliter sit omni constitutioni atque consuetudini derogandum, quae absque peccato mortali non potest observari. Unde oportet, ut qui praescribit, in nulla temporis parte rei habeat conscientiam alienae.* » Pecca dunque mortalmente chi privo della buona fede vuol far valere la prescrizione.

Ma cosa è poi questa buona fede necessaria alla prescrizione? Ella è una persuasione o credulità, per cui taluno prudentemente tiene appartenere a sè medesimo ciocchè possiede, od almeno invincibilmente ignora, che la cosa sia di diritto altrui. Ma intorno alla ignoranza si badi bene, che quantunque venga creduta invincibile, se però è crassa, e più ancora se è affettata, punto non suffraga nè ad incominciare l' usocapione, nè a continuarla, e quindi non può mai generare la prescrizione; perciocchè perciò stesso che taluno dubita se la cosa sia o non sia sua, allorchè non per anco n' è al possesso, e trascura di cercare la verità, già trovasi nella mala fede. Se poi il dubbio nasce dopo già incominciato con buona fede il possesso, in tal caso se dopo un diligente esame non può rilevarsi a chi la cosa posseduta appartenga, non nuoce al continuamento della usocapione, e però nemmeno alla prescrizione da prodursi a suo tempo. No, non nuoce questo dubbio, e non interrompe la buona fede, come insegnano molti Teologi di gran nome ed autorità. Eccone la ragione, che a me sembra efficacissima. Chi è entrato con buona fede in possesso

di una cosa, e poscia dubita del legittimo possedimento, se affine di sciogliere il suo dubbio e di ritrovare la verità fa le dovute diligenze, e, ad onta di ciò, non la ritrova, questi certamente non sa che la cosa sia altrui. Ora alla buona fede basta il non sapere di possedere roba altrui. Così insegna espressamente Sant'Agostino, nel *lib. de Fide et operibus*, ove scrive: « *In jure praedicatur, tamdiu quisque bonae fidei possessor rectissime dicitur, quamdiu se possidere ignorat alienum; quum vero sciverit, nec ab aliena possessione recesserit, tunc iste injustus possessor vocabitur.* » Ed a qual fine infatti è stata nel diritto stabilita quella regola, che *in pari causa melior sit conditio possidentis*? Non è egli vero, che ciò fu per togliere di mezzo le dubbiezze, le inquietudini, i fluttuamenti, le agitazioni? Imperciocchè quando non ho dubbio, ma sono certo che posseggo con giusto titolo, già non abbisogno di cercar sussidio dal possesso, poichè nel titolo medesimo ho la mia quiete e sicurezza. Forse, perchè dubito del legittimo possesso di una cosa, sarò io tenuto a privarmene e a darla ad un altro; mentre dopo aver usato ogni prudente diligenza, non iscopro la verità, e non rilevo che sia più di un altro che mia? Niuno lo dirà mai. Giustamente adunque potrò continuare il mio possesso, ed in esso chetamente riposare. Dovrò però sempre aver l'animo disposto a dare la cosa a chi scoprirò di certo appartenere, purchè col beneficio della prescrizione non n'abbia io conseguito il pien Dominio.

Ma il dubbio, che previene o accompagna lo stesso incominciamento del possesso, quest'è quel dubbio, che non può in conto alcuno unirsi colla buona fede; perchè la buona fede richiede, che tu non dubiti punto di acquistare ingiustamente la cosa; mentre se dubiti, p. e., se un dato campo sia o no compreso nel legato a te lasciato, non puoi nè occuparlo nè possederlo, se prima non deponi giustamente e prudentemente il tuo dubbio, altrimenti lo occupi e possiedi con mala fede. Questo dubbio però debb'esser prudente e grave; perchè se è leggiero, cioè appoggiato a meschini fondamenti e congetture, essendo questo piuttosto uno scrupolo che un vero dubbio, ha a rigettarsi e disprezzarsi; nè può impedire la buona fede nell'incominciamento del possesso, nè dopo il possesso può corromperla o distruggerla. E qui è da osservare, che quantunque sia vero, che

per la contestazione d' una lite s' interrompe l' usocapione, ciò però non avviene, perchè la sopravveniente dubitazione generi la mala fede: perocchè può benissimo accadere, come pur troppo tutto di avviene, che taluno avente una piena evidenza e certezza della validità e fermezza del suo diritto, pur nondimeno veggasi costretto a litigare o per la malizia altrui, o perchè alla parte contraria sembra tutto l' opposto. Ma con sapientissime leggi è stato stabilito, che durante la lite non proceda l' usocapione. Imperciocchè se procedesse, potrebbe senza meno l' avvocato del possessore con maliziosa scaltrezza tirare innanzi la lite e prolungarla fino a quel punto, in cui terminato l' usocapione, ossia il tempo alla prescrizione stabilito, il possessore acquistasse per via appunto di prescrizione il pien Dominio della cosa; il che nuocerebbe sommamente, com' è manifesto, all' attore: e a prevenire questo assurdo anche il giudice sarebbe costretto ad accelerare di troppo il suo giudizio. Adunque per chiuder l' adito a siffatti sconcerti fu determinato, che durante la lite non proceda l' usocapione.

La quarta condizione si è la durata dell' usocapione per tutto il tempo dalle leggi per la prescrizione stabilito. Vario è questo tempo nelle romane leggi secondo la diversità delle cose. Per le cose mobili, come sono gli animali e le vestimenta, fra persone presenti è stabilito un triennio; e fra le assenti un quadriennio; e ciocchè si dice delle cose mobili vale anche pei diritti, obblighi e debiti, che le riguardano. E' necessario però eccettuare da questa regola la sola Chiesa Romana, riguardo a cui, come lo abbiamo nell' autentica *Quas actiones, Codic., de Sacros. Eccles. Cap. Quum a nobis caus. 14, de Prescrip., e Cap. ult. can. 16, q. 3*, viene stabilito il tempo di cento anni; « *Usucapione triennii, vel quadriennii praescriptione in suo robore durantibus, sola Romana Ecclesia gaudente centum annorum spatio vel privilegio.* » Per le cose poi immobili come sono, i campi e le case le stesse leggi romane stabiliscono un decennio fra persone presenti, e fra le assenti il doppio di questo tempo, eccettuati però i beni immobili delle chiese, in grazia delle quali il termine dell' usocapione per prescrivere contro d' esse chiese viene prolungato ai quarant' anni, ed in grazia della Chiesa Romana come s' è già detto,

fino ai cento. Alle cose immobili riduconsi poi anco quelle, che nel diritto appellansi *incorporali*, come le servitù, i diritti ed azioni su'le cose immobili, e così pure i benefizii, i censi, le rendite, i giuspadronati e gli usofrutti.

E qui è da notare una cosa molto importante. L'usocapione non sempre siegue dal principio al fine il suo corso. Dorme talvolta, e tal altra interrotta rimane. Dorme allorquando già incominciata si ferma, e non corre, in guisa che però finito o cessato il motivo, per cui dormiva, torna di bel nuovo a correre in modo che gli anni posteriori uniscono coi primi, benchè non si continuo e si omettano gli anni, in cui ha dormito. Interrotta poi rimane ognorachè dopo incominciata cessa in guisa, che se rivive di bel nuovo, gli anni posteriori nè debbono nè possono coi primi unirsi e continuarsi. Ma quando sarà che dorma, e quando che resti interrotta? Dorme in tempo di guerra o di peste, quando o sono chiusi i tribunai di giustizia, o le persone sen fuggono in altro territorio. 2. Quando la Chiesa è priva di Rettore, cessa l'usocapione contro la Chiesa. 3. Quando quegli, contro di cui si prescrive, non può agire, com'è il pupillo durante l'età pupillare; o quando trovasi assente per negozii pubblici, come un Legato, e così pure uno schiavo, ecc. Interrotta poi rimane o naturalmente, cioè, quando il possessore scacciato anche colla forza dal suo possedimento entro l'anno non chiede d'essere in esso restituito: o civilmente, cioè per atto giuridico, come per contestazione di lite. Se però l'Attore perde la causa, o non prosiegue la lite o si ritira, non rimane interrotta; perchè chi abbandona spontaneamente la lite dimostra d'aver conosciuto l'ingiustizia della sua causa.

La quinta ed ultima condizione alla prescrizione necessaria si è la cosa di prescrizione capace. Imperciocchè non tutte le cose ne sono capaci, essendovene di quelle, che punto non sono alla prescrizione soggette, ed essendovi anche delle persone privilegiate, alle quali è conceduto, che le cose loro sottoposte non sieno soggette alla prescrizione, e che contro di esse non abbia luogo la prescrizione. Ma quali sono le cose non capaci o non soggette alla prescrizione ossia per se stesse, ossia a cagione delle persone, a cui appartengo-

no? Sono primamente i beni comuni: perocchè le leggi stabiliscono, che siffatti beni, i quali per diritto delle genti non sono in particolare di veruno quanto alla proprietà, e che quanto al semplice uso sono del primo occupante, cessando l'occupamento ed uso, ritornino alla loro primiera forma e condizione; come avviene nell'uso delle piazze, del foro, dei ponti, delle strade pubbliche, e d'altre cose di simil fatta; le quali concedonsi bensì ad alcuni quanto all'uso, ma quanto alla proprietà non possono mai esser prescritte. 2. Per disposizione delle stesse leggi le giurisdizioni supreme non possono mai in verun tempo esser prescritte; come neppure i tributi, le gabelle e le funzioni pubbliche al principe dovute: le giurisdizioni poi ordinarie, e l'impero mero e misto ricercano alla prescrizione un'usocapione di quarant'anni. 3. Soggette pure non sono alla prescrizione le cose immobili al divin culto destinate, come i templi, i cimiterii, gli oratorii, e simili cose; i beni però immobili delle chiese e dei monasterii, siccome possono essere alienati, almeno per cause gravissime e colle debite licenze, così pur anco prescritti: e lo stesso dicasi dei vasi sacri e degli altri mobili di Chiesa. 4. Non possono prescriversi dai laici i diritti delle decime, delle primizie, ed altre simili cose spirituali, perchè non possono tali cose dai laici possedersi. Così nel *cap. Causam 7, praescrip.* Può nondimeno una Chiesa prescrivere contro un'altra Chiesa per un possesso di quarant'anni. E quantunque contro le decime non si dia prescrizione, si dà però prescrizione contro la loro quantità e maniera di pagarle; al che però ricercasi pure lo spazio di quarant'anni. Le decime, che appellansi *infeudate*, possedute dai secolari prima del Concilio Lateranese III, vengono da essi legittimamente ritenute. 5. La libertà degli uomini non è sottoposta a prescrizione: perocchè sempre l'uomo si suppone libero fino a tanto che non consti con certezza del titolo di schiavitù; lo schiavo però, tale per giusto titolo, se fugge dal padrone, non prescrive contro di lui; perchè fuggendo commette furto; rubando se medesimo al padrone: e quindi nemmeno prescrivonsi mai le cose furtive e colla violenza possedute. 6. Sono eccettuate anche altre cose da vedersi presso i Giuristi.

Successivamente ad una legittima prescrizione viene dalle leggi

a certe persone conceduto il beneficio della restituzione *in integrum*. Imperciocchè siccome per diritto delle genti e per le leggi civili è stato stabilito che debba valere la prescrizione pel pubblico bene affine cioè di togliere di mezzo la incertezza dei dominii; così per le stesse leggi è stato decretato, che non abbia luogo contro di quelle persone, cui i Legislatori han giudicato giusto e conveniente munire con siffatto privilegio. Ora godono di questo privilegio i minori per lo spazio d'un intero quadriennio dopo il ventesimo quinto anno compiuto, passato il quale non è loro conceduta veruna azione contro i prescriventi. Estendono moltissimi Autori questo privilegio per un quadriennio alle chiese ed ai luoghi pii, ai quali non meno che ai minori pensano aver voluto, per esser cosa molto consentanea, i legislatori far questa grazia. Anzi viene in qualche caso ciò conceduto anche ai maggiori, quando concorrono giuste ragioni, purchè provino essersi indotta la prescrizione onninamente senza loro negligenza, o con loro probabile ignoranza, e purchè la prescrizione sia ordinaria, cioè di dieci o vent'anni, e non già straordinaria di trenta e più. E le cagioni sono, se nel tempo della prescrizione sono stati condotti in ischiavitù, ed in essa tenuti; se sono stati assenti per servizio del principe e della repubblica; se hanno ignorato che la roba loro fosse da altri posseduta. Questo privilegio però non si estende oltre al quadriennio dopo tolti di mezzo gl'impedimenti.

Cercasi ora, se poste tutte le descritte condizioni, la prescrizione, che in tal caso è legittima, sia un vero titolo sì nel foro della coscienza come nel foro esteriore, di possedere una cosa, onde se ne acquisti il Dominio in guisa, che non debbasi più restituire al padrone comparente. Io rispondo che sì. La ragione è perchè il Dominio delle cose in siffatta guisa acquistato tutte le leggi lo approvano come legittimo e retamente conseguito. Delle leggi civili e canoniche non si può dubitare. Il diritto civile come legittimo lo approva nella leg. 1, ff. *de usucapionibus*; e nella Istit. sotto lo stesso titolo. Ed il canonico nella causa 16, q. 3, *de praescriptionib.* ed in molti altri luoghi. Veggasi massimamente il cap. *Ad aures* 6, *de praescript.*, ove interrogato Alessandro III, dal Vescovo di Mauritania intorno certe decime, cui una parrocchia sopra l'altra possedeva, risponde:

« *Tuae fraternitati innotescat, quod de jure divino et humano melior est conditio possidentis, quia quadragenalis praescriptio omnem prorsus actionem excludit.* » Il diritto poi naturale non solo punto non si oppone, ma anzi favorisce il Dominio acquistato per via di legittima prescrizione. Imperciocchè siccome approva la divisione delle cose, ed il Dominio per via di prima occupazione, e lo approva per stabilire e fomentare la pace e tranquillità fra gli uomini; così per lo stesso motivo approva pure il dominio per via di legittima prescrizione, la quale fu dalle umane leggi stabilita appunto affinchè ciascuno viva quieto e sicuro nel possedimento di quei beni, cui già da lungo tempo ha acquistato e ritiene. Quindi Marco Tullio nel *lib. 2, degli uffizii cap. 16*, dice molto bene: « Come mai può essere cosa equa che un campo posseduto da uno per molti anni, lo abbia un altro, che non lo aveva, e lo perda chi lo aveva? » Lo approva eziandio il diritto delle genti; poichè come osserva egregiamente il Pufendorfio nel *lib. 4, c. 11, §. 9*, la prescrizione è come un'appendice e conseguenza del Dominio dal diritto delle genti introdotto. « Nella divisione, ei dice delle cose, e nel tempo stesso, in cui introducevansi i domini delle cose, si stabilì altresì pel bene della pace che colui, il quale senza veruna violenza e senza frode, non clandestinamente, non precariamente alcuna cosa possedesse a proprio nome, si dovesse presumere padrone fino a tanto non fosse provato il contrario: e che quegli, il quale per lungo spazio di tempo, durante il quale nessuno, che sia mediocrementemente diligente, si crede trascurare le cose sue, ha posseduto una cosa, possa ripulsare il tardo postulatore per non aver lui rivendicata più presto la cosa sua. »

Posta difatti la divisione ed i Domini particolari delle cose introdotti dal diritto delle genti pel bene della pace e tranquillità delle famiglie, ne viene per conseguenza, che debba ammettersi come un giusto titolo di Dominio la legittima prescrizione, senza di cui sussistere non potrebbe in mille casi la pace de' cittadini. Senza di ciò potrebbero non rade volte i legittimi possessori essere disturbati e molestati, anzi anche spogliati dei loro beni; perchè non di rado avviene, che quanto più legittimamente taluno possiede una cosa,

tanto meno possa provare del suo Dominio la validità, atteso che gli istrumenti degli antichi contratti e convenzioni spesse fiate si perdono e periscono, e nulla è più facile quanto l'inventare e supporre istrumenti falsi. Se adunque non avesse luogo il titolo della prescrizione, e se quindi fosse lecito a chicchessia occupare le cose da lungo tempo da altri possedute, quale incertezza di domini, quali disturbi, sconvolgimenti e sconcerti non ne nascerebbero? I padroni de' beni star dovrebbero sempre nell'ansietà, sempre nelle incertezza, sempre esposti a liti, ad assalimenti, ed a mille pericoli di perdere i loro averi. Le leggi adunque e civili e canoniche, che dichiarano legittimo il Dominio acquistato per titolo di prescrizione essendo fondate e nella equità e nel diritto naturale, e delle genti, e stabilite pel ben comune e per la pace della repubblica, hanno vigore non solo nei civili tribunali e nel foro esterno, ma anche nel foro della coscienza.

È vero, che non mancano Teologi e Canonisti, i quali la sentono diversamente, cioè pensano, che la prescrizione non abbia valore salvochè nel foro esteriore. Ma il fatto sta, che ad eccezione di questi, che per altro sono ben pochi, tutti gli altri e Teologi e Canonisti francamente asseriscono che vale anche nel foro della coscienza, nel che seguono San Tommaso, il quale nel *Quodl.* 12, *art.* 24, dice così: « Se taluno prescrive possedendo con buona fede, non è tenuto alla restituzione, quand'anco venga a sapere che dopo la prescrizione che la cosa era altrui; perchè la legge può punir l'uomo pel peccato e per la sua negligenza nella cosa sua, e darla ad un altro. » Nè a ciò punto osta quel naturale principio; « *iniquum est aliquem cum alterius injuria et detrimento fieri locupletiozem.* » Imperciocchè è verissimo, che niuno può arricchirsi con ingiuria altrui, ma lo può molto bene prevalendosi del beneficio della legge: legge fondata nel diritto comune e delle genti. Che se per la divisione dei beni è avvenuto, che l'uno sia più ricco dell'altro senza ingiuria di chicchessia, lo stesso pure avviene per la prescrizione, cioè che l'uno facciasi più ricco dell'altro senza far onta a nessuno, sebbene indi per accidente ne siegua, che l'altro ne risenta detrimento. E perchè? Perchè così richiede e il ben comune, e la pubblica e privata tranquillità; ed anche perchè così resta punita la negligenza di

coloro, che trascurano di osservare o ricuperare a tempo opportuno le cose loro.

Per compimento di questa materia restano da esaminarsi e definirsi due cose: L'una si è se la ignoranza nuoca alla prescrizione. La seconda, se impedisca la prescrizione non solo, come s'è già detto, la mala fede dell'attual possessore, ma pur anco quella dei possessori anteriori. E quanto alla prima convien distinguere due sorta d'ignoranza, cioè di diritto e di fatto. Avviene l'ignoranza di diritto, quando taluno ignora la legge che vieta un contratto, come è quegli, che non sa non potere il pupillo vendere senza il consenso del tutore, o il figliuolo di famiglia senza la licenza del padre. Questa ignoranza, massimamente se sia di diritto chiaro e manifesto, anche invincibile, impedisce con certezza la prescrizione; perchè le leggi stesse che accordano il beneficio della prescrizione, appongono questa eccezione: Nella legge *Juris ff. 22, tit. 6, lib. 4*, si dice: « *Juris ignorantia in usucapione negatur prodesse.* » E nella leg. *Nunquam ff. de usucapione*: « *Numquam in usucapionibus juris error possessoribus prodest.* » Valè ciò anche nel foro della coscienza; poichè se sono leggi giuste, come lo sono certamente, obbligano in coscienza e quando favoriscono la prescrizione, e quando la impediscono o la restringono.

La ignoranza poi di fatto ha luogo, allora quando taluno crede sia vero padrone chi vende o dona, mentre per verità è un ladro. Se questa ignoranza è incolpevole, punto non impedisce la prescrizione. La cosa parla da sè; poichè la prescrizione stessa sta fondata nell'errore, e lo presuppone: perocchè se non v'ha errore, nè ignoranza, già non è più necessaria la prescrizione al legittimo possedimento della cosa. Se poi questa ignoranza è colpevole, come lo è la crassa e supina, non può comporsi colla buona fede necessaria alla prescrizione; anzi è, e deve essere necessariamente congiunta colla mala fede, mentre chi ignora in questa maniera, poteva facilmente, se avesse voluto, scoprire la verità. Eccone un esempio. Compra taluno a vilissimo prezzo una cosa preziosa, mentre poteva e dalla tenuità del prezzo richiesto e dalla qualità del venditore conoscere, che egli è un ladro, e l'ha rubata. Colpevole è l'ignoranza di questo

compratore. Egli ignora, perchè vuole ignorare per non perdere il guadagno. Egli quindi trovasi nella mala fede, e non può giammai prescrivere.

Ma che dovrà dirsi di chi trovasi in mala fede, ma soltanto a cagione della sua ignoranza? perchè crede non essergli lecito il prescrivere ciò che possiede, mentre in verità gli è ciò lecito? Si deve dire, che ciò nulla ostante, purchè concorrano tutte le altre condizioni, egli prescriva? Non già, ei non prescrive. E la ragione è, perchè le leggi vogliono che la prescrizione in tal caso sia nulla. Così nella leg. 31, *Si fur ff. de usucaption.*, ove si legge: « *Si quis id quod possidet, non putat sibi per leges licere usucapere, dicendum est, etiamsi erret, non procedere ejus usucaptionem; vel quia non bona fide videatur possidere, vel quia in jure erranti non procedat usucapio.* »

Venendo ora all'altra ricerca, dico che talvolta eziandio la mala fede degli anteriori possessori impedisce la legittima prescrizione. Imperciocchè siccome il tempo dalle leggi ricercato a compiere la prescrizione non risulta soltanto dall'usucapione dell'attual possessore, ma eziandio da quella dei suoi maggiori; cosicchè se dal possesso dell'uno insieme e degli altri compiuto rimane il tempo dalle leggi ricercato, basti ugualmente come se fosse trascorso nel possedimento del solo erede o attual possessore, così deve dirsi della buona fede, che incomincia dal primo possessore, e passa poi nei posterì. Quindi ne viene, che se il primo possessore, p. e., mio padre ha posseduto con mala fede, io, che ne sono l'erede, non posso prescrivere. Ma e perchè? Perchè le leggi così vogliono, così comandano; quelle leggi cioè medesime, sulle quali stassene appoggiata la prescrizione. Eccone una chiarissima, e che non ammette replica, nel *Cod. de acquir. et retinen. possessionibus*: « *Vitia possessionum a majoribus contracta perdurant, et successorem auctoris sui culpa comitatur.* » Si osservi però, che ciò deve intendersi di erede prossimo ed immediato; poichè quanto agli eredi mediati, può in essi incominciare il possesso di buona fede, che dia luogo alla prescrizione. Che se poi la cosa dal possessore di mala fede passa ad altra persona, e non già a titolo di eredità, ma bensì o di legato, o di donazione, e ciò sia con buona fede dell'acquistante, può questa prescrivere anche nel giro

del tempo ordinario delle leggi stabilito; purchè però non si tratti di cosa o furtiva, o immobile, e per violenza posseduta: perocchè in tal caso ricercasi alla prescrizione il tempo straordinario di trent'anni, o immemorabile. E se finalmente taluno riceve legato o donazione da chi ei sa avere tutte le cose sue con mala fede possedute, perchè, p. e., acquistate tutte colle usure e con illeciti contratti; il legatario o donatario non può nè tenere, nè molto meno prescrivere la cosa avuta per donazione o per legato, ma è tenuto restituirla al padrone, o, se con buona fede l'ha consumata, dargli ciò, in cui è divenuto più ricco.

Della mercatanzia, ossia negoziazione.

Sa ognuno essere la mercatanzia, ossia la negoziazione, non meno un mezzo che un titolo giusto di acquistare il Dominio dei beni, che per lo innanzi non si possedevano, in guisa che molti arricchiscono per tale via. Io quindi ho pensato di parlar qui di tal materia, di cui per altro più comunemente i Teologi si riservano a parlarne nel Trattato dei contratti. Il nome pertanto di mercatanzia o negoziazione può prendersi in tre sensi, cioè in senso larghissimo, in senso largo, e in senso proprio e rigoroso. Preso in senso larghissimo altro non è che la compra del necessario, e la vendita del superfluo in ordine al sostentamento della propria famiglia. Ma dice S. Tommaso nella 3, 2, q. 77, art. 4, che «*talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, sed magis ad oeconomicos vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati de necessariis ad vitam.*» Presa poi in senso largo è la compra di una cosa con disegno di cangiarla coll'arte e coll'industria per quindi venderla a più caro prezzo, come fa chi compra ferro per farne chiodi, od argento per farne vasi, e simili cose. Ma nemmeno questa è negoziazione propriamente tale; ma piuttosto un'arte, un mestiere, che dà a chi lo esercita il nome di artefice o di artista, e non già quello di mercatante, o negoziatore. Adunque la vera, propriamente detta, e rigorosa negoziazione, che dà a chi la esercita il nome di mercatante o negoziatore, si è quella, per cui comprasi una cosa per lucrare col venderla tale quale è, e senza

verun cangiamento ; come fa chi compra vino, frumento, tele, panni, sete, cavalli, e poi vende tali cose come sono a più caro prezzo, e ciò affine di lucrare. Questi è propriamente mercatante, ossia negoziatore : « *Qui comparat rem, così dichiarasi nel cap. Ejiciens, dist. 88, ut illam ipsam integram et immutatam dando lucretur, ille est mercator.* »

Che sia lecita e buona la prima e seconda maniera di negoziare, niuno ne dubita. E chi ne può mai dubitare? la prima altro non è che la vendita delle derrate superflue alla propria famiglia : e la seconda null' altro che l' esercizio di qualche arte o mestiere. Che adunque vi può essere di male, quando la derrata e la manifattura vendansi a prezzo giusto? Lungi dall' essere cose illecite, sono anzi cose lodevoli, come necessarie al sostentamento proprio e della famiglia. Tutta dunque la difficoltà consiste nella mercatanzia o negoziazione strettamente tale, che consiste in comprare e vendere le cose stesse senza cangiamento a motivo di lucro, da cui ha sortito il nome di negoziazione *lucrativa*. È ella lecita? dico che non è in sè mala ; ma aggiungo, che è piena di pericoli, e che in pratica appena può esercitarsi senza peccato. La prima parte provasi così. Se fosse in se mala, non sarebbe mai lecita ; eppure talvolta lo è ; poichè Sant'Agostino riferito nel cap. 10, dist. 88, dice : « *Fornicari numquam... licet, negotiari vero aliquando licet.* » E sopra il Sal. 70. « *Negotiatio hominem non facit malum, sed iniquitas et mendacium.* » Ma veniamo alla ragione. Se la mercatanzia fosse una cosa di sua natura mala, ciò sarebbe a cagione del fine, che è il lucro, il quale non è in sè stesso nè onesto, nè necessario. Ma neppure per questo capo è in sè mala : perchè, come sapientemente osserva S. Tommaso nella 2, 2, q. 77, art. 4, « il lucro (son sue parole), che è il fine della negoziazione, sebbene non contenga in sè cosa che sia onesta o necessaria ; nemmeno però contiene di sua natura cosa viziosa, o alla virtù contraria : e quindi nulla vieta, che codesto lucro venga ordinato a qualche fine necessario, oppur anche onesto. E così la negoziazione sarebbe lecita ; come lo è appunto quando ordina il lucro moderato, cui cerca col negoziare, al sostentamento di sua famiglia, o al sollievo degl' indigenti. »

Che poi sia cosa piena di pericoli, e che in pratica possa appena

esercitarsi senza peccato, consta chiaramente dagli oracoli delle Sante Scritture. In Ezechiello, cap. 28, leggiamo : « *In multitudine negotiationis tuae repleta sunt interiora tua iniquitate, et peccati.* » E nell' Ecclesiast. 27 : « *Sicut in medio compaginis lapidum palus fititur, sic et inter medium venditionis et emptionis angustiabitur peccatum.* » E nel cap. 26 : « *Difficile exiit negotians a negligentia;* » oppure come altri leggono, *a delicto*. E perchè? Perchè la cupidigia del lucro non mai basta, *terminum nescit*, dice S. Tommaso poco innanzi alle parole già riferite, *sed in infinitum tendit*. E quindi con somma facilità ritira i negozianti dalla cura di loro salute. I Santi Padri poi han creduto la negoziazione esser cosa per tal modo pericolosa, che appena l' han creduta lecita ai cristiani. Ascoltiamone per brevità un solo, e questi sia S. Gregorio Magno, il quale nel *lib. 7, epist. 10*, parla così : « *Si quis in homicidium, adulterium, perjurium; vel hujusmodi aliquid lapsus, in aliquo talium criminum permanserit, vel negotiationi, QUÆ VIX AGI SINE PECCATO POTEST, operam dederit... verae poenitentiae fructum facere nullatenus potest.* » Quindi tutt' i Teologi confessano essere la negoziazione sì piena di pericoli, che non è cosa da consigliarsi da alcuno. Diffatti cosa intendono per lo più i negozianti: cosa prefiggonsi? Intendono e si prefiggono di fare dei grossi guadagni, e con tal mezzo divenir ricchi. Ecco la finale a cui mirano. Ora ecco cosa dice di costoro l'Apostolo S. Paolo nella *1 ad Timoth. 9* : « *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem, et in laqueum diabali, et desideria multa inutilia et nociva, quae mergunt homines in interitum, et perditionem. Radix enim omnium malorum est cupiditas.* »

Ma, dirà qui taluno, non sarà dunque mai lecito l'attendere alla mercatanzia, e non potrà mai un confessore ciò accordare ai suoi penitenti? No, io non dico questo. Dico anzi, che è lecito il negoziare, quando si faccia nelle debite maniere; ma dico poi, che il confessore, prima di ciò permettere ad un suo penitente, deve esaminare e vedere: 1. Con qual fine egli negozii o voglia negoziare, cioè se per l'onesto fine di alimentare sè medesimo e la sua famiglia; oppure per arricchirsi coi lucri che ne ritrae; nel qual caso per insegnamento dell'Apostolo nelle testè riferite parole diviene il mercatare al sommo pericoloso. 2. Se riponga nel lucro il fine ultimo nel qual caso sarebbe

il negoziare non solo peccaminoso, ma del tutto esecrabile, quando anco ciò fosse senza veruna ingiustizia. Ma quando sarà, che il mercatante riponga il fine suo ultimo nel lucro? Quando più di Dio ama il lucro quando cioè è disposto a trasgredire i precetti di Dio e della Chiesa piuttosto che perdere un'occasione propizia di conseguire il lucro, che desidera. 3. Se la materia dei negozii sia illecita o dal Principe vietata; come è talvolta il trasporto del frumento o d'altri grani fuori del regno, provincia o territorio, il vendere agli infedeli armi, ferro e simili cose: come pure se la negoziazione sia di quelle cose, le quali a null'altro servono che a fomentare il lusso, ed a promuovere la vanità delle femmine; poichè questa al ben pubblico non giova, nuoce alle famiglie, cui manda in rovina, e uccide le anime spiritualmente. 4. Se si trattino i negozii con frodi, bugie, inganni, spergiuri, e pur anche con giuramenti. 5. Se si occultino le merci, se si formino monopoli per accrescerne i prezzi. Considerate tali e simili cose, permetta il saggio confessore, o vieti al suo penitente il negoziare. E se glielo permette, non manchi mai di avvertirlo seriamente dei pericoli quasi inseparabili da tal professione, a cui stassene esposto, e di esortarlo a guardarsene; e che perciò frequenti i Sacramenti, e vegli sopra sè stesso, affinchè la cupidigia del lucro non lo tradisca, l'avarizia non lo sorprenda, non lo domini l'ingiustizia; e che faccia parte ai poveri dei suoi guadagni.

Un commercio pien di pericoli, quale si è la mercatanzia propriamente tale, ossia la lucrativa, che immerge l'uomo in negozii secolareschi, e da Dio e dal di lui culto lo distrae, e lo aliena, ai chierici ed ai religiosi, i quali si sono consecrati al divino servizio ed al Vangelo, non debb'essere permesso; mentre, come s'è detto, appena è lecito alle laiche persone. « *Nemo, dice l'Apostolo nella 2 ad Timoth. 2, militans Deo implicet se negotiis secularibus, ut ei placeat, cui se probavit.* » Quindi i sacri Canonici ed i Concilii loro lo vietano strettamente. Nel diritto canonico al cap. 10, si legge: « *Fornicari semper et omnibus non licet; negotiari vero aliquando licet, aliquando non licet. Antequam enim ecclesiasticus quis sit, licet ei negotiari; facto, jam non licet.* » E nel cap. 2. *Ne clerici vel monachi* si dice: « *Sub interminatione anathematis prohibemus ne monachi vel clerici causa*

lucris negotientur. » E nella Clementina *de vita et honestate clericorum* ai chierici negoziatori s' impone la pena di scomunica e di sospensione. Il Concilio di Arles dell' anno 452, *can. 14*, stabilisce: « *Si quis clericus pecuniam dederit ad usuram, aut conductor alienae rei voluerit esse, aut turpi lucris gratia aliquid negotiationis exercuerit, depositus a communione alienus fiat.* » E finalmente, per ommetterne tanti altri, il Concilio di Trento nella *sess. 22, de reform., cap. 1*, così parla: « *Statuit S. Synodus, ut quae alias a Summis Pontificibus, et a sacris Conciliis de Clericorum vita, honestate, cultu, doctrinaque retinenda, ac simul de luxu, comessationibus, choreis, aleis, lusibus... necnon secularibus negotiis fugiendis copiose ac salubriter sancita fuerint, eadem imposterum iisdem poenis, vel majoribus arbitrio ordinarii imponendis, observentur.* » Ommetto qui per istudio di brevità le molte Costituzioni dei Pontefici che vietano sotto le stesse pene agli ecclesiastici la negoziazione, e dirò solamente, che Benedetto XIV, nella sua Bolla *Apostolice servitutis* dell' anno 1741, ha confermato tutte e singole le leggi contenute sì nei sacri Canonî come nelle Costituzioni Pontificie vietanti agli ecclesiastici il negoziare, ha loro dato una nuova forza, ha rinnovato le pene in esse stabilite, ed ha aggiunto altresì alcune cose, per cui ha ampliato i decreti su tal punto emanati.

San Tommaso, e con esso tutti comunemente i Teologi anche più benigni la sentono ed insegnano così. Nella *2, 2, qu. 77, art. 4 al 3* il Santo Dottore così la discorre: « I chierici non hanno ad astenersi » soltanto da quelle cose che sono di loro natura cattive, ma eziandio » da quelle, che hanno apparenza di male. Il che appunto avviene » nella negoziazione; sì perchè è ordinata al lucro terreno, di cui i » chierici debbon essere dispregiatori; e sì ancora a cagione dei vizii » frequenti del negoziare, perchè « *difficulter exiitur negotiator a peccatis labiorum;* » come si dice nell' Ecclesiastico 26. C' è anche un' altra ragione, cioè perchè il negoziare immerge troppo l' animo nelle cure secolaresche, e lo ritrae conseguentemente dalle cose spirituali, quindi anche l' Apostolo nella 2 a Timoteo 11, dice: « *Nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus.* » » Dello stesso sentimento sono S. Raimondo nella Somma, *lib. 2, tit. de Negotiat. 2. 1*, e Sant' Antonino, *part. 2, tit. 1, cap. 16*, ove dice: « *Negotiatio est*

mala ratione personae, quum silicet aliquibus personis specialiter prohibetur, quod fit cunctis clericis, et multo magis religiosis. »

Ma qual genere di negoziazione è agli ecclesiastici vietata? tutti i Teologi accordano, non essere loro proibita la negoziazione della prima specie, che appellasi economia. Perchè questa non è propriamente mercatanzia, o negoziazione, consistendo essa non in altro che nella vendita dei beni superflui al proprio uso, onde provvedersi col danaro ritrattono di quei che mancano; e se fassi in essi qualche cambiamento, come di uve in vino, così richiede la condizione dei beni, che in altra maniera non potrebbero esitarsi. È quindi lecito ai chierici il coltivar col mezzo dei laici e migliorare le terre o patrimoniali o benefiziali: e per lo necessario uso della cultura comprar buoi ed altri animali, e venderne i feti ed i frutti: e ingrassare altresì e vendere gli animali, che hanno o per successione o per decime: e far vino dell' uve, ed olio delle olive, poi vendere tali cose o al minuto, quando nol vieti veruna legge particolare, o all'ingrosso: e comprare anche animali da nutrire, pascere, e ingrassare nei propri prati, poi venderli, ciò essendo un vendere i proprii frutti: e alimentare colle foglie dei proprii mori i vermi da seta per vederne poi le gallette, o per trarne la seta. Il tutto però debbe intendersi, purchè ciò non si faccia da essi per lo fine del lucro, ma per lo sostentamento proprio e della famiglia.

Adunque ai chierici è vieta non solo la negoziazione pura, che si fa col comprare e vendere più cara la stessa cosa senza verun cambiamento; ma pur anco la mista, per cui cioè la cosa comprata poi cangiata e fatta migliore vendesi più cara per lo fine del lucro. E ciò per identità di ragione: perocchè se ben si consideri, dell' una e dell' altra la condizione è la stessa, il fine è il medesimo. In amendue le cose compransi a vil prezzo, e vendonsi più caro; d' ambedue il fine è il lucro. Le ragioni di S. Tommaso militan ugualmente per l' una e per l' altra. Occupa forse meno nelle cure secolaresche, distrae forse meno dalle cose spirituali o divine? E' ella forse meno ordinata questa mercatanzia al lucro terreno, di cui gli ecclesiastici debbon essere dispregiatori? E' ella forse meno opposta a quella sentenza dell' Apostolo: « *Nemo militans Deo implicat se negotiis secula-*

ribus? » Per questi stessi motivi vietate sono agli ecclesiastici quelle azioni, che non possono esercitarsi senza negoziazione mista, come sono le condotte, le procure e le amministrazioni dei beni altrui. Nel diritto canonico, *cap. 26, dist. 86*; si vieta a tutti coloro, « *qui in clero connumerantur, conducere possessiones, aut misceri secularibus procurationibus.* » Quindi nelle decisioni della sacra Congregazione del Consiglio, che possono leggersi presso il Passerino, *de stat. Hom., tom. 2, quest. 187, art. 2, num. 189*, è stato dichiarato: « *Non posse clericos pauperes ad suam suaeque familiae sustentationem bona laicorum conducere absque reatu illicitae negotiationis; sicut nec oves, hoves, aliaque hujusmodi animalia emere, eaque locationis, aut societatis titula conductori aut socio tradere, ac lucrum ex hujusmodi locatione sive societate percipere.* »

Ma sarà almeno lecito agli ecclesiastici il negoziare per opera altrui? Potranno, p. e., dare il lor danaro ad un mercatante, il quale in unione col suo lo metta a negozio, e divida poi con essi loro il guadagno? Sembra ad alcuni che sì; perchè, dicono, i sacri Canoni vietano al chierico il negoziare da sè (mentre quest'è appunto, che porta seco e la indecenza, e la distrazione della mente); ma non già il negoziare col mezzo altrui, cioè quando il chierico ne lascia ad un altro tutta la cura, ed esercita col ministero altrui la mercatanzia. Così eglino. Ma io dico che questo altro non è che un eludere e circonvenire la legge. Vietano i Canoni assolutamente ai chierici la negoziazione: e la distinzione altro non è che un arbitrario comento inventato per eludere la legge. E' poi falso, che nel negoziare coll'opera dei socii cessino quei motivi, per cui la mercatanzia è ai chierici vietata. La prima causa, come insegna espressamente S. Tommaso nel luogo citato, si è il lucro che per essa cercasi. Ora il chierico posto in tale società certamente altro non cerca che il lucro: poichè non v'ha dubbio che se nulla sperasse di lucro, non entrebbe in società, e non negozierebbe. Quanto poi al rimanente, sebbene negoziando i chierici coll'opera altrui non sieno sottoposti a tutte quelle cure e sollecitudini, cui provano quei che negoziano da sè, non vanno però esenti da molte e molte; poichè sono angustiati da continue perplessità, pensieri e sospetti. Ogni momento han l'a-

nimo agitato e conturbato ora dal timore di perdere, ora dalla speranza di guadagnare, ora dal sospetto d'esser defraudati dal socio del lucro a sè dovuto, in corto dire, sono talvolta in maggiore agitazione di quei che negoziano per sè stessi. Ma oltracciò Benedetto XIV, nella lodata Bolla *Apostolica servitutis*, ha tolto ogni probabilità alla opposta opinione, dichiarando, non solo doversi noverare fra chierici negoziatori e soggetti alle pene « *qui per alios, aut alieno nomine, etiam per suos cohaeredes ac socios negotium exercent* »; ma quei pure i quali « *negotia exercent a laicis inchoata, deinde ad clericos devoluta, sive haereditario jure, sive quocumque alio titulo, sive conjunctim cum aliis bonis, cohaeredibus, vel sociis laicis existentibus.* »

Non essendo però la negoziazione una di quelle cose che sono di sua natura male, nel caso di necessità è lecito ai chierici il negoziare onde abbiano con che vivere; nè le leggi canoniche e gli ecclesiastici precetti obbligano con tanto peso. In tal caso la necessità di sostentare la propria vita rende anche nelle persone di Chiesa onesto il lucro, a cui è ordinata la mercatanzia, perocchè, come dice S. Tommaso nel luogo citato *q. 77, art. 4*: « *Codesto lucro nulla contiene di sua natura vizioso o contrario alla virtù; e quindi nulla vieta che cotai lucro venga ordinato ad un fine necessario o anche onesto.* » Così insegnano comunemente i Canonisti ed i Teologi: e così devono onninamente dirsi, presa la cosa in sè stessa e speculativamente. Ma in pratica poi non può essere che raro, anzi rarissimo il caso, in cui la necessità preme in guisa gli ecclesiastici o secolari o regolari, che gli costringa a negoziare per campare la vita. Affinchè ciò fosse, bisognerebbe che non solo mancassero loro le cose al vitto necessarie, ma che oltracciò non potessero esercitare verun'arte onesta, onde procacciarsele col lavoro delle loro mani, e col guadagno indi acquistato. Quindi i sacri Canonici non solo concedono, ma pur anche comandano ai chierici indigenti, che col lavoro delle loro mani si procaccino il vitto; perchè così appunto fece l'Apostolo, il quale non col negoziare, ma bensì col lavorare procurava a sè medesimo il vitto necessario, come scrive egli stesso nella *1 ai Tessal. 2*: « *Memores enim estis, fratres, laboris nostri et fatigationis, nocte ac die laborantes, ne quem vestrum graveremus.* » E nella *2, cap. 3*: « *Neque gratis panem*

manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione nocte et die operantes, ne quem vestrum graveremus. »

È adunque permesso ai chierici bisognosi l'esercizio di qualche arte, non già per avidità di guadagno, ma per avere onde vivere. Ci sono però alcune arti e mestieri meritamente vietati dalla Chiesa ai chierici ed ai religiosi. Generalmente nel diritto canonico, *cap. Per latum, dist. 88*, è loro proibita qualsivoglia arte, che gli avviliisce, e distrugge la riverenza loro dovuta. Singolarmente poi è loro vietata l'arte medica e più ancora la chirurgia nel *cap. Ne clerici vel monachi 3 e 9*, Giovanni XXII ha interdetto l'Alchimia a tutti, ma più particolarmente ai chierici. E nel *cap. de vita et honest. cleric., cap. 25*, loro si vieta il fabbricar armi, carte da giuoco e l'esercitare l'arte di cuciniere; come pure quella di macellajo e di taverniere. Il tenere spezieria e far medicamenti viene concesso dai Canonisti e dai Teologi ai chierici ed ai religiosi, quando ciò sia per uso proprio e dei poveri. Ma è loro vietato il tenere e vendere tali cose, come fanno gli speziali, ad uso dei laici, come lo prova diffusamente il Pignatelli, *tom. 2, Consult. 84*, ove attesta aver così dichiarato la Santa Congregazione dei Vescovi e regolari sotto il dì 9 gennaio 1602, e si pure in Barchinonen 21 novembre 1635. Finalmente quanto all'ufficio di avvocato ecco lo che viene stabilito nel *cap. Clerici 1 de postulando*: « *Clerici in subdiaconatu et supra, et in ordinibus quoque minoribus, si stipendiis ecclesiasticis sustententur, coram seculari iudice advocati in negotiis secularibus fieri non praesumant, nisi propriam causam vel Ecclesiae fuerint prosecuti, aut pro miserabilibus forte personis.* » Avviliisce poi grandemente il loro sacro carattere, e perciò è loro vietato, e massimamente ai sacerdoti, il servire i laici nei bassi domestici uffizii, ed il prestare alle nobili signore quei servigii che sogliono prestarsi dai camerieri.

Che ciò sia vero veggasi il *cap. Sacerdotibus 2. Ne clerici vel monachi*, in cui ciò viene espressamente vietato. E questa proibizione fu rinnovata e confermata per espresso comandamento del Sommo Pontefice dalla sacra Congregazione dei Vescovi e regolari l'anno 1697, ai 16 marzo con lettera enciclica, che contiene queste precise parole: « *Fra le più assidue sollecitudini, che occupano la mente zelantissima*

» di nostro Signore pel bene spirituale della Chiesa, una si è di con-
 » servare e ravvivare nel suo vero decoro la santità e dignità del sa-
 » cerdozio; poichè dipendendo, ecc. Quindi è che coll'oracolo della
 » sua viva voce ha sua Beatitudine ordinato, che si scriva a tutti i
 » pastori delle diocesi la presente lettera circolare, affine di eccitare
 » una più esatta vigilanza di procurare l'adempimento ed osservanza
 » dell'ordinazione dei sacri Concilii ecumenici, e specialmente di
 » quello di Trento in ordine all'onestà della vita del clero, e singolar-
 » mente in non permettere ed onninamente impedire che i sacerdoti
 » non s'impieghino in uffizii servili del secolo e dei laici, e special-
 » mente di donne, improprii ai ministri dell'altare, ed al carattere
 » sacrossanto, ecc. »

E non è ella diffatti una assai vituperevole corruttela quella suole praticarsi a giorni nostri da certi sacerdoti, i quali sotto titolo d'educare la prole, d'istruirla nelle lettere o di celebrare cotidianamente la messa nella domestica cappella, facendo loro abituale dimora nei palagi dei grandi, si frammischiano in tutti i negozi della famiglia, facendo quasi l'uffizio di fattore; servono le signore, porgendo loro l'adjutrice mano, sostenendole quando passeggiano o camminano, scherzando con esse loro; non è ella questa, io dissi, una corrutteia al sommo vituperevole e mostruosa? Non deturpano forse questi con siffatti ed altri simili ministerii, o, a meglio dire, con viltà sì patenti la dignità sacerdotale, il sacrossanto carattere? Quindi molto bene S. Carlo Borromeo fra le altre cose che vieta rigorosissimamente a qualunque ecclesiastico nel suo primo Concilio di Milano, al cap. 26, una si è questa, num. 8: « *Ne parum memor ordinis ac dignitatis suae sit in famulato laicorum etiam principum, eorumque quibusvis aliis obsequiis; nisi ex causa, et officium sit sacerdotali munere non indignum, Episcopus hujus rei potestatem scripto ante fecerit.* » Poi num. 9 soggiugne tosto: « *Neve praecursor aut assecla foeminarum, aut his dis-cumbentibus assistat, aut ancilletur.* »

Le pene di scomunica e di sospensione contenute nei sacri Canonii contro i chierici negoziatori non sono *latae*, ma bensì *ferendae sententiae*; perchè vengono espresse con parole, che non significano *sententiam latam*, ma solamente *ferendam*. I Canonii dicono: « *Corre-*

clioni ecclesiasticae subiaceant: ab ecclesiasticis officiis abstinere cogantur: priventur officio clericorum, etc.» Ma sono poi *latae sententiae* quelle che contengono nelle Bolle di Urbano VII e di Clemente IX, nelle quali con ispecialità si vieta la negoziazione ai chierici esistenti a cagione delle missioni nell' Indie orientali ed occidentali; vale a dire la scomunica, la privazione di voce attiva e passiva, degli uffizii delle dignità, di qualsivoglia grado e dell' inabilità alle medesime, come lo indicano espressamente le stesse Bolle, che parlano così: «*Sub excommunicatione latae sententiae, privationis vocis activae ac passivae, et officiorum, dignitatum, ac graduum et inhabilitationis ad illa, etc.*»

CASO 1.º

Due persone questionano sulla parola Dominio, volendo che sia lo stesso che diritto. Domandasi: 1. Cosa sia. 2. Di quante sorta.

La voce Dominio non ha lo stesso significato, che la voce diritto. Quest' ultima ha un' ampiezza maggior della prima, perciocchè ogni Dominio è un certo diritto, ma non ogni diritto è un Dominio. Ciò apparisce assai chiaro da questo esempio. Il conduttore di campi ha diritto di servirsi dei campi presi in affitto? Di ciò non v' ha dubbio. Ma ha egli Dominio? Non ne ha per certo, come si conoscerà dalle dottrine che siam per esporre. Sono dunque in errore le due persone, che questionando tra esse ritengono essere sinonimi le voci Dominio e diritto.

Prima però di rispondere al primo quesito mi giova premettere che vi sono due specie di Dominio, l' uno detto di giurisdizione, ch' è il potere di disporre coi sudditi, e colle comunità in ciò che loro giova, e l' altro che si appella di proprietà. Del primo qui non facciamo parola, ma bensì del secondo.

Cosa è dunque il Dominio? Ecco la definizione, che ci dà Heineccio nei suoi Elementi di diritto civile, *lib. 2, tit. 1, §. 335*: «*Dominium est jus in re corporali, ex quo facultas de ea disponendi, eamque vendicandi nascitur, nisi vel lex, vel conventio, vel testatoris voluntas obsistat.*» Dominio si dice il diritto di proprietà, in forza del quale può taluno disporre a suo piacere della cosa, su cui ha diritto, qua-

lora non ne sia impedito da una legge contraria, o da un patto, o dalla volontà del testatore. Con questa definizione concorda il Codice Universale Austriaco nel §. 354.

1. Il Dominio si divide primieramente in pieno e perfetto, ed in Dominio non pieno ed imperfetto. Il primo è quello che accorda il diritto sulla sostanza della cosa, e sugli utili insieme; l'altro accorda il diritto sulla sostanza, e non sugli utili, oppure sugli utili, e non sulla sostanza. Quindi il Dominio non pieno si suddivide in diretto ed utile. Si dice Dominio diretto quello di chi ha diritto sulla sostanza della cosa e Dominio utile, quello di chi ha il diritto sugli utili soltanto.

2. Il Dominio si divide in naturale ossia per anticipazione ossia vero, ed è quello che deriva dal diritto delle genti e dal diritto civile per usucapione, per legato, ecc., ed in civile o finto, il quale si acquista per quelle disposizioni del diritto, che si appellano *fictiones juris*. Ecco un esempio. Sul fondo dotale la moglie ha il Dominio naturale, ed il marito ha il Dominio civile, *l. 30, C. de jure Dot., lib. 75, ff. eod.* Durante il Dominio civile, dorme il Dominio naturale, quanto al suo esercizio ed ai suoi effetti.

3. Il Dominio è anche assoluto ed irrevocabile, ed allora vive perpetuamente, ed è condizionato e rivocabile e manca cessando la condizione, oppure può essere revocato per cause determinate. Tale è il Dominio dell'erede di un legato condizionato, e del possessore di buona fede intorno ai frutti della cosa, che sono suoi, finchè dura la stessa buona fede. *Leg. 48 de acquir. rer. Dom.*

4. E' pure il Dominio universale, qual è quello dell'erede in tutta l'eredità, e singolare, allorchè si estende ad alcune cose.

5. Finalmente v'è il Dominio, che dicesi alto ossia supremo, e quello che appellasi basso od infimo. Il primo è proprio dei principi relativamente ai beni dei sudditi, dei quali possono disporre per giusta e pubblica causa. Il secondo compete a ciascun cittadino, come padrone dei suoi beni. Questo Dominio basso infimo od anche privato cessa qualunque volta viene esercitato il Dominio alto, come è chiaro da quel principio: « *bonum publicum praeferendum est privato.* »

CASO 2.

Diogene ricerca se l'usufrutto, l'enfiteusi, il feudo, la superficie, l'uso, l'abitazione, e la servitù diano un Dominio diretto, oppure utile. Cosa gli si deve rispondere?

L'usufrutto è propriamente il Dominio utile, e vien definito da Giustiniano, *tit. de usufructu* e *tit. de rerum divisione*, un diritto di servirsi e di godere delle cose altrui, salva la loro sostanza. Si dice diritto di servirsi per indicare che questo diritto non è quello che ha il creditore nel pegno od ipoteca, nè il depositario nel deposito, i quali non possono servirsi delle cose senza l'assenso del padrone. Si dice di godere delle cose altrui, il che dinota la differenza che passa tra il semplice diritto di servirsi delle cose e quello di goderne i frutti. Questi frutti sono nella greggia la lana, il latte ed i parti; nel campo il fieno, le biade, le piante; nei boschi gli alberi da tagliare, e non i fruttiferi, che non sono tra gli alberi dei boschi, e che perciò l'usufruttuario non può nè deve tagliare e distruggere. Non possono poi essere materia di usufrutto quelle cose che coll'uso si consumano, come sarebbe l'olio, il vino, il frumento ed il denaro, ecc.

Nell'Enfiteusi ha il Dominio diretto il proprietario del fondo, ed ha il Dominio utile l'enfiteuta, cioè quello, cui la cosa fu data in enfiteusi. Dell'enfiteusi abbiamo parlato nei contratti, dove pure dicemmo cosa è il feudo, il quale accorda al vassallo il Dominio utile.

Il diritto di superficie è pure un Dominio utile. E' quel diritto infatti, in forza di cui taluno possiede la superficie del fondo altrui, come succede nelle fiere, nelle quali vien commessa ad alcuni la superficie del suolo per la costruzione di botteghe, di casette, ove dai mercadanti si tengono in vendita le merci. Questo diritto superficario può essere perpetuo e temporaneo. Se è perpetuo, e viene pagato il prezzo in una sola volta, il contratto è di vendita. Se, per un decennio, oppure coll'obbligo di pagare un'annua pensione, il contratto si accosta all'enfiteusi. Se poi il tempo per cui si accorda è minore di un decennio quand'anche si paghi il prezzo tutto in una sola volta, tuttavia il contratto è di locazione.

L'uso, l'abitazione, e la servitù non giungono nè al Dominio diretto nè al Dominio utile, ed anzi possono essere senza Dominio. L'uso può essere di fatto e di diritto. L'uso di fatto è l'uso attuale, ossia l'azione colla quale si serve di una cosa, come il cavalcare è l'uso del cavallo; e l'uso di diritto è quel diritto che si ha di servirsi di una tal cosa. Tra l'uso e l'usufrutto passa tal differenza, che l'usufruttuario può servirsi dei frutti di una sostanza e disporre dei medesimi, e l'usuario non può se non servirsi di essi. Quindi se Diogene per esempio fosse usuario di una casa potrebbe abitarla colla sua famiglia, ma non potrebbe affittarne parte di essa, e nemmeno totalmente, il che potrebbe fare se fosse usufruttuario.

Per abitazione s'intende un diritto, che sta di mezzo tra l'uso, e l'usufrutto, come si raccoglie dall'Istituzioni di Giustiniano, *lib. 2, tit. de usu et hab.* L'usuario non può affittare la casa, ma bensì chi ha il diritto di abitazione. Questo diritto non è però pari a quello dell'usufrutto, perchè questo può essere in più maniere, ed il diritto di abitazione cessa colla morte dell'abitante.

La servitù finalmente è quell'obbligo ch' esiste in cosa altrui, per cui deve servire alla persona, che ha questo diritto. Questo diritto può essere reale, personale e misto. Noi ne parleremo separatamente all'articolo Servitù.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Alberto pretende che l'uomo per peccato sia incapace di Dominio. Cercasi: 1. Chi sia soggetto capace del Dominio? 2. Se sia vera l'opinione di Alberto?

Al 1. Il Dominio principalmente compete a Dio, come creatore e supremo padrone di tutte le cose. » *Domini est terra, dice il Salmista, et plenitudo ejus.* » Da Dio poi deriva nelle creature questo diritto. Non l'hanno gli angeli, perchè le cose non sono state create per loro utilità, ma l'hanno bensì gli uomini, per vantaggio dei quali fece Dio ciò che nel mondo esiste. Ogni uomo dunque è capace di Dominio. Ma se un uomo è in peccato, nemico perciò di Dio, può egli avere questo diritto di Dominio, oppure lo perde colla colpa? Ciò è, cui dobbiamo rispondere in secondo luogo.

Al 2. Dico dunque, che anche l' uomo infedele e peccatore è capace di Dominio. La contraria opinione insegnata da Vicleffo e da Giovanni Hus espressa in questi termini : « *Nullus est dominus civilis, nullus praelatus, nullus episcopus dum est in peccato mortali,* » fu condannata dal Concilio di Costanza nella *sess. 8.* Non avean diffatti un vero Dominio nei loro stati e Farnone, e Nabucco, e Saulle, sebbene fossero riprovati da Dio ? E la ragione evidentemente ce lo manifesta. Il fondamento del Dominio non è la grazia, nè la fede, ma bensì i giusti titoli, l' umane leggi, e le convenzioni. Se questi titoli sono comuni ai buoni ed ai cattivi, nè si perdono colla infedeltà, e col peccato, ne segue che anche gl' infedeli ed i peccatori sono capaci di Dominio. Scrive quindi egregiamente Sant'Agostino nel *l. 5, de civit. Dei, cap. 21.* « *Deus dat felicitatem in regno coelorum solis piis; regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil injuste placet.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.°

Cercasi se i mentecatti, i fanciulli in età minore, e gli schiavi siano capaci di proprietà ?

Convengono tutti i giuristi, che basta al Dominio la volontà capace di far uso della cosa come propria. Da questo principio chiaramente si deduce, che non mancando una tale capacità nelle persone che hanno impedito l' uso di ragione, possono esse ancora aver Dominio. I fanciulli dunque in età minore, ed i mentecatti sono capaci di Dominio. Che se non possono esercitarlo, suppliscono per essi i tutori ed i curatori, i quali non già in nome proprio, ma in nome dei pupilli e dei mentecatti, e per essi amministrano le loro sostanze. Quindi nel diritto civile e canonico vengono riconosciuti padroni dei loro beni e gl' infanti, e le persone eziandio perpetuamente prive dell' uso di ragione, le quali possono inoltre estendere il loro Dominio per via di contratti gratuiti, p. e., per eredità, per donazione, per legato, ecc., sebbene non possono obbligarsi con contratti onerosi. Anzi tanto è lungi, che i figli minorenni sieno spogli di Dominio, che il Codice Austriaco, nel §. 149, dichiara che loro appartiene tuttociò

Fol. VIII.

che acquistano in qualsivoglia modo legittimo, e nel §. 151, stabilisce che quando non sieno mantenuti dal padre, e dalla madre « possono liberamente disporre di tutto ciò che acquistano colla propria industria, come pure di quelle cose che, pervenuti alla pubertà, sono loro date ad uso. »

Quanto agli schiavi detti dai latini *mancipia*, che erano quei, i quali presi in guerra, o destinati alla morte, erano dai vincitori conservati in vita, oppure quei che vengono comprati, e sono considerati come cose proprie dei padroni, diremo, che presso di noi non ve ne sono, perchè è abolita questa servitù, e che se ve ne fossero, valerebbe per essi quel celebre proverbio : « *Quidquid servus adquisit, domino adquisit.* » Per altro non possono essi pure dirsi incapaci di Dominio, poichè è di loro proprio ciò che il padrone loro dona liberamente e irrevocabilmente, e così quello che viene loro donato o lasciato per via di testamento a condizione, che non passi in poter del padrone. Inoltre i padroni non hanno tal Dominio sopra di essi che possano dar loro la morte per qualunque diritto, oppure privarli dei loro membri, e non possono esigere da essi cose turpi e disoneste. Finalmente il diritto canonico dichiara essere illecito ai padroni l'impedire agli schiavi il contrar matrimonio, e quindi difende le nozze celebrate dagli schiavi stessi contro la volontà dei padroni.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.^o

Una moglie pretende di poter disporre di tutti i suoi beni si dotali, che parafernali. Cercasi se lecitamente ?

Premetto, che beni dotali si dicono quei che dalla moglie, o dal di lei padre, o da altri si danno al marito, affinchè possa sostenere i pesi del matrimonio, e che beni parafernali sono quei che alla moglie pervengono fuori della dote o per eredità, o per legato, o per donazione, ecc., o quei che la moglie stessa si ha riservati nell'atto del matrimonio. Premetto di più, che oltre i detti beni può avere la moglie dei beni comuni, che sono quei che si acquistano durante il matrimonio col mezzo dei beni comuni, e questi beni acquistati s'appellano sopralucrati; e che finalmente una moglie industriosa può

aver dei beni fatti coi guadagni del lavoro delle sue mani senza defraudare la famiglia di quei servigi, che è tenuta a prestare.

Ora rispondo quanto ai beni dotali. Non può negarsi, che la proprietà di questi beni sia della moglie, e quindi anche il Dominio, così che i beni stessi del marito sono obbligati a quei dotali della moglie, finchè vengono restituiti. L'usufrutto però di tali beni fino a tanto che sussiste il matrimonio appartiene al marito pei pesi, che sostener deve del matrimonio, e ciò a senso della *Leg. 7, ff. de jure dotium*. È chiaro pertanto, che la moglie non può disporre dell'usufrutto di questi beni durante il matrimonio, e nemmeno dei beni stessi, perchè verrebbe a minorare l'usufrutto, di cui non è padrona.

Intorno ai beni parafernali la moglie è padrona di essi non solo, ma eziandio dell'usufrutto, cosicchè il marito non può aver parte in essi se non col di lei assenso. Può dunque la moglie disporre liberamente di questi beni.

I beni comuni poi sono e del marito e della moglie secondo l'uso dei paesi. In alcune provincie si dividono per metà, ed in altre sono del marito per intero, cosicchè dopo la di lui morte pagata la dote, passano ai di lui eredi. Presso di noi hanno pien vigore i patti nuziali, e da questi si decide quai beni siano della moglie. Deve però ritenersi, che l'aumento dei beni dotali pel §. 1227 del Codice Austriaco appartiene al marito, e che in dubbio si presume sempre che l'acquisto sia del marito, come parla il §. 1237 che riportiamo. « Se i conjugii non hanno fatto, a riguardo dei loro beni, una speciale convenzione, ciascuno conserva il precedente suo diritto di proprietà, e non ha verun diritto a ciò che l'altro acquista, ed in qualsiasi voglia modo gli perviene durante il matrimonio. In dubbio presumesi, che l'acquisto siasi fatto dal marito. » Da tuttociò può raccogliersi quando la moglie possa disporre di tali beni. Si aggiunga per altro, che l'uso e l'amministrazione di questi beni sta presso il marito, come sta pure quella dei beni parafernali, quando la moglie non se la riserva, oppure non avendosela riservata, quando non vi si opponga, e lascia che il marito gli amministri.

Finalmente per rapporto ai beni che la moglie acquista coi lavori delle sue mani, senza recare alcun danno alla famiglia, e senza man-

care a proprii doveri, vi sono dei Teologi, i quali computano questi beni fra i parafernali. Ma su qual fondamento appoggiano questa loro sentenza? Io trovo, che nella *Leg. 24, de Oper. libert.*, così fu stabilito: « *Qui libertae nuptiis consensit, operarum exactionem amittit, nam haec cujus matrimonio consensit, in officio mariti esse debet.* » Da questa Legge pertanto conchiudo, che anche questi guadagni debbono annoverarsi fra i beni comuni, dovendo la moglie al marito ed alla famiglia per diritto matrimoniale ogni sua industria, perizia e diligenza. Così il Giuvenino, *t. 1, tr. 2, cap. 5, q. 8*. Non può dunque la moglie liberamente disporre di questi beni, ma deve dipendere dall'assenso del marito.

SCARPAZZA.

C A S O 6.°

Cercasi: 1. Quale sia la materia del Dominio? 2. Come un uomo possa acquistare il Dominio che ha un altro uomo?

Al 1. Tutte le cose che possono essere all' uomo di comodo e di utile, come sono i fiumi, i monti, i campi, i prati, le piante, ecc., sono materia di Dominio. Quantunque però tutte le dette cose per diritto di natura soggette al Dominio umano; tuttavia per diritto delle genti e per diritto civile non divengono di pien Dominio di un tale uomo se non vi siano quelle condizioni che dalle leggi sono stabilite. Non è poi soggetto di Dominio il firmamento, ossia gli astri che in esso risplendono, perchè quantunque creati a beneficio dell' uomo, nullameno non può di essi servirsene a piacere. Nemmeno un uomo per diritto naturale non può avere Dominio sopra altro uomo, essendo tutti gli uomini liberi padroni di sè medesimi. Quindi scrisse Sant'Agostino, *lib. 19 de Civ. Dei, cap. 15*: « *Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori.* » Per diritto poi delle genti, e per diritto civile può avere un uomo Dominio su d' un altro uomo. Infatti se l' uomo è padrone della sua libertà, perchè non potrà venderla ad un suo pari, e perchè un altro uomo non potrà acquistarla, specialmente quando ciò faccia o per conservare la vita o per esercitare un atto eccellente di carità verso il prossimo? Il primo titolo pertanto, in forza del quale

può un uomo aver Dominio sopra un altro uomo anche secondo Sant'Agostino nel luogo citato dipende *jure belli justis*; il secondo è la nascita, poichè chi nasce da una schiava, è schiavo secondo le leggi; il terzo è la giusta condanna, potendo i giudici condannare i rei alla servitù; il quarto finalmente è la vendita.

Al 2. I modi poi, coi quali può un uomo acquistare il Dominio che ha un altro uomo, sono l'occupazione, l'invenzione, l'accesso, la tradizione, ed altri, dei quali parleremo separatamente.

MONS. CALCAENO.

Sui modi di acquistare il Dominio per occupazione e per invenzione.

C A S O 1.°

Leonzio custodiva nella sua casa una fiera. Essendo questa fuggita, fu presa da Plauto, il quale ricusò di restituirla a Leonzio. Cercasi: 1. Quale si dica diritto di occupazione? 2. Quali animali siano del primo occupante? 3. Se Plauto possa giustamente tenere in sua custodia la fiera?

Al 1. L'occupazione è quell'atto, con cui si riduce in proprio potere la cosa che a nessuno appartiene, coll'animo di farla propria. Viene pertanto definita « il prendimento di una cosa, che o non fu, o nè è di alcuno, o se fu, è stata dal padrone abbandonata, e si ha per abbandonata. » Da questa definizione Heineccio, *Elem. Jur. Civ., lib. 1, tit. 1, §. 343*, deduce i tre seguenti assiomi. 1. Quelle cose, che non sono di alcuno, passano in diritto di chi le occupa. 2. L'occupazione deve farsi non solo coll'animo, ma con atto reale insieme. 3. Quelle cose che non possono tenersi in custodia, non possono nemmeno essere occupate.

Al 2. Per rispondere al secondo quesito convien distinguere. Vi sono animali mansueti, e addomesticati, e vi sono animali non addomesticati. I mansueti sono le galline, le pecore, i buoi, ecc. Si ritengono come addomesticati o mansuefatti gli sciami di api, i colombi, i pavoni, ed anche talvolta i cervi, e qualunque fiera o bestia selvaggia resa mansueta coll'arte e coll'industria. Sono finalmente animali

non addomesticati quei che sogliono liberamente vagare, come i lepri, o volare come gli uccelli, o nuotare come i pesci. Gli animali mansueti sono sempre dei loro padroni, quantunque sieno lungi dalla casa, od uccisi vengano dalle fiere, o periscano in qualche altra maniera. Così viene stabilito nelle Istituzioni di Giustiniano, *lib. 2, tit. 1, de rer. divis., §. 16*. Ove si dice reo di furto, chi ritiene le oche e le galline che si sono allontanate dagli occhi del padrone: « *Si anseres tui aut gallinae tuae aliquo modo turbati turbataeque evolaverint, licet conspectum tuum effugerint, quocumque tamen loco sint, tui tuaeque esse intelliguntur, et qui lucrandi animo ea animalia detinet, furtum committere intelligitur.* » Gli animali mansuefatti o addomesticati sono sempre del padrone fino a tanto che ne ha il possesso, ossia fino a tanto che non recuperano la libertà nativa. Quindi egli il padrone può inseguirli nel fondo altrui, e deve soltanto risarcire il danno che per avventura inseguendoli cagiona al possessore del fondo. Ma quando si avrà a dire, che tali animali han recuperato la libertà nativa? Rispondono i Teologi, che recuperano la lor libertà, allorchè fuggono dal padrone, e dalla loro custodia, e cessano di far ritorno, il che non può definirsi, ma si deve rimettere, soggiungono essi al giudizio dei prudenti. Aggiungono poi, che se le bestie e gli uccelli, rotti gli impedimenti, ritornano alle selve, o volano al monte, questi allora riacquistano la lor libertà, e sono del primo occupante, ad eccezione dei falconi, del nibbio, dello sparviero, che s' intendono sempre del padrone, massimamente se sono contraddistinti con qualche segno, nonchè degli uccelli canori di gran valore ammaestrati nel canto, che, come dicono, devono restituirsi al padrone, ricevendo però qualche premio per l'occupazione. Ma qual decisione su tal punto avranno a dare i prudenti? Anche Giustiniano nel luogo citato, §. 15, stabilisce la stessa regola dicendo: « *Nam si revertendi animum habere desierint, etiam tua esse desinunt, et fiunt occupantium. Revertendi autem animum videntur desinere habere tunc cum revertendi consuetudinem deseruerint.* » Ma nemmeno questa è una regola determinata. V' ha chi insegna, come il Coniliati, *Tract. 9, de VII Decal. Praecept., cap. 2, §. 6, num. 6*, aver luogo l'occupazione, quando il padrone ha perduta ogni speranza di ricuperarli: « *Si omnis spes eadem recuperandi amissa*

fuert; e questa regola parimenti non determina un tempo, entro il quale questi animali cessino di appartenere al padrone. Ecco presso noi ciò che stabilisce la legge nel §. 384 del Codice Civile Austriaco, cui dobbiamo adattarci: « Quando lo sciame non sarà inseguito » entro due giorni dal proprietario dell' alveare; o l' animale mansuefatto sarà rimasto fuori da sè per quarantadue giorni, potrà nel » fondo pubblico chiunque, e nel fondo privato il proprietario del » fondo stesso, pigliarli, e ritenerli. » Dunque, dopo il detto tempo, deve ritenersi, che gli animali mansuefatti abbiano racquistata la libertà nativa, ed il padrone abbia perduta la speranza di ricuperarli.

Quanto agli animali non addomesticati, si deve ritenere che non abbiano padrone, e che siano quindi del primo occupante. Così dichiarò Giustiniano nel luogo citato delle Istituzioni al num. 2 con questi termini: « *Ferae bestiae, et volucres, et pisces, et omnia animalia, quae mari, coelo et terra nascuntur, simul atque ab alio capta sunt, statim illius esse incipiunt, quod enim ante nullius est, naturali ratione occupari conceditur.* »

Al 3. Applicando le dottrine sovraesposte, rispondo che se la fiera fuggita a Leonzio fu presa da Plauto prima che spirino i quarantadue giorni dal dì ch' è partita, oppure se fu presa nel tempo che Leonzio la ricercava o l' inseguiva, Plauto non può assolutamente tenerla, ma deve restituirla al padrone; se poi sono passati i quarantadue giorni, ovvero Leonzio stanco di ricuperarla l' ha abbandonata, allora con ragione ricusa Plauto di lasciarla al padrone primitivo. Ma se Leonzio l' avesse abbandonata prima di quarantadue giorni? In questo caso Plauto in giudizio di foro sarebbe condannato a dargliela, non però nel foro della coscienza, nel quale si calcola, che perduta dal padrone la speranza di ricuperare la fiera, si deve intendere, che l' abbia abbandonata, e che divenga del primo occupante. Così il padre Cuiusmodi nel luogo sopra citato, num. 6, dicendo: « *Animalia autem fera, quae a domibus in aliquo clauso loco aluntur, si fuerint, et nihilominus eadem dominus per venatores inseguatur, et de illis sciscitetur, a nemine possunt occupari: si vero omnis spes eadem recuperandi amissa fuerit, tunc, cum redierint ad pristinam libertatem, sunt primi illa occupantis.* » Ma e perchè non va d' accordo il foro

della coscienza colla legge civile? Perché questa Legge dichiara, doversi ritenere per abbandonata la fiera dopo lo stabilito periodo, nè calcola punto i casi particolari, nei quali abbandonata rimane la fiera per effettivo abbandono del padrone, che deve essere considerato nel foro della coscienza.

SCARPAZZA.

C A S O 2.°

Norberto ferì un cervo, ed essendo fuggito fu preso da Evaristo. Cercasi se il cervo sia di Evaristo, oppure di Norberto.

Insegna il Maschat, *Inst. canon. lib. 2, tit. 1, de rer. divis. §. 3, num. 29*, che l'animale ferito non passa in proprietà del cacciatore prima di averlo preso, e quindi risolve che non è furto l'appropriarsi la fiera da altri soltanto ferita. Confessa per altro il ch. Autore di aver molti Giuristi di sentenza contraria, ed aggiunge perciò, che se vi fosse una consuetudine contraria, non si dovrebbe seguire la sua opinione. Per me ritengo che si debba distinguere. Se Norberto ha ferito il cervo mortalmente, egli ha acquistato un Dominio sopra di esso, ed Evaristo, che il prese, non può appropriarselo. Difatti colla mortale ferita il cervo ha perduta la sua libertà, ed in conseguenza divenne di chi lo ha della libertà spogliato. Se poi la ferita non fu mortale, il cervo è di Evaristo, che il prese, e non di Norberto, perchè quegli e non questi gli ha tolto la libertà. Se finalmente la cosa fosse dubbiosa, allora opinerei che la preda fosse divisa tra ambedue. Si avverta però, che così definirei la questione nel caso che Norberto, ferito il cervo, lo inseguisse, ma non nel caso che, disperando di averlo, l'avesse abbandonato; perciocchè in quest'ultima ipotesi, quand'anche il cervo fosse stato mortalmente ferito, tuttavia dovrebbe ritenersi di Evaristo, secondo le dottrine esposte nel Caso precedente.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.°

Antonio preparò dei lacci per prendere delle fiere. Filippo andato alla caccia ne inseguì alcune, le quali fuggendo entrarono nei lacci di Antonio, nè più poterono seguitare la fuga. Contendono am-

bedue, ed ambedue pretendono di essere padroni delle fiere. Cercasi chi abbia ragione?

Intorno a questo punto si fanno alcune distinzioni dai Giuristi. Domandano primieramente se Antonio ha teso i lacci in un luogo pubblico, oppure di sua proprietà. Se di sua proprietà, egli, dicono, ha diritto alle fiere che restarono nei lacci, perchè può proibire a Filippo ch' entri nel suo fondo a prenderle. Se poi i lacci erano in luogo pubblico, domandano secondariamente se Antonio, oppure Filippo sia il primo accorso a sciogliere le fiere, e ad impossessarsi di esse, e quindi soggiungono, che le fiere non sono di chi tese il laccio, ma di chi le prese: *non censetur venire in potestatem, nisi naturaliter capiatur*. Senza queste distinzioni, che possono vedersi nel Maschat nel luogo citato nel caso precedente, mi pare di dover stabilire, che Filippo inseguendo soltanto le fiere non abbia il diritto di averle. Ecco la ragione che sembrami convincente. Le fiere sono sempre di chi ha loro tolto la libertà. Se Antonio tese i lacci od in fondo proprio, od in luogo di pubblica ragione, egli e non Filippo spogliò le fiere della libertà, ed in conseguenza devono essere sue. Eccettuerei per altro, col P. Cuniliati, il caso nel quale le fiere senza i lacci di Antonio fossero state in circostanza da non potere scappare dalle mani di Filippo, perchè allora sarebbe stato un mero accidente, che i lacci e non l'insidie di Filippo l'avessero prese, e le dividerei per metà nel caso di dubbio.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.º

Onorio amante della caccia, e Andrea della pesca si fanno lecito di esercitarla dovunque veggono uccelli e pesce. Cercasi se tanto la caccia, quanto la pesca possono essere riservate, e se pechino esercitandola in luoghi vietati?

Quantunque la caccia e la pesca sia di naturale diritto, tuttavolta convengono unanimemente i Giuristi, che questo diritto è soltanto permissivo, e che il principe per giusti motivi può regolarlo e proibirne eziandio l'esercizio. Uno dei motivi sarebbe per esempio, se colla frequente cacciagione e pesca avesse a diminuirsi assai il

numero degli animali e dei pesci, oppure avessero dalla cacciagione particolarmente i padroni dei fondi a soffrire dei danni gravissimi. Se dunque la caccia o la pesca fossero proibite in determinati luoghi, non potrebbero certamente senza peccato esercitarla Onorio ed Andrea, e sarebbero tenuti, come insegna il Cuniliati, *l. l. num. 7*, a restituire al pubblico il danno recato, qualora la proibizione derivasse, perchè non si esterminassero le specie degli animali.

Sono parimenti rei di furto Onorio ed Andrea cacciando e pescando nei luoghi di caccie riservate e nelle peschiere, vale a dire nelle acque o campi chiusi da muro, da siepi o da altri ripari, ed in questo caso sono egualmente tenuti alla restituzione.

Peccano finalmente Onorio ed Andrea qualora esercitano la caccia e la pesca nei luoghi vietati, ma perchè non sono chiusi, per questo non sono tenuti a restituzione, considerandosi il diritto dei privati di ivi pescare o cacciare, come un diritto privativo, ma non un diritto sui pesci e sopra gli animali, che, non essendo chiusi, conservano la lor libertà. Possono per altro essere condannati in pena della loro trasgressione alla perdita degli animali e dei pesci.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.º

Martino soldato, in battaglia s'impadronì di alcuni mobili dei soldati uccisi dell'esercito nemico, e ricuperò alcuni altri, che in una battaglia precedente erano stati tolti a dei soldati suoi compagni tuttora viventi. Cercasi se possa ritenerseli lecitamente?

I beni dei nemici nella battaglia possono venir occupati, e presi che sieno, devono considerarsi come cose che non hanno padrone. Da questo principio, che viene stabilito dalla legge 1, *ff. de acquir. vel amitt. possess.* si raccoglie, 1. che quanto prendiamo ai nemici nella giusta guerra, divien nostro per diritto delle genti: 2. che quanto i nemici ci tolgono è di essi: 3. che quello che ricuperiamo è nostro: 4. che gli immobili non sono dei soldati, ma della repubblica: che i soldati sono padroni degli immobili secondo le misure permesse dall'imperatore. Così l'Heineccio, *Elem. Jur., lib. 2, tit. 1, §. 348*. Ciò premesso, rispondo che Martino, qualora non abbia avuto alcun divieto

per parte dell'imperatore, può lecitamente far suoi i beni mobili che ha tolto ai soldati del nemico esercito, che restarono uccisi sul campo, e così pure se tra questi mobili ve ne fossero di quelli che lasciarono sul campo stesso gli altri soldati che nella battaglia si ritirarono e fuggirono. Ciò si deduce dalla esposta dottrina, alla quale aggiungeremo l'opinione del Maschat, *lib. 2, tit. 1, de rer. divis., §. 3, num. 34*, espressa in questi termini: « *Res mobiles sunt cujusque occupantis, et si plures occupaverint, dividuntur inter eos secundum dispositionem ducis et cujusque meritum.* »

Ma e saranno suoi di Martino i beni recuperati? Essendo beni mobili, che non godono il diritto del *postliminio* può ritenersi, poichè quando furono presi dall'esercito nemico, cessarono di essere di chi gli aveva, e passarono in Dominio dei nemici. Ora se può Martino ritenersi i mobili dei nemici, può egualmente tenersi i mobili recuperati. Così il Maschat, nel luogo citato con queste parole: « *Si res captae hostium iterum ab eis recuperentur, illae solum restituuntur prioribus dominis, quae gaudent jure postliminii, uti sunt res immobiles, item equi, naves onerariae, homines, etc. ceterae res mobiles. ut vestes, arma, pecunia privata, naves piscatoriae, et hujusmodi sunt primi recuperantis, nam dominium talium rerum, mox ut captae sunt ab hostibus, perfecte ad hostes transivit jure gentium. Hoc tamen Kees dicens tales res intra 24 horas recuperatas gaudere jure postliminii, et prioribus dominis esse restituendas, quae limitatio licet jure destituatur, videtur tamen aequitate niti.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 6.°

Cercasi quando il ritrovamento delle cose sia un giusto titolo per acquistare Dominio sopra di esse?

Le cose che possono ritrovarsi vengono da San Tommaso divise in tre classi, 2, 2, q. 66, a. 5, ad 2, cioè altre son quelle che non furono mai di nessuno; altre che furono poco prima di taluno, e da esso perdute; ed altre che dal padrone medesimo furono abbandonate.

Sono pertanto della prima classe le gemme, le pietruccie, che

trovansi nel lido del mare, i pezzetti o polveri d'oro, che trovansi nell'arene dei fiumi, le perle ed i coralli che giacciono nel fondo dei fiumi e stanno attaccati agli scogli, le miniere d'oro, di argento, dei metalli, e finalmente le pietraje, le carbonaje, le cretaje. Non tutte però queste cose sono di chi le ritrova. Convengono i Teologi, che siano del primo occupante ed inventore le gemme, le pietre preziose, i frammenti d'oro e d'argento, le perle, le margherite i coralli, purchè però non vi sieno leggi, che alcuna cosa stabiliscano relativamente alla pesca delle perle etc., poichè in tal caso queste leggi debbono osservarsi, e corrispondere al principe il tributo decretato. Per quello poi riguarda le miniere, le pietraie etc., vi sono dei Teologi, i quali le attribuiscono all'inventore; ma sembra opinione più probabile e più conforme all'equità che le miniere etc., appartengano al padrone del fondo. Diffatti il padrone di un fondo non ha soltanto la superficie, ma eziandio le parti inferiori di esso. Quindi siccome è padrone della terra e del sasso, che costituisce quel fondo, così è padrone di quanto il fondo contiene. Quando poi la miniera vien ritrovata in fondo che non ha padrone, allora è del primo occupante. Ciò deve dirsi secondo il diritto delle genti, ma nei casi in pratica debbonsi consultare le leggi dei principi. In alcune regioni per diritto civile le vene dei metalli sono di regio diritto, e può il principe concedere ai privati il diritto di ricercarle anche in fondo altrui indennizzandone il padrone. In altri luoghi sono in parte dell'inventore, in parte del padrone del fondo, ed in parte del principe. Veggasi il Cuniliati, *Trat. 9. de 7. Dec. Praecept. cap. 2. §. 8. num. 7.*

Intorno alle cose perdute riferirò qui la sentenza di S. Tommaso, 2, 2, q. 66, art. 5, ad 2, ove insegna, che se taluno ritrova le cose che *fuerunt de propinquo in alicujus bonis*, se le prende con animo di restituirle al padrone non commette furto, ma se ha volontà di ritenersele è reo senza dubbio di peccato di furto, dicendo S. Agostino, *serm. 19, de verbis Domini: « Si quid invenisti, et non reddidisti, rapuisti. »* Lo stesso stabiliscono le leggi civili, come può vedersi nel §. 589, del codice austriaco e l'articolo Contratti.

Le cose finalmente che sono dal padrone abbandonate sono del

primo occupante. Così S. Tommaso nel luogo citato, ove dice: « *Similiter si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licet sibi eas retineat, non committit furtum.* » È però da avvertirsi, che nel dubbio se la cosa sia stata o no abbandonata non si deve giammai presumere, che alcuno voglia rinunciare alla sua proprietà, come può vedersi nel §. 388, del codice citato.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 7.°

Biagio sul lido del mare ritrovò alcuni effetti preziosi. Pensando che fossero stati abbandonati dai naufragati, se li ritenne. Cercasi se abbia peccato?

Nel §. 388 del codice austriaco abbiamo espressamente, che non è lecito a chicchessia di arrogarsi il diritto sulle cose dal mare gettate sul lido. Questa legge ad evidenza fa conoscere, che le cose trovate sul lido non possono dirsi abbandonate dal proprio padrone, quand' anche questi per timor di naufragio gettate l'avesse nel mare, e dal mare respinte sull'arena. Inoltre nella Bolla in *Coena Domini* viene fulminata la scomunica a quei tutti, che ritengono le cose recuperate dei naufragi. Ciò premesso rispondo che Biagio ha peccato, ed è tenuto alla restituzione, sì perchè gli effetti preziosi da lui ritrovati non potevano essere abbandonati dai loro padroni, sì perchè si è opposto al prescritto della legge civile, ed ha incorso altresì la scomunica fulminata dalla bolla soprallodata.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 8.°

Paolino sospettando, che nel campo di Gregorio vi sia un tesoro nascosto, prende il campo stesso in enfiteusi, e fatti degli scavi rinvenne gli effetti preziosi che ricercava. Cercasi 1. Di chi sia il tesoro quando viene scoperto? 2. Se chi compra il campo acquisti anche il tesoro? 3. Se il Dominio utile dia diritto al tesoro nascosto nel fondo? 4. Quali leggi vi siano nelle nostre provincie intorno i tesori?

Al 1. Il tesoro dalla legge 31, ff. *de acquirendo rer. Dominio* viene chiamato *vetus quaedam depositio pecuniae*. Si dice *antico deposito*, per escludere i recenti depositi di danaro o di altra cosa pre-

ziosa, i quali hanno padrone, ossia vive la persona, che le cose ha riposte, oppure gli eredi di lei. Si dice di *danaro*, col qual nome s'intendono eziandio altre cose di valore, come ori, argenti, gemme, pietre preziose etc. Ciò premesso veniamo al primo proposto quesito. S. Tommaso, 2, 2, q. 66, a. 5, ad 2, insegna, che per diritto naturale e delle genti, il tesoro è dell'inventore, come primo occupante, ma soggiunge, che pel diritto civile dev'essere diviso tra il padrone del campo e l'inventore. Appoggiati quindi i Teologi a quanto determinano le leggi civili, stabiliscono le regole seguenti: 1. Se il tesoro viene scoperto nel proprio fondo è dell'inventore, e quando lo trova a caso, e quando lo scopre colla sua industria. 2. Se viene a caso scoperto nel fondo altrui, deve l'inventore darne metà al padrone; se industriosamente vien ritrovato e con saputa del padrone, devono allora osservarsi i patti, che per tal invenzione si fossero stipulati tra il padrone e l'inventore; e se viene scoperto senza saputa o contro la volontà del padrone, l'inventore deve darlo tutto al padrone in pena del violato diritto. 3. Se viene ritrovato per arte magica, l'inventore non ha nulla, ma il tesoro in pena del suo delitto è tutto del fisco, come stabilisce la legge *de Thesauris*, e la leg. *Nemo cap. 4, de Malef.* 4. Deve parimenti dare al padrone del fondo il tesoro, chi lo ha cercato col di lui consenso senza però manifestare la notizia certa che avea, che il tesoro colà si trovava. 5. Non è tenuto a darlo tutto al padrone, chi appoggiato soltanto a semplici conghietture ne ha fatto ricerca colla licenza però del padrone, non essendovi frode nell'inventore. 6. Se viene ritrovato in luogo pubblico, la metà è del fisco o della Chiesa se il luogo è sacro.

Al 2. S. Tommaso par che ritenga, che il tesoro sia di chi acquista il campo. Diffatti dopo aver detto che i tesori sono degl'inventori, soggiugne: «*Propter quod in parabola Evangelii dicitur, Matth. 13, de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet jus possidendi totum thesaurum.*» Ma la ragione addotta da San Tommaso non piace ad alcuni Teologi. 1. Perchè da questa parabola non si può desumere la giustizia di tale procedura più che dalla parabola del castaldo, che condona ai debitori i diritti e crediti del padrone, il quale viene lodato bensì, ma lodato della sua iniquità: »*lau-*

davit dominus villicum iniquitatis » ; 2. Perchè l' argomento, come dicono, proverebbe troppo, perchè ne seguirebbe, come dice il De-Lugo, che comprato il campo sarebbe il tesoro intieramente dell' inventore, quando insegna lo stesso santo Maestro, che il tesoro è per metà del padrone del campo. Ma noi seguiamo la dottrina dell' Angelico anche in questa parte, contro lo stesso De-Lugo ed altri. Riteniamo primieramente col Tourneli, col Patuzzi e con molti altri, che Gesù Cristo in quella parabola parla secondo il diritto naturale, e delle genti, e che in questo senso devesi intendere anche la sentenza di S. Tommaso. Se ritiene il De-Lugo, che secondo il diritto naturale e delle genti il tesoro è tutto dell' inventore, e che la divisione deve farsi per legge civile; il primo obbietto è sciolto, e nulla vale contro la dottrina di S. Tommaso. La seconda obbiezione poi cede da sé. Quando il campo è comprato e l' inventore è padrone di esso, per qual ragione deve dividerlo col padrone anteriore, che glie l' ha venduto? La Legge che vuole la divisione dei tesori, non chiama giammai a partecipare i padroni antichi. L' inventore dunque essendo anche padrone ha tutto il tesoro. Ma sarà poi lecito comprare un campo col prezzo ordinario, senza l' aumento corrispondente al tesoro, che vi sta nascosto? Rispondono affermativamente il Bannez, il Soto, il Navarro, il Vasquez, il Lessio, il Tourneli, ed il Cuniliati con altri molti, perchè il prezzo delle cose non si desume giammai dalla privata notizia e singolare della lor perfezione, ma bensì dalla comune estimazione degli uomini.

Al 3. Il tesoro ritrovato in un fondo, di cui una persona ha il Dominio utile e l' altra il Dominio diretto, deve essere diviso così che l' inventore n' abbia la metà, e l' altra metà sia suddivisa tra i due padroni. Ma non così dovrebbe dirsi, se si trattasse di un direttario, e di un usufruttuario. Allora la metà del tesoro appartiene al direttario. Ciò si raccoglie dalla legge *Divort.*, §. *Si fundus ff. Solutu matrimonio*, ove è detto: « *Thesaurum inventum in fundo dotali, in quo vir habeat usumfructum, non deberi viro, sed uxori, cujus est fundus, quia thesaurus non est fructus fundi.* » Se il marito per rapporto ai beni dotali della moglie è pari ad un usufruttuario, ne segue che questi non può aver parte nel tesoro scoperto nel fondo dell' usufrutto.

Al 4. Le Leggi nostre prescrivono primieramente che scoperto un tesoro ne sia reso conto alla pubblica autorità Cod. Austr. Univ.; §. 398, indi, che una terza parte di esso sia contribuita allo stato, e le altre due terze parti appartengono metà all'inventore e metà al padrone del fondo, oppure ai padroni del fondo stesso per eguali porzioni se vi fosse un proprietario diretto, ed un proprietario utile, §. 399. Stabiliscono inoltre, che se taluno nella scoperta del tesoro ha impiegato un atto illecito, oppure lo ha ricercato contro la volontà del padrone del fondo, abbia in tali casi la porzione dell'inventore a cadere a favore del denunziante, e, mancando questi, a profitto dello Stato, §. 400. Finalmente ordinano, che gli operai, che sono pagati dal proprietario appositamente per rintracciare il tesoro, non possano pretendere più dell'ordinaria loro mercede, oppure dello stipendio convenuto.

Mons. CALCAGNO.

Sui modi di acquistar il Dominio per accesso e per tradizione.

C A S O 1.°

Cercasi cosa sia l'accesso ed in quanti modi per accesso si acquisti il Dominio delle cose?

Il Codice Austriaco, §. 404 chiama accessione «tuttociò, che nasce dalla cosa, o con essa di nuovo congiungesi, senza che al proprietario sia consegnata da un altro.» L'Heineccio ci dà la stessa definizione, *Elem. Jur. Civ., lib. 2, tit. 1 de rer. divis., §. 354*, quindi la divide egregiamente in naturale, industriosa e mista. Chiama modi di accesso naturale per cui si aggiunge alcuna cosa al nostro diritto la così detta dai latini *foetura*, l'isola, l'alluvione, la forza del fiume. Chiama specie di accesso industrioso l'*adjunzione*, la specificazione, la commistione. Chiama finalmente accesso misto la piantagione, la semina e la percezione dei frutti. Di ciascuno di questi modi di accesso ci proponiamo di dir qualche cosa separatamente.

La *foetura* è un modo di accesso naturale, per i cui padroni degli animali e delle schiave, divengono padroni dei loro parti, quando anche vengano dagli animali di altri padroni fecondati, perchè il frutto della terra per rapporto al Dominio si riguarda non per diritto

del seme, ma per diritto del corpo, come stabilisce la *Leg. 21, §. 1, ff. de usur.* ond' è che il §. 406 del Codice Austriaco determina : « Il proprietario d'un animale fecondato dall' animale d'un altro, non deve al proprietario di questo alcuna mercede se non l' ha con- » venuta. »

L' isola, che si forma in mezzo un' acqua comune a due padroni dei fondi situati sulle due rive lungo di essa, per accesso naturale hanuo il diritto esclusivo di occuparla gli stessi padroni, e divider-sela in due eguali parti, od in proporzione della lunghezza dei loro fondi. Si noti, che quando l' isola si forma più d' appresso dell' una, o dell' altra riva, allora appartiene al proprietario, cui è più vicina. Così colle leggi romane stabilisce il Codice Austriaco, §. 408. Si noti ancora, che, per disposizione del citato paragrafo, le isole formate nei fiumi navigabili sono riservate allo Stato.

L'alluvione è, secondo Giustiniano, un accrescimento latente, ossia insensibile, come lo spiega Heineccio, *l. l., §. 355*, fatto in forza delle acque di un fiume, o di un torrente, che levano del terreno ad un campo, e ne danno ad un altro : « *Incrementum beneficio fluminis perdetentim et latenter adjectum.* » Se quest' accrescimento non avviene insensibilmente, ma repentinamente, allora non si dice più alluvione, ma si chiama forza del fiume : « *Vis fluminis,* » così Heineccio, *l. l., incrementum semel et simul adjectum.* Tale poi differenza passa tra il primo allagamento ed il secondo, che in quello l'accrescimento spetta a colui, al cui fondo si aggiunge il terreno, dicendo Giustiniano nella *leg. 2, tit. 1, num. 21* : « *Fundus fundo accrescit, sicut portio portioni,* » laddove questo resta sempre del padrone del campo, da cui fu staccato. « *Si repentina vis fluminis,* così lo stesso Giustiniano, *de tuo praedio partem aliquam detraxerit, et vicini praedio attulerit, palam est eam tuam permanere.* » Nota qui però il lodato giuriconsulto, §. 358, che se il padrone del campo, cui fu staccato, dall' acque repentinamente il terreno, trascura di coltivarlo, può lecitamente farlo suo il proprietario, al cui campo il terreno si è aggiunto, e ciò a senso della *Leg. 7, §. 2, ff. de acquir. rer. dom.* Nè a tali disposizioni sono contrarie quelle presso noi vigenti. Imperciocchè nel §. 411 del Codice Austriaco si legge : « La terra, che l' acqua a poco a poco aggiunge alla »

Vol. VIII. 86

» riva, appartiene al proprietario della riva. » E nel paragrafo seguente: « Se poi per forza del fiume una considerevole parte di terra » sia svelta da una riva, e trasportata alla riva altrui, il precedente » possessore perde il diritto di proprietà di essa soltanto nel caso che » lasci trascorrere un anno senza esercitarlo. »

Ma si dirà a questo punto, può il possessore di un fondo fortificare la sua riva contro la violenza delle acque? Egli può farlo tutte le volte che le sue operazioni non siano di pregiudizio agli altri, perchè gli è lecito assicurare sè stesso, ma non gli è lecito il danneggiare gli altri. Quindi non può costruire tali opere, o far tali piantagioni, che alterino il corso ordinario del fiume, che pregiudichino la navigazione, i mulini, la pesca, od altri diritti del terzo. Veggasi il §. 413 del Codice Austriaco.

Che se il fiume abbandonasse il suo alveo, e si aprisse un nuovo letto in fondo altrui, allora l'antico alveo, secondo le Leggi Romane 7, §. 5, ff. de acquir. rer. dom., appartiene a quei che posseggono i campi, che vi sono in ambedue le rive, ma secondo il diritto austriaco devono essere prima compensati i possessori, che han perduto i campi nel nuovo letto, e diviene l'alveo antico dei proprietari conterminanti, quando non vi sia luogo alla indennizzazione. Riferiamo il testo del Codice quale si legge nei §§. 409 e 410. « Allorchè un'acqua abbandona il suo alveo, i proprietari dei fondi danneggiati » pel nuovo corso dell'acqua hanno prima d'ogni altro il diritto di » essere indennizzati sull'alveo abbandonato, o sul prezzo di esso. — » Fuori del caso di questa indennizzazione l'alveo abbandonato appartiene, siccome è determinato riguardo all'isola nata, ai proprietari delle rive adjacenti. »

Si noti per altro, che qui si parla, come avverte il Maschat dei padroni, che hanno suoi gli argini, e la cui proprietà non è limitata, poichè se gli argini sono pubblici, e la proprietà ha i limiti suoi fissati, l'aumento appartiene sempre allo Stato. « Porro jure alluvionis » ecco le sue parole, quali si leggono nel lib. 2, tit. 1, de rerum divisione, num. 38, *gaudent soli fundi illimitati, seu quarum limena est ipsum flumen, non vero praedia limitata, seu auctoritate reipublicae signata.* »

Spiegati i modi di accesso naturale, veniamo a quelli dell'accesso industriale. L'*adjunzione*, ossia aggiunta, avviene allora, che l'altrui cosa si aggiunge od attacca alla nostra. Quindi, secondo la regola 28 del diritto in 6: « *Accessorium sequi congruit naturam principalis*, » ne segue che il proprietario della cosa principale diviene proprietario altresì delle cose necessarie. Da questo principio pertanto si deduce: 1. Che l'altrui pietre preziose se vengono legate inseparabilmente all'anello di altra persona, questa persona ne acquista il Dominio. 2. Che la porpora altrui tessuta alla veste di persona diversa, segue sempre il padrone della veste. 3. Che l'edifizio fabbricato nell'altrui suolo è del proprietario del suolo. 4. Che la Scrittura cede al padrone della carta e che la pittura una volta era del padrone della tela, il che però ha cangiato Giustiniano nel §. 34 delle *Istit. hoc tit.* riflesso alla dignità dell'arte. Per altro molte cose sono da riflettersi sopra le deduzioni esposte dietro a quello che aggiungono le leggi, ed i giuristi.

La gemma e la porpora se possono staccarsi dall'anello, o dalla veste devono sempre essere del loro padrone, e quando non possono staccarsi, il padrone dell'anello e della veste, se queste cose sono le principali, ha diritto di ritenerselo salvo il compenso al proprietario di esse. Similmente chi edifica nell'altrui fondo credendo di edificare nel proprio suolo, ha diritto sulla materia, e di ripetere il prezzo sborsato nell'edifizio, come si raccoglie dalla *Leg. 38, ff. de rei vind.* Se poi fabbricò di mala fede, allora ha perduto la proprietà eziandio dell'edifizio. Se poi taluno ha fabbricato coll'altrui materia nel proprio suolo, « *aedificium semper solo cedit*, » e quindi deve pagare il prezzo della materia al padrone, se l'ha usata credendola sua, e deve pagare inoltre l'interesse, il lucro cessante, ed il danno emergente nel caso avesse eretto quell'edifizio, usando dell'altrui materia con mala fede. Lo stesso stabiliscono i §§. 417, 418 e 419, del Codice Austriaco, ove però si dichiara che « il proprietario del fondo, che essendo consapevole della costruzione dell'edifizio non l'abbia tosto interdotta a chi fabbricava di buona fede, non può esigere, che il prezzo comune del fondo. » Ma che dirò della scrittura e della pittura? Dirò, che conviene osservare in queste qual sia il principale.

Se la scrittura è fatta nell' altrui libro da gran prezzo, e la pittura sull' altrui vaso di costo, dovrà lo scrittore ed il pittore cedere la loro opera al padrone del vaso e del libro; perciocchè disse Giustiniano, che la pittura è sempre del pittore notando la viltà della tela: « *Ridiculum est picturam Apellis in accessionem vilissimae tabulae cedere.* » Quindi se la tela della pittura è vile, ed è vile la carta, deve lo scrittore pagare la carta, ed il pittore la tela, e se il principale è la tela, ed il libro, devono i padroni di questi pagare la pittura e la scrittura, che furono fatte in buona fede e con propria utilità.

Per *ispecificazione* può altresì passare di uno in altro il Dominio d' una cosa. Ciò avviene quando ad una materia altrui si dà una nuova forma, sicchè ne risulta una specie moralmente diversa, p. e., facendo del legname degli scrigni, dell' uve il vino, delle lane i panni, ect. Si dice, che la specie divenga moralmente diversa; perciocchè non si dà specificazione, se la forma è puramente accidentale, come sarebbe tingendo la lana di bianca in nera. Non erano decisi gli antichi se la materia fosse più nobile della forma, oppure la forma della materia, quindi non una sola era la loro opinione intorno l' accesso. Quei, che volevano più nobile la materia insegnavano, che il padrone di essa è padrone della medesima anche allora che ha forma diversa, ed il contrario ritenevano quei che preferivano la forma alla materia. Giustiniano ha deciso la questione nelle sue Istituzioni *hoc tit. §. 7 et 25*, decretando, che se la cosa può ridursi allo stato della prima materia ossia forma primiera, il padrone della materia è anche padrone della nuova forma, esborsando il prezzo dell' opera artificiale alla persona, che lo ha di già pagato all' artefice, posto però, che questa proceduto abbia, con buona fede, perchè se lo ha fatto in mala fede, vale a dire sapendo che la materia era altrui, deve allora perderne il prezzo. Che se la cosa non può ridursi allo stato primiero, come sarebbe il vino, che non può ridursi più in uva, in questo caso chi ne ha fatto fare il cangiamento, se ha proceduto con buona fede, ritiene il Dominio della cosa, e deve pagare il prezzo della materia, e se fu di mala fede, deve perdere anche il prezzo dell' opera. Veggansi su questo anche i §§. 414 e 415 del Codice Austriaco, i quali, da quanto sembra, non dispongono diversamente.

Può passare finalmente il Dominio per accessione industriosa in forza di *commistione* o mescolanza o di *confusione* di due cose. Se queste cose meschiate sono aride ossia solide, allora questa mescolanza si appella *commistione*, ma quando sono liquide, cosicchè meschiate nè l' una nè l' altra ritiene la propria natura, allora si dice *confusione*. Ecco le regole che su questo punto di *commistione* o *confusione* secondo le Leggi sono da osservarsi. 1. Se le materie meschiate possono distinguersi e separarsi, si separino. 2. Se non possono separarsi, il corpo, che ne risulta, è comune ai due padroni, e si divide fra essi in proporzione del loro rispettivo diritto. 3. Se le cose furono meschiate o confuse dall' uno dei padroni senza saputa e contro la volontà dell' altro, si deve esaminare se quegli che ha meschiato ebbe volontà espressa o presunta d' acquistare di tutto il Dominio. Se ebbe questa intenzione, e l' una cosa non può separarsi dall' altra, egli è tenuto a ricevere l' intero cumulo, ed a pagare all' altro la cosa, ed i danni, che gli sono avvenuti. Se poi non ebbe questa intenzione, allora il cumulo deve dividersi a proporzione fra i due padroni. Veggasi l' Heineccio, *l. l.*, num. 371.

Parliamo dell' accesso misto, ch' è quello che dipende dal beneficio della natura, ed insieme dall' industria degli uomini. Le prime specie, che ci si presentano sono la semina e la piantagione. Intorno a queste specie due assiomi stabilisce l' Heineccio, *l. l.*, num. 575, il primo tratto dal §. 32, ed il secondo dal §. 36 delle Istituzioni di Giustiniano nel titolo *de acquir. rer. dom.* Ecco gli assiomi: « 1. *Quidquid solo implantatur, vel inseritur solo cedit.* 2. *Arboris dominium jure Romano ex radice aestimatur.* » Dal primo assioma nel seguente §. 374, trae questa conseguenza, che i grani altrui seminati nel mio campo, ed i miei seminati nel campo altrui sono sempre del padrone del campo, sottratte le spese a' termini della *Leg. q. pr. ff. de A. R. D.* e del §. 52 delle Istituzioni di Giustiniano. Dal secondo deduce: 1. Che gli alberi posti nel confine sono sempre del padrone del terreno, in cui hanno la loro radice. 2. Che se in un terreno comune a due padroni gli alberi hanno la radice, comuni sono pure le piante. Aggiunge poi, che secondo l' uso comune gli alberi sono di quei padroni, nel fondo dei quali hanno il tronco ed i rami, nè si dà giudizio sulle

radici. Questo uso è presso noi sanzionato dalla Legge, come può vedersi nel §. 421 del Codice Austriaco aggiungendosi per altro nel paragrafo seguente, che « ogni proprietario può svellere dal fondo proprio le radici dell'albero altrui, e tagliare i rami pendenti nello spazio dell'aria, che sovrasta al suo fondo, o tirarne qualche altro vantaggio. »

La percezione dei frutti in fine è una specie di accesso misto. Questa avviene quando taluno con giusto titolo possedendo il bene altrui in buona fede, gode i frutti, che dal bene stesso derivano. Si dice poi ch'è possessore di buona fede quegli, ch'ignora che la cosa non è sua, e ritiene di averla avuta da chi avea il diritto di alienarla. Possessore inoltre si dice chi non solo ritiene la cosa, ma la ritiene intendendo di averne il Dominio. Ora poichè la buona fede fa, che il possessore abbia il luogo del padrone, ne deriva, che il possessore percepisce i frutti della cosa, e quindi la percezione dei frutti fa passare il Dominio. Imperciocchè se pendenti i frutti del campo, e non consumati sopravvenga il padrone del campo stesso, e cessi nel possessore la buona fede, i frutti sono del padrone, laddove se sono stati raccolti restano del possessore, secondo la *Leg. 4, §. 2, ff. finium re-gund.* avendo avuto luogo la percezione dei medesimi.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.°

Cercasi: 1. Che cosa sia la tradizione? 2. Quando colla tradizione si trasferisca il Dominio?

Al 1. La tradizione è quel modo di acquistare il Dominio, con cui il proprietario, che ha diritto ed intenzione di alienare una cosa corporale ossia reale, la trasferisce per giusta causa in chi la riceve.

Da questa definizione comune a tutti i Giuristi si conosce: 1. Che non possono essere soggetto di tradizione se non le cose materiali. 2. Che queste non possono darsi con tradizione da chi non ha il diritto di alienarle. 3. Che non si trasferisce il Dominio, se alla tradizione non vi sia congiunta nel padrone l'intenzione di alienare. 4. Che colla tradizione non si acquista il Dominio, se non vi preceda una causa giusta a trasferirlo.

Da tuttociò per altro non ne segue, che le cose, che non sono materiali non possano passare in Dominio altrui, perchè non si può dare una reale tradizione di esse. La tradizione si distingue in vera e finta, che dicesi anche quasi tradizione. La vera e reale è quella che ha luogo nelle cose materiali; nei crediti poi ed in quelle cose, che per la loro qualità non ammettono una materiale tradizione ha luogo la tradizione finta, o la quasi tradizione. La Legge, dice di queste cose il Codice Austriaco §. 427 « ne permette la tradizione per segni, la quale si fa, se il proprietario consegna all' accettante i documenti comprovanti la proprietà, o gli stromenti, pei quali l' accettante possa prendere l' esclusivo possesso della cosa; o se alla cosa stessa si aggiunga qualche contrassegno, da cui ognuno possa chiaramente conoscere, che la cosa è stata trasferita nell' altro. »

Al 2. Affinchè colla tradizione abbia effetto la traslazione del Dominio devono concorrere tre cose: 1. Che sia fatta da chi ha il diritto di alienare, e con intenzione di alienare. 2. Che l' accettante possa accettare. 3. Che vi sia una causa giusta.

Quanto alla prima è certo, che se la tradizione non viene fatta dal proprietario della cosa, non ne segue la traslazione del Dominio, quantunque l' accettante divenga possessore di buona fede. « *Non dominus, così il Maschat, lib. 2, tit. 1, num. 55, bona fide tradens, non transfert Dominium, sed conditionem usucapiendi pro donato, empto, legato.* »

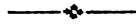
Quanto alla seconda, se l' accettante non è capace di Dominio, non può nemmeno il proprietario in esso trasferirlo, ed in conseguenza colla tradizione non si effettua la traslazione. Non acquista quindi il Dominio un individuo di un ordine regolare, che per sè medesimo ricevesse la proprietà di una cosa.

Quanto alla terza, la tradizione deve farsi per una causa giusta ossia per un titolo atto alla traslazione del Dominio. Si trasferisce pertanto il Dominio colla vendita, colla permuta, col legato, colla eredità, e colla dote, e non col deposito, col comodato, col precario, colla locazione, col pegno.

SCARPAZZA.

DONAZIONE

Per la parte teorica. *Ved.* CONTRATTI.



C A S O 1.°

Isidoro, avendo ricevuto dei piaceri da Nevio, gli regalò alcuni effetti preziosi. Cercasi: 1. Cosa sia la Donazione, e se sia Donazione quella d' Isidoro? 2. Di quante sorta sia la Donazione? 3. Che differenza passi tra la Donazione *inter vivos*, e la Donazione *causa mortis*?

Al 1. La Donazione si dice un contratto, mediante il quale si trasferisce in altri una cosa gratuitamente. Da questa definizione si raccoglie, che la Donazione deve essere gratuita, e non un compenso di qualche diritto, che abbia il donatario. Quindi è, che nel Codice Universale Austriaco ai §§. 938, 942, vengono determinate le circostanze, per le quali questo contratto o non è più Donazione, o lascia di esserlo in parte. Non è Donazione pertanto quell' atto, col quale taluno rinuncia ad un diritto o sperato, o già differito, o dubbio senza crederlo formalmente tale, o senza farne alla parte obbligata, che vi acconsente la remissione. Non è Donazione, quando il donatario ha diritto ad una remunerazione o convenuta, o determinata dalla legge, e l' atto nasce per questa causa. Non è un' intera e totale Donazione, quando per convenzione preventiva deve il donatario qualche cosa al donante, ma è Donazione soltanto quel più che la cosa del donante supera in valore quella del donatario. È Donazione però quella, che si fa per riconoscenza, o pei meriti del donatario, o per ispeciale remunerazione, senza però, che il donatario abbia verun diritto che gli attribuisca un' azione legale. Da ciò è chiaro, se sia Donazione quella d' Isidoro, o se non sia. Quando Nevio non avea alcun diritto in forza dei piaceri fatti ad Isidoro, e non v' era alcuna convenzione tra essi, gli effetti preziosi regalati sono una Donazione, altrimenti non lo sono in parte, se eccedono i diritti di Nevio.

Al 2. I Giuristi distinguono la Donazione in compiuta o perfetta, ed in imperfetta. Dicono perfetta quella ch' è congiunta alla reale tradizione della cosa, e chiamano imperfetta quella che si fa con sole parole. La Donazione imperfetta è appena diversa dalla semplice promessa, nè attribuisce al donatario fuorchè il diritto *ad rem*, cioè, che il donante lo soddisfaccia colla tradizione della cosa od in cosa equivalente. Affinchè poi il donatario anche colla Donazione verbale abbia un' azione legale, l' atto di Donazione deve essere scritto. Così dispone il §. 945, del Codice Austriaco: «Da una Donazione fatta soltanto verbalmente, e senza la tradizione effettiva non nasce al donatario il diritto di azione. Questo diritto deve essere fondato in uno scritto documento.» Il donante dunque, che non ha scritta la Donazione, non potrà essere impetito in giudizio, ma sarà soltanto in coscienza tenuto a mantenere l' obbligazione assunta, quando legittimamente non ne sia dispensato.

Si divide inoltre la Donazione in liberale ed in remunerativa, onde distinguere quella che non presuppone verun debito nemmeno di gratitudine, da quella ch' è ordinata all' adempimento di questo dovere. Si divide parimenti in assoluta e condizionata, per indicare colla prima specie quelle donazioni che non portano verun obbligo, perchè senza veruna condizione, e colla specie seconda quelle che dipendono da qualche condizione o l' hanno annessa. Finalmente la Donazione si divide in Donazione *inter vivos*, ed in Donazione *causa mortis*, delle quali parleremo rispondendo al terzo quesito.

Al 5. La Donazione tra vivi è quella, dice Giustiniano, §. *aliae* 5, *Inst. de donat.*, che si fa senza pensare alla morte, e la Donazione *causa mortis* è quella che si fa pensando di morire §. *mortis* 2, *Inst. de donat.* Ne segue da queste definizioni tale essere la differenza, che passa tra una e l' altra Donazione, vale a dire. 1. Che nella Donazione *causa mortis* il donante vuole egli aver la cosa fino alla morte piuttosto che il donatario, e vuole alla morte, che l' abbia piuttosto il donatario che il suo erede; laddove nella Donazione *inter vivos* vuole che il donatario, anche esso vivente, abbia la cosa, e se ne priva in fatto a di lui favore. 2. Che la Donazione *causa mortis*, sebbene possa farsi da un uomo sano e robusto, deve però farsi a riguardo della

morte, col far menzione della morte stessa, non così quella *inter vivos*.

3. Che la Donazione *inter vivos* è per sua natura irrevocabile, ad eccezione di certi casi, dei quali diremo in appresso, ed al contrario la Donazione *causa mortis* può essere rievocata, come possono rievocarsi le disposizioni testamentarie. Ne segue quindi, che il donante *inter vivos* può venir citato in giudizio, e costretto a consegnare al donatario la cosa donata, il che non può farsi contro il donante *causa mortis*; come può vedersi presso Heineccio, *Elem. Jur. Civ., lib. 2, tit. 7 de donat.*, §, 461.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.º

Ubaldo donò a Marcello tutti i suoi beni presenti e futuri. Cercasi quali condizioni sieno necessarie nella Donazione per parte della materia, e se la Donazione di Ubaldo sia valida ?

Perchè la Donazione sia valida per parte della materia, ossia della cosa donata, devono intervenire alcune condizioni, che notate sono dai Giuristi. Primieramente la Donazione deve essere di cosa permessa, e non di cosa, di cui il dono sia vietato. 2. Non deve essere fatta in frode dei creditori, e la proposizione contraria fu condannata dal clero Gallicano nell' anno 1700. 3. Il donante deve essere padrone della cosa che dona, altrimenti disporrebbe di ciò che non è suo. 4. Pecca mortalmente chi dona in pregiudizio dei figli, o dei creditori, o di altre persone, cui è tenuto a provvedere.

Ma è poi una condizione necessaria, che la Donazione non si estenda a tutti i beni presenti e futuri? Secondo il diritto di natura sono valide tali donazioni, nè si ritiene per grande inconveniente, che l' uomo colla donazione di tutti i suoi beni si rende incapace di far testamento. Vi sono poi dei Canonisti citati dal Maschat, *lib. 3, tit. 24, de Donat., num. 8*, i quali dichiarano assolutamente invalide simili donazioni. Ma esaminando il diritto civile troviamo che può ognuno donare tutti i suoi beni, purchè la donazione non sia inofficiosa, vale a dire purchè non si privino della legittima le persone cui è dovuta, e ch' esseudo di tutti i beni vi sia una riserva o di usufrutto o di altra cosa, che basti per la sussistenza del donante, poichè

sarebbe contro i buoni costumi, che il donatario potesse spogliare il donante di tutti i suoi beni, e nel capitale e nelle rendite. Così il Domat, *vol. 3, lib. 1, tit. X, sez. 1, num. 34*, dietro la legge 28, *ff. de reg. jur.* e la legge 12, *ff. de don.* Nè osta che chi dona tutto si priva della facoltà di far testamento, perchè questa facoltà, come osserva egregiamente il Maschat, *loc. laud.*, è permessa e non prescritta. Quanto poi alle leggi austriache, abbiamo il §. 944 del codice, che così si esprime: « Il proprietario assoluto, osservate le prescrizioni di legge, può anche donare tutti i suoi beni presenti. Ma il patto, in di cui forza si donano i beni futuri, sussiste soltanto in quanto non ecceda la metà di questi beni. » Da tuttociò pertanto io deduco, che la Donazione di Ubaldo è valida se si è riservato l'usufrutto, oppure quella porzione bastante per la sua sussistenza, che secondo la legge austriaca dev'essere la metà dei beni futuri, altrimenti è una Donazione contraria alle leggi, quindi invalida, ed è essa riprovata dal buon senso, giacchè non si deve mai donar per modo, che il donatario spogliarsi possa di quanto gli abbisogna.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Una donna essendo gravida fe' Donazione di tutti i beni, dei quali poteva disporre. Cercasi 1. Se una persona inferma possa donare tra vivi? 2. Se la donazione di questa donna debbasi riguardare, come donazione per causa di morte?

Al 1. Le donazioni, che fanno le persone inferme non possono considerarsi, secondo la legge, come donazioni fatte fra vivi, ma bensì per causa di morte. *L. Labeo 1, §. 7, 8, ff. edilit. edict.* Osserva poi egregiamente il Domat, *tom. 3, lib. 1, tit. 10, sect. 1, num. 5*, che non si deve intendere per persona inferma quella ch'è aggravata da una malattia leggiera, come sarebbe una febbre quartana od altra somigliante infermità, ma quella che ha una malattia mortale, od una malattia di tal carattere, ch'induca per la sua gravezza l'incapacità di donare fra vivi, non essendo sperabile la guarigione.

Al 2. Vi furono alcuni, che appoggiati alla legge *non exigimus 2, §. si non 4, ff. si quis cautionib.* annoverarono fra le malattie la

gravidanza delle donne, ma, come nota il celebre Giurisconsulto sopraccitato *num. 6, in adnot.*, hanno mal compreso il senso della detta legge, che così si esprime: « *Si non propter valetudinem mulier non sisteret iudicio, sed quod gravida erat, exceptionem ei dandam Labeo ait. Si tamen post pactum decubuerit, probandum erit quasi valetudine impeditam.* » Chi non vede diffatti che questa legge distingue la gravidanza dall' infermità? Se avesse inchiuso nella infermità la gravidanza, avrebbe distinta questa da quella? Lo stato dunque di gravidanza non è uno stato di malattia, ed anzi suppone sanità nella donna. Quindi la Donazione fatta dalla donna, deve riguardarsi come Donazione fatta fra vivi.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.°

Ignazio sordo e muto, che dissipò molte delle sue sostanze, trovandosi in età avanzata donò alcuni campi ad Annibale. Cercasi 1. Se un sordo e muto possa donare? Se lo possa un prodigo? 3. Se lo possa un vecchio?

Al 1. Abbiamo la legge *qui id quod 33, ff. mutus 2, ff. de donationibus*, che così si esprime: « *Mutus et surdus donare non prohibentur.* » Secondo alcuni possono donare e i sordi muti, ed i sordi soltanto, oppure muti solamente. Ma noi crediamo di abbracciare la spiegazione, che ci dà il celebre Domat, *tom. 3, lib. 1, tit. 10, sect. 1, num. 7*, vale a dire, che i sordi e muti insieme non possono far Donazione, ma bensì i sordi e non muti, e così i muti non sordi. Diffatti riflettendo ai termini della legge stessa, si vede, che la congiunzione *et non* è una vera congiunzione, ma una disgiunzione, perchè dicendosi *mutus et surdus* in singolare, e volendosi intendere una sola persona, non si deve dire in plurale il verbo *prohibentur*, mentre intendendosi due persone *mutus et surdus* allora regge il verbo *prohibentur* cioè in numero del più. La legge dunque che permette le Donazioni ai muti e sordi, parla non già dei muti e sordi insieme, ma di quelli, che sono o muti o sordi.

Al 2. Le persone, cui è vietata l' amministrazione de' loro beni per essere prodighi, non possono far Donazioni. Così stabilisce la

legge 1, ff. *de curat. furiosi* con questi termini: « *Lege duodecim tabularum prodigo interdicitur bonorum suorum administratio, et curator ei datur exemplo furiosi.* » Egualmente dispongono le leggi del codice austriaco. Nel §. 273, si annette come prodigo chi dilapidando inconsideratamente le sue sostanze, ed aggravandosi di debiti scongiatamente o sotto dannose condizioni esponendo se stesso oppure la sua famiglia a futura inopia, viene per prodigo dichiarato dal giudice, e la dichiarazione è pubblicata. Indi nel §. 21, si stabilisce essere i prodighi sotto l'immediata protezione della legge, quindi incapaci di amministrare le proprie sostanze. Dunque non possono nemmeno far Donazioni.

Al 3. La vecchiaia per se medesima non impedisce alla persona di donare. È chiara su questo punto la legge 16, *cod. de donat.*, che così si esprime: « *Senectus ad Donationem faciendam sola non est impedimento.* » Se poi la vecchiaia fosse congiunta a demenza, oppure ad imbecillità, allora renderebbe incapace la persona a quest'atto, ma in tal caso dovrebbe dirsi che la persona è incapace per imbecillità o demenza, ma non mai per vecchiaia. Il §. 21 del codice austriaco, che annovera gl'incapaci ad agire per se, e sono quindi sotto la protezione della legge, fa menzione dei mentecatti e degl'imbecilli, ma non dei vecchi.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.º

Claudio ed Angelo contendono se il minore di età possa far Donazioni, ed uno di essi sostiene, che può soltanto accettarle. Cercasi qual sia la vera opinione su questo punto?

Chi non ha la libera amministrazione de' suoi beni, non può assolutamente donare. Può un figliuolo di famiglia far Donazione, quando vi si aggiunga l'assenso del padre, come prescrive la legge 25, §. 1. ff. *de Donat.*, non avendo beni proprii separati dalla famiglia e da esso amministrati; ma non può donare un minore, che per età è incapace a disporre delle sue sostanze. Aggiunge anzi Domat, nella sezione sopraccitata, num. 11, che non sono nemmeno valide quelle donazioni che vengono fatte dai minori per una causa favorevole. Ma

se il minore non può donare, può almeno accettare la Donazione che gli vien fatta? Senza l'autorità del suo tuttore non può nemmeno accettare le Donazioni secondo la legge 26, *c. de Donat.*, sopra la quale può vedersi anche il lodato celebre Domat nel luogo stesso, *num.* 18, 19. Per altro secondo il codice austriaco potendo il minore liberamente disporre delle cose acquistate colla sua industria, e di quelle che giunto alla pubertà gli sono consegnate per suo uso, son d'opinione, che di queste possa anche donare, e non di quelle che formano parte del suo patrimonio. Similmente dicendosi nel detto codice che può acquistare con atti leciti anche senza l'autorità del tuttore, così direi, che può accettare le Donazioni *inter vivos* e farsi rappresentare in giudizio dal tuttore ove occorresse, come certamente è necessario nelle Donazioni *causa mortis*. Riferisco i paragrafi del codice stesso a maggior lume §. 284. « Il minore può acquistare con » atti leciti anche senza l'autorità del tuttore ; ma senza l'approvazione » della tutela non può alienare alcuna cosa del proprio, nè obbligarsi. » §. 245... « Riguardo alle cose acquistate in questo od in altro » modo dal minore colla sua industria, come pure a quelle che, giunto » alla pubertà, gli sono consegnate per uso, può egli liberamente disporre, ed obbligarsi. »

MONS. CALCAGNO

C A S O 6.º

Procolo, reo di capitale delitto, appellò dalla sentenza di morte contro lui pronunciata, e prima che confermata venisse questa sentenza donò a sua moglie tutti i suoi beni. Cercasi 1. Se il marito e la moglie possano far tra loro Donazioni? 2. Se possano farsi nel contratto matrimoniale? 3. Se siano valide allorchè il matrimonio è nullo? 4. Se le Donazioni dei condannati con sentenza di morte naturale o civile siano valide? 5. Che debba dirsi della Donazione di Procolo?

Al 1. Marito e moglie non possono farsi Donazioni durante il matrimonio. Così insegna il Domat nel luogo citato, al *num.* 15. Ma se non possono farsi donazioni durante il matrimonio, vale a dire *inter vivos*, possono farsi però *causa mortis*. Così stabilisce per noi il codice

austriaco nel §. 1248, con questi termini. « E' permesso ai conjugii » d'instituire nello stesso testamento eredi reciprocamente se stessi. » Anzi possono stipulare fra essi anche il patto successorio mediante il quale si fa e si accetta la promessa dell'eredità futura o di una parte di essa, come può vedersi nel §. 1249. Questo patto però non ispoglia il conjuge di disporre ad arbitrio finchè vive dei suoi beni, nè può con esso rinunciare interamente al diritto di far testamento, dovendo restare a libera disposizione di ultima sua volontà la quarta parte netta dei suoi beni, §§. 1252, 1253.

Al 2. Insegna il Domat, num. 14, che per la legge *nulla 4, cod. de jure dotium*, nel contratto matrimoniale può la moglie donare tutti i suoi beni al marito: « *Nulla lege prohibitum est universa bona in dotem marito foeminam dare,* » e con questa legge stabilisce che anche il marito nel contratto di matrimonio può donare tutti i suoi beni alla moglie. A me per altro non pare che la legge anzidetta parli di Donazione, ma di dote, e quindi credo che non si possa da essa inferire, che siano valide le donazioni fatte nel contratto matrimoniale. Ritengo però vera la dottrina giacchè nessuna legge proibisce ai futuri sposi le Donazioni. Secondo il codice austriaco §. 1234, possono stipulare la comunione dei beni con ispeciale contratto, ma questa di regola s'intende pel caso di morte, ed accorda al conjuge il diritto alla metà dei beni posti in comunione, che rimangono dopo la morte dell'altro conjuge.

Al 3. Dichiarandosi nullo il matrimonio, cessano ancora tutti i patti, che in contemplazione di esso furono stipulati. Quindi siccome pel §. 1247, del codice austriaco può rinvocarsi la Donazione fatta allo sposo futuro, allorchè senza colpa del donante il matrimonio non segue; così sono nulle le donazioni allorchè il matrimonio per cui sono state fatte è invalido. « Dichiarandosi invalido il matrimonio, anche i » patti nuziali non hanno verun effetto, e il patrimonio, in quanto » ve ne abbia, ritorna nello stato di prima. La parte colpevole deve » indennizzare l'altra esente da colpa. » Codice austriaco §. 1265.

Al 4. I condannati alla morte naturale o civile dopo la sentenza non possono donare. Abbiamo chiarissima su questo punto la legge *post contractum 15 ff. de donation.* che così stabilisce. « *Post contra-*

ctum capitale crimen donationes factae valent ex constitutione divoruti Severi et Antonini, nisi condemnatio secuta sit. » Anche nella monarchia Austriaca « il delinquente condannato alla morte dal giorno, in » cui gli è intimata la sentenza; e il condannato al carcere duro o » durissimo per tutto il tempo della durata della pena non possono » fare una valida disposizione di ultima volontà » §. 574, e nel §. 279 si prescrive, che al condannato al carcere durissimo o duro si deputi un curatore, essendo incapace durante la condanna di amministrare i suoi beni.

Al 5. La Donazione di Procolo quando sia per causa di morte, è valida, perchè coll' appellazione della sentenza ha reso pendente il giudizio. Ciò si comprova colla legge *qui a latronib. 13, §. ult. ff. de testament.,* nella quale è scritto: « *Si quis capitali crimine damnatus appellaverit, et medio tempore, pendente appellatione, fecerit testamentum, et ita decesserit, valet testamentum.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 7.º

Lucillo donò *inter vivos* ad un suo figliuolo di quattordici anni alcuni campi. Cercasi se questa Donazione sia valida?

Secondo tutte le leggi questa Donazione è invalida, perchè non può farsi ad un figlio soggetto alla patria potestà senza emanciparlo, perchè, come abbiamo nella *l. fin. C. de impuber. et aliis substitut., lib. 6, tit. 26,* « *cum et natura pater, et filius eadem esse persona intelligatur.* » Per altro vi sono delle Donazioni fatte dal padre al figlio, le quali secondo anche le leggi sono valide. 1. Se queste sono di cose necessarie alla sussistenza del figlio. 2. Se si tratta dell' usufrutto dei beni avventizii del figlio. Così Sant'Antonino, *part. 5, tit. 10, c. 5, §. 4.* « *Item valet si pater remittat usumfructum, quem habet in rebus illius adventitiis. Item valet, si fiat ob alimenta.* » 3. Inoltre sono valide le Donazioni di beni mobili fatte dal padre al figlio, che entra nella milizia. « *Si filius familias fuisti, et res mobiles, vel se moventes (p. e., cavalli) quae castrensis peculii esse possunt, donata tibi a patre sunt, eas quoque in caetero peculio castrensi, non communes cum fratribus tuis habes.* » Così la Legge *Si filius famil. 4 Cod. Famil. erciscundae,*

colla quale conviene Sant'Antonino dicendo: « *Item fallit cum filio familias in castra pater donat mobilia.* » 4. Finalmente, se la Donazione venga fatta nella costituzione della dote, come è chiaro dalla Legge *Pomponius 35, ff.* e da ciò che soggiunge Sant'Antonino: « *Fallit tamen in dote, et in Donatione propter nuptias, quam pater filiae, et filio potest donare.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 8.°

Cercasi se i benefiziati ed i regolari possano far Donazioni?

I benefiziati non possono donare i frutti dei loro benefizii in uso profano, ma tutto ciò che lor sopravanza dal loro provvedimento debbono impiegarlo in limosine ed in altre opere pie. Nemmeno i superiori regolari, gli amministratori dei beni delle comunità, nè le comunità medesime se non secondo le leggi della Chiesa. Molto meno possono donare i regolari ad eccezione di quelle piccole cose, che non sono sconvenienti collo stato loro di povertà o ripugnanti alle leggi ecclesiastiche, quando però vi si aggiunga il consenso del lor superiore.

Tre Costituzioni pontificie abbiamo su questo punto. La prima è di Clemente VIII, che incomincia *religiosae*, colla quale viene proibito ai regolari dell' uno e dell' altro sesso il far donativi di cose notabili o per sè medesimi, o col mezzo d' altra persona o direttamente od indirettamente, o palesamente od occultamente, od in comune, ovvero in particolare, o a proprio nome od in qualsivoglia altra maniera, quando la causa e la cosa non sia prima esaminata ed approvata nel Capitolo o Congregazione generale, e vi concorra l' unanime consenso dei superiori. Inoltre viene loro proibito di donare ai superiori, od agli uguali, ovvero anche agl' inferiori tanto chierici che laici, per farsi strada a dignità ed uffici, ed a gradi. Sono eccettuati anche da questa Costituzione i regalucci di cose piccole da mangiare e da bere, e di cose menome spettanti alla divozione e religione. Viene prescritto a quei che ricevono i regali di restituirli, non già ai Religiosi che gli han fatti, ma ai monasteri o conventi, ai quali le cose appartengono. Di più. Si abroga qualunque contraria consuetudine, dichiarandola insufficiente ad iscusare chicchessia dal reato di colpa; e

Vol. VIII.

88

dichiaransi pure rei di peccato mortale i superiori che non procurano l'osservanza di questa Costituzione. Finalmente, si stabilisce non essere lecito ai regolari l'imprestare cosa notevole a chiunque con animo di non più ripeterla, nè il condonare ai consanguinei o ad altri il pagamento d'un legato, d'una pensione, di un debito, nè il donare il residuo della pensione vitalizia, o di altre rendite, o beni accordati a loro uso, quando dimorano fuori di monastero o di convento.

Urbano VIII emanò la seconda Costituzione che incomincia *Nuper*, colla quale confermò la Bolla soprallodata di Clemente VIII, ed accordò che possano i regolari colla licenza dei superiori o maggiori, o locali, far qualche dono discreto e moderato a titolo di gratitudine, di riconciliazione e di benevolenza verso l'ordine, il convento o Congregazione, come pure a motivo di pietà, di carità, di ospitalità o per altre cause di sua natura virtuose o meritorie.

Finalmente Benedetto XIV promulgò la terza Costituzione che incomincia *Pastor bonus*. In questa, confermate le Costituzioni dei suoi predecessori, riserva a sè medesimo il peccato di quei che ricevono dai regolari donativi, che superano il valore di dieci scudi, senza però veruna pena ecclesiastica, ad eccezione delle cose medicinali e di divozione. Inoltre dichiara, che nemmeno il sommo penitenziere possa assolvere da questo peccato senza aver fatta previamente la restituzione, oppure non potendo farla, senza prima obbligare a farla al più presto possibile. In fine accorda, che possa essere assolto o dal penitenziere, o da altro confessore quegli, che ha ricevuto regali dai regolari, che non arrivano nel valore agli scudi dieci, dopo però aver accettato di fare una limosina congrua alla religione od al convento, cui di diritto si deve la restituzione, quando ciò far si possa cautamente.

MONS. CALCAGNO.

Intorno alle cause in cui può rivocarsi la Donazione.

C A S O 1.°

Ipomene fa Donazione di molti beni a Ruffo, e questi frequentando la casa del donatore passò ben presto a violare colla forza la

di lui moglie. Cercasi: 1. Se la Donazione possa revocarsi? 2. Se l'ingratitude del donatario sia una causa giusta per revocare la Donazione? 3. Se Ipomene possa revocare quella che fece a Ruffo? 4. Se essendo morto Ipomene possano revocarla i suoi eredi?

Al 1. La Donazione di sua natura è un contratto irrevocabile. Così stabiliscono le leggi romane come nell'Istituzioni, §. 2 *de donat.*, nella *Leg. 1, ff. de don.*, e nella *Leg. 35, §. ult. Cod. de donat.*, e così parimenti il Codice Austriaco nel §. 946. Anzi stipulata la Donazione ne nasce nel donante l'obbligo di consegnare la cosa donata, e, mancando egli a questo suo dovere, può essere astretto dal donatario e dai suoi eredi. « *Ad exemplum venditionis*, così abbiamo nelle Istituzioni di Giustiniano §. 2, *nostra constitutio (donationes) etiam in se habere necessitatem traditionis voluit. Ut etiamsi non tradantur, habeant plenissimum et perfectum robur, et traditionis necessitas incumbat donatori.* » Che più? Se nella Donazione il donante si è costituito garante della cosa donata, è tenuto a garantirla, ed a compensare il donatario nel caso ch'egli venisse spogliato dei beni donati, come prescrive la *Leg. 2, C. de evict.*, e la *leg. 18, ff. ult., ff. de donat.* Si noti per altro, che così deve dirsi di una Donazione fatta da persona capace, spontaneamente e liberamente, ed accettata dal donatario, poichè se il donatore provar potesse che fu forzata, e che il contratto ha di quei difetti, pei quali possono eseguirsi gli altri contratti, ovvero che la Donazione non fosse stata accettata dal donatario, allora la Donazione potrebbe revocarsi. Quindi è, che nella *Leg. 5 C. de revoc. don.* si dice: « *Si Donationem rite fecisti.* » Si noti ancora, che la Donazione può revocarsi di comune consenso delle parti, come qualunque contratto in tale caso è rescindibile, cedendo allora il donatario spontaneamente al suo diritto.

Al 2. La ingratitude del donatario è una delle cause ammesse dalle Leggi per cui può il donante revocare la Donazione *inter vivos*. Questa ingratitude si desume nel donatario: 1. Quando ha proferito contro il donatore delle ingiurie atroci. 2. Quando gli ha posto le mani addosso. 3. Quando gli ha apportato un grave danno nei beni temporali. 4. Quando lo ha indotto in pericolo della vita. Riferiamo qui la Legge ultima del Codice *de revoc. donat.*, ove sono notati questi

casi d' ingratitude, pei quali può dal donatore rinvocarsi la Donazione. « *Generaliter sancimus omnes donationes, lege confectas, firmas illibatasque manere si non Donationis acceptor ingratus circa donatorem inveniatur. Ita ut injurias atroces in eum effundat, vel manus impias inferat, vel jacturae molem ex insidiis suis ingerat, quae non levem sensum substantiae donatoris imponat, vel vitae periculum aliquod ei intulerit.* » Nè diversa è la disposizione del Codice Austriaco su questo punto. Imperciocchè nel §. 948 si legge: « Può la Donazione rinvocarsi, se il donatario si renda colpevole di grave ingratitude verso il suo benefattore. Per grave ingratitude s' intende un' offesa tale nel corpo, nell' onore, nella libertà, o nelle sostanze, per la quale si possa *ex officio*, o sopra istanza della parte offesa, procedere contro il donatario secondo le leggi penali. »

Al 3. E potrà Ipomene rinvocare la Donazione, che fece a Ruffo? L' adulterio commesso da Ruffo può dirsi una ingratitude tale, in forza della quale Ruffo possa essere spogliato dei beni donati? Veramente nelle quattro cause d' ingratitude, espresse nella Legge sovraccennata non entra questo caso, e parrebbe secondo la Legge stessa, che Ipomene non avesse questo diritto di rinvocare la fatta Donazione, perchè si soggiugne: « *Ex his tantummodo causis si fuerint in judicium dilucidis argumentis probatae Donationes everti concedimus.* » Ma io non condannerei certamente Ipomene se richiedesse la rinvocazione, nè il giudice se la sentenziasse. Imperciocchè se per l' ingiuria e pei danni recati nelle sostanze è rinvocabile la Donazione, qual ingiuria non è l' adulterio commesso con violenza, e talvolta anche qual danno? Se il fatto è scoperto, l' ingiuria, a mio credere, non può essere leggiera. Secondo per altro le leggi austriache il caso è deciso. Se Ipomene può accusare in giudizio Ruffo, e contro di esso si può procedere colle leggi penali, egli ha altresì il diritto di poter rinvocare la Donazione.

Al 4. Gli eredi di Ipomene non possono rinvocare la Donazione, quando egli abbia dissimulata l' ingiuria sofferta o l' abbia perdonata. Così abbiamo nella Legge ultima *C. de revoc. donat.*, ove si trova: « *Si ipse qui hoc passus est tacuerit, silentium ejus manet semper, et non a posteritate ejus suscitari concedatur, vel adversus eum, qui ingra-*

tua est dicitur, vel adversus ejus successores. » Egualmente dispone il Codice Austriaco nel §. 949, stabilendo in questi termini: «L'ingratitude fa sì, che il donatario ingrato debba, per quanto alla sua persona, considerarsi come un possessore di mala fede, ed anche gli eredi del donante offeso, se non abbia questi perdonato l'ingratitude, e in quanto rimanga qualche cosa in natura o in valore di ciò che fu donato, abbiano il diritto all'azione diretta a rivocare la Donazione anche contro gli eredi del donatario ingrato. »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.°

Francesco donò molti beni ai suoi cugini col patto che abbiano questi a somministrargli gli alimenti. Vorrebbe ora rivocare la Donazione fatta, avendo i donatarii mancato alla condizione suesposta; e quindi domanda: 1. Se possa farlo per il difetto dei donatari nella somministrazione degli alimenti? 2. Se possa farlo quando nel contratto non sia stato espresso il patto, che stiano a peso dei donatarii gli alimenti? 3. Se per causa d'ingratitude si possa rivocare la Donazione fra parenti prossimi?

Al 1. Quando Francesco abbia esperiti i mezzi di giustizia per costringere i donatarii a mantenere il patto, mediante il quale fece loro la Donazione dei suoi beni, qual dubbio v' ha mai che possa rivocare la Donazione? Ciò gli viene accordato dalla *Leg. si docens. 1. cod. de Donationib. quae sub modo*. Diffatti per la natura del contratto può costringerli alla somministrazione degli alimenti, cui si sono obbligati, ed in forza della lor crudeltà può chiedere la rescissione della Donazione. Riferiamo ciò nullaostante la Legge sopraccitata: «*Si doceas, ut affirmas nepti tuae ea lege esse donatum a te, ut certa tibi alimenta praerberet, vindicationem etiam in hoc casu utilem eo quod lege illa obtemperare noluerit impetrare potes, idest actionem, qua dominium pristinum tibi restituatur. Nam non solum condictio quidem tibi in hoc casu idest in personam actio jure procedit, verum etiam vindicationem quoque divi principes in hoc casu dandam esse sanxerunt.* »

Al 2. Considerando la Legge suespressa dobbiam dire, che da essa non possiamo conchiudere che Francesco abbia diritto agli ali-

menti, e che possa quindi rivocare la Donazione qualora i donatarii non glieli corrispondano, nel caso che questo patto non sia stato espresso nella Donazione medesima. Infatti chi ha donato liberamente, non si è riservato veruna azione, e la Legge succitata parla di alimenti promessi, « *ea lege esse donatum a te, ut certa sibi alimenta praeberet.* » Contuttociò insegna il Domat, *lib. 1, tit. X, sect. III, num. 8*, che se Francesco fosse ridotto allo stato di mendicità, dovrebbero i di lui cugini contribuirgli gli alimenti, anche allora che non fosse stata questa obbligazione da essi assunta espressamente nel contratto di Donazione, e che potrebbe egli rivocare la Donazione, quando i donatarii mancassero a tale somministrazione. Imperciocchè se la Legge anzidetta parla degli alimenti promessi, esclude forse quei non promessi? Se dichiara, che il donante ha diritto agli alimenti pattuiti, decreta in pari tempo, che non ha un tale diritto pei non pattuiti? Ridotto il donante ad uno stato di mendicità non è un'ingratitude somma nei donatarii lasciarlo perire dall'inedia? Non potendosi dunque dalla Legge succitata conchiudere, che siano i donatarii disobbligati dal corrispondere gli alimenti al donante, ed essendovi in essi una somma ingratitude qualora non soccorrano il donante bisognoso, diremo col Domat, che Francesco essendo ridotto allo stato di mendicità, può rivocare la Donazione quando anche nel contratto della Donazione stessa non siasi stipulata espressamente la corrisponsione degli alimenti, e non allora ch'abbia egli onde vivere, e ciò perchè nella prima ipotesi v'ha la causa d'ingratitude, e non nella seconda.

Al 3. Se riguardiamo il diritto comune, la causa d'ingratitude non ha luogo per rivocare una donazione fatta coi più prossimi parenti. Ma questa distinzione di persone, come osserva il chiarissimo Domat nel luogo sopraccitato, *num. 9*, non viene da noi ammessa, e l'ingratitude è un'azione, che può venir proposta in giudizio da qualunque donante. Siano dunque cugini, e siano anche figli quegli ai quali fe' Donazione Francesco, quando abbiano i donatarii ad essere ingrati con lui, può egli con ragione rivocare la fatta Donazione.

MONS. CALCAGNO.

CASO 3.°

Evaristo, non aspettando più d'aver figli, fece Donazione dei suoi beni ad Evagrio, e dopo il contratto ebbe prole. Cercasi: 1. Se per la sopravvenienza dei figli possa revocare la Donazione? 2. Se possa revocarsi anche allora che i figli non sono legittimi? 3. Se non essendo revocata vivente la prole, lo possa essere dopo la morte dei figli nati?

Al 1. Il donatore che fe' la Donazione nel tempo in cui non isperava di aver prole, può revocarla per la nascita di figli. Così stabilisce la Legge *Si unquam* 8 de Codice de *revoc. donat.*, ove sta scritto: « *Si quis filios non habens bona omnia vel partem aliquam Donatione largitus est, et postea filios habeat, totum quod donavit in ejus arbitrio ac ditione manet.* » Nè questa legge fu stabilita senza ragione. Si suppone sempre che chi dona non avendo figli, lo faccia, perchè non ha dovere alcuno verso i suoi discendenti, e che la Donazione implicitamente contenga la condizione se non avrà prole. Che se il donatore avesse aggiunto alla Donazione il giuramento di non revocarla, nullaoostante resta revocabile, come insegnano concordemente gli autori, per la sopravvenienza della prole, avvegnachè la condizione succennata è inclusa eziandio nel giuramento, quando però col giuramento non avesse il donatore espresso, che non sarebbe giammai stato per revocare la Donazione nemmeno nel caso ch' avesse avuto dei figli, i quali nullameno possono revocarla dopo la morte del padre nell' ipotesi, che a cagione della Donazione non avessero avuta la loro porzione legittima, non dovendo per essa Donazione soffrire giammai verun danno, in ciò che viene loro dalle leggi assegnato. Tanto è poi comune questa opinione, che il dotto e pio Cuniliati aggiunge, che se i figli, ottenuta la loro legittima, si trovassero in uno stato d' inopia, non avrebbero punto a peccare dimandando al giudice la revocazione della Donazione, nè avrebbe a peccare il giudice nel concederla, massimamente se il donatario abbondasse di beni, perchè il giuramento obbliga il padre e non i figli, e molto meno il giudice, che può in questo caso favorire gl' innocenti. Fin qui colle leggi del diritto

comune, e con ciò che insegnano i dottori, non però con quanto su questo punto viene ordinato dal Codice Austriaco. Nel §. 954, si stabilisce: « Se al donante che non ha figlio, ne siano nati dopo la Donazione, non compete ad esso, nè ai figli posteriormente nati verun diritto di rivocare la Donazione. Hanno però in caso d'indigenza diritto agl'interessi legali sulla quantità donata, come si è stabilito nel §. 947, tanto contro il donatario, quanto contro i suoi eredi. » Se Evaristo dunque vive in quei luoghi dove ha vigore il diritto Austriaco non può rivocare la Donazione fatta ad Evagrio per la sopravvenienza della prole, ma essendo indigente deve contentarsi ogni anno degl'interessi legali ossia del quattro per cento della quantità donata, quando però il donatario non si trovi in eguale indigenza, come sta espresso nel succitato §. 947. Che se molti fossero i donatarii, allora pel detto paragrafo il più antico è soltanto obbligato in quanto non basti al mantenimento del donante quello che debbono contribuire i donatarii, che sono posteriori di tempo.

Al 2. Per la prole illegittima nemmen secondo le Leggi Romane può la Donazione essere rivocata, sì perchè la Legge *Si unquam* sopra allegata, parla dei figli legittimi, e non degli illegittimi, sì perchè questi ultimi non hanno pel diritto comune altro diritto, fuorchè di esigere gli alimenti dal loro genitore. Ma se la prole illegittima pel susseguente matrimonio avesse a legittimarsi, in tal caso la Donazione sarebbe rivocabile. Nè si dica, che il matrimonio verrebbe allora celebrato in frode della Donazione. Imperciocchè il donante colla Donazione non ha perduto il diritto di ammogliarsi con qualsivoglia femmina, e quindi ancora colla madre della prole illegittima. In oltre se la Donazione diviene rivocabile colla nascita di un figliuolo con qualunque femmina contratto, ella deve essere rivocabile anche per quel matrimonio, che legittima il figliuolo illegittimo, divenendo questo in tal modo vero figlio legittimo.

Al 3. Ma se il figlio nato avesse a morire prima che il padre rivocasse la Donazione, avrebbe questa a sussistere cessando la causa della rivocazione, oppure la Donazione resta colla nascita del figlio così annullata, che la morte del figlio stesso non possa farla risorgere? Si rifletta alle parole della Legge: « *Revertatur in ejusdem donatoris*

arbitrio ac ditione mansurum. » Queste, se non erro, abbastanza esprimono, che la Donazione è del tutto annullata, e che il donante riacquista irrevocabilmente ciò che aveva donato. Così tiene anche il Domat nel luogo citato nel Caso precedente al num. 15, e lo conferma colla *Leg. 6, §. 1* del Codice *de instit. et substit.* Sta scritto in questa, che quando un padre incarica d'una sostituzione il figlio, che non avesse eredi, questa sostituzione svanisce avendo eredi il figlio : *¶ Evanescere substitutionem.* » E perchè non si avrà a dire, che sopravvenendo il figlio ad un donante, ed acquistando questi colla nascita il diritto di succedere al padre, questo diritto annulla la Donazione per modo, che al donatario resti il diritto di tener sospesa la Donazione sotto pretesto che questo figlio morir possa prima di suo padre ? La sopravvenienza dei figli rende dunque revocabile la Donazione, e resta nel padre il diritto di rivocarla anche dopo la morte del figlio. Vedi anche il Pontas. *Donatio* Caso 9.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.º

Callisto fece una tale Donazione, che per essa hanno i figli di lui ad esser privi della loro legittima. Cercasi se questa Donazione possa essere rivocata ?

Questa Donazione, che dicesi inoffiziosa, perchè contro l'ufficio di pietà, che devon prestare i genitori verso dei figli, come appare da tutto il titolo *de inofficiosis donationibus* nel Codice, se fu fatta a persona estranea colla prava intenzione di fraudare la prole, il che si presume allorchè nulla resta pei figli, può essere rivocata per intero; se poi non fu fatta con tale prava intenzione, oppure fu fatta ad uno dei figliuoli, od anche alla Chiesa, allora può rivocarsi per quella quantità solamente ch'è necessaria a costituire le porzioni legittime dovute alla prole. Si noti però, che siccome i figli hanno diritto alla legittima dopo la morte del padre, così non è rivocabile la Donazione per causa d'inoffiziosità del donatore, ma bensì dai figli dopo la morte del loro genitore. Concordemente a questa dottrina comune a tutti i Giuristi stabilisce il Codice Austriaco, il quale ammettendo per porzione legittima della prole la metà dei beni paterni,

Vol. VIII.

così si esprime nel §. 951. « Quegli che al tempo della Donazione » ha discendenti, ai quali è dovuta la legittima, non può in loro pre- » giudizio fare una Donazione ch' ecceda la metà del suo patrimo- » nio. Se ha sorpassato questa misura, e se i discendenti dopo la di » lui morte possono provare, che la di lui eredità netta è minore del- » la metà del patrimonio che aveva al tempo della Donazione, pos- » sono ripetere in proporzione dal dotario la parte da lui ricevuta » contro la disposizione di legge. » Veggansi inoltre la *Leg. 6 del Cod. de inoff. testam.* la *Leg. 8, §. 15, ff. eod.* e la *Nov. 18.*

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.°

Cercasi se le Donazioni per causa di morte possano essere rivate ?

Le Donazioni per causa di morte possono essere rivate: 1. Quando il donatore si pente di averla fatta, giacchè la Donazione *causa mortis* dipende totalmente dalla di lui volontà. 2. Quando fu fatta pel timore dell' imminente pericolo di morte, p. e., nello stato di grave infermità, o nella battaglia venendo alle mani col nemico, poichè in tal caso cessato il pericolo cessa la Donazione. 3. Quando il donatario muore prima del donatore, cessando allora la Donazione, che non essendo consumata non può passare agli eredi. Dall' idea che abbian dato della Donazione *causa mortis*, risulta chiaramente la ragione, per cui nei detti tre casi la stessa Donazione è rivate.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 6.°

Simeone donò a Belfiore molti campi, ed espresse nel chirografo, che ciò fece in ricognizione dei servigi dallo stesso Belfiore ricevuti. Dopo pochi mesi mancò ai vivi Simeone, e gli eredi di lui provarono in giudizio, ch' era falso quanto dicevasi dei servigi prestati da Belfiore. Cercasi se una tal Donazione possa rivate?

Nelle Donazioni importa assai il distinguere i motivi pei quali vennero fatte, dalle condizioni, sotto le quali il donatore le fece. Sono pertanto rivate quelle Donazioni, che sotto una determinata condizione sono fatte, allorchè la condizione non è eseguita, ma non lo

sono quando il motivo ch'ebbe il donatore non è vero. Questa distinzione apparisce chiaramente dalla *Leg. 3, ff. de donat.*, ove sta scritto: « *Et generaliter hoc in Donationibus definiendum est, multum interesse causa donandi fuit, an conditio. Si causa fuit, cessare repetitionem: si conditio, repetitioni locum fore.* » E, per verità, ove trattasi della causa che move il donatore, egli è il giudice della medesima, e devesi sempre presumere, che ciò che l'ha mosso, fu sufficiente a muoverlo; laddove trattandosi di una condizione, il contratto acquista la sua validità dall'avveramento della condizione. Ciò posto, dico che la Donazione fatta a Belfiore è valida, e che per conseguenza non può essere revocata dagli eredi di Simeone, poichè i servizi prestati da Belfiore o veri o falsi furono motivo, per cui Simone venne alla Donazione, e non già condizione sotto la quale la stessa Donazione fu fatta.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 7.°

Orione essendo morto Paolo, suo padre, ritrovò fra i beni di lui un anello prezioso e lo regalò a Giovanna che vi spese subito una moneta per ridurlo in migliore stato. Veduto questo anello da Marco, conobbe ch'era quello da lui dato a Paolo in deposito, e vuole che Giovanna glielo restituisca. Cercasi se Orione debba dare un simile anello a Giovanna, od almeno pagar la moneta che spese nella fatta riduzione?

È certo primieramente, che nessuno può far Donazione di ciò che non è suo, e che il donatario è sempre tenuto a restituire la cosa al padrone. Nel §. 950 del Codice Austriaco leggiamo, che chi è obbligato a somministrare ad un altro il mantenimento, non può pregiudicare al diritto di questo con una Donazione, e che chi è per tal maniera pregiudicato ha diritto di convenire il donatario, perchè supplisca a ciò che il donante non è più in grado di somministrargli. L'anello dunque deve essere di Marco, che l'avea depositato presso di Paolo, ed è nulla la Donazione che di esso fece Orione a Giovanna. E venendo al caso proposto, credo di premettere una distinzione, vale a dire, od Orione era in buona fede quando donò l'anello a Giovanna, e lo credeva suo, oppure in mala fede. Imperciocchè se egli era pos-

essor di buona fede, egli è chiaro dalla *Leg. 18, §. fin. ff. de donat.* che non è tenuto nè a dare un simile anello a Giovanna, nè a contar la moneta da essa spesa per ridur l'anello regalato in istato migliore. Ecco i termini della Legge: « *Si quis mihi rem alienam donaverit, inque eam sumptus magnos fecero, et sic evincatur, nullam mihi actionem contra donatorem competere.* » Si noti però; che se Orione avesse garantita la Donazione, in questo caso sebbene fosse stato in buona fede, tuttavia sarebbe tenuto a risarcire Giovanna dell'anello e delle spese, poichè così stabilisce la *Leg. 2, Cod. de eviction., lib. 8, tit. 45*, ove sta scritto: « *Quoniam acus tuus cum praedia tibi donaret, de evictione eorum cavet, potes adversus cohaeredes tuos ex causa stipulationis consistere ob evictionem praediorum pro portione scilicet haereditatis. Nudo autem pacto interveniente, minime donatorem hac actione teneri certum est.* » Se poi Orione con mala fede agì in questa Donazione, sicchè quantunque sapesse che l'anello non era di suo padre, ciò nullameno lo regalò a Giovanna, quantunque Giovanna in questo caso non possa ripetere un simile anello, tuttavia può domandare la moneta che vi spese per ridurre l'anello ricevuto con frode in dono, aggiungendo la *Leg. 18, ff. sopraccitata*: « *Plane de dolo posse me adversus eum habere actionem si dolo fecit,* » perchè Orione col falso dono si fe' causa dei danni, ma non si obbligò a dare a Giovanna un anello.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 8.°

Antonio fe' Donazione di molti beni a Giovanni, che ingrato si condusse verso il donante. Rivocata per causa d'ingratitude la Donazione, si trovò che dei beni donati parte erano stati dal donatario alienati, parte ipotecati e parte periti. Cercasi a che sia tenuto Giovanni donatario od il terzo possessore per rapporto ai detti beni, e relativamente ai frutti percepiti?

Giovanni è sempre rispondente verso il donante dei beni venduti, ed è tenuto a sciogliere dall'ipoteca quei che sono stati da lui all'ipoteca obbligati, perchè provata l'ingratitude, deve il donante recuperare tutti i beni compresi nella Donazione. Così insegna il *Donmat, lib. 1, tit. X, sect. 5, §. 12*. Il nostro Codice Austriaco però nel

§. 952, fa il donatario rispondente dei beni che più non possiede, quando abbia cessato di possederli in mala fede, sicchè se alienati ed ipotecati gli avesse in buona fede, dovrebbe Antonio contentarsi di ricevere quei soltanto che Giovanni possiede, e pagarne i debiti per iscioglierli dall' ipoteca. Ecco i termini del citato paragrafo: « Se il » donatario non possiede più la cosa donata o il suo valore, è soltanto » tenuto, in quanto abbia cessato in mala fede di possederla. »

Quanto ai beni periti, Giovanni è tenuto a risarcire Antonio di quelli che sono periti per sua colpa. Così stabilisce la *Leg. Si id* 28, ff. de donat. inter virum et uxorem, con queste parole: « *Si id quod donatum sit perierit, vel consumptum sit ejus qui dedit est detrimentum.* »

Riguardo finalmente ai frutti, deve Giovanni restituire quei che ha percepiti dopo la domanda del donante, perchè da questa domanda si ritiene, ch' egli divenga possessore di mala fede, e non prima, essendo per esso la Donazione un giusto titolo per cui è possessore di buona fede. Veggasi il *Domat* nel luogo citato al num. 14.

Ma che si dee dire di quei che fecero compra dei beni, e che hanno acquistata un' ipoteca? Rivocata la Donazione, possono essere dal donante spogliati dei loro diritti? Se la domanda del donante per la revocazione della Donazione è posteriore all' acquisto dei beni donati, od all' ipoteca, il terzo possessore non può essere spogliato del suo diritto, e quindi l' alienazione è valida, e così pure l' ipoteca, perchè non può dirsi fatta in frode del donante. Difatti, oltre che tale sia il disposto dalla *Leg. his solis* 7, *Cod. de revoc. donat.* sarebbe altresì irragionevole che un compratore di buona fede potesse essere evitto pel delitto commesso dal venditore in tempo posteriore alla vendita. Se poi la domanda è anteriore all' alienazione, ed all' ipoteca, egli è chiaro, che tanto l' alienazione è nulla, quanto è nullo il diritto d' ipoteca acquistato. Imperciocchè: 1. l' alienazione non che l' ipoteca in questo caso è in frode del donante; 2. il donante ha acquistato un diritto sui beni donati dal momento che ha intentata la sua azione contro il donatario; 3. il compratore non può mai lagnarsi di venire spogliato per un delitto del venditore, ch' è posteriore al suo acquisto, mentre il delitto stesso è anteriore. Così il *Domat* nel lib. I, num. 12.

MONS. CALCAGNO.

D O T E

Fu già costumanza tanto presso gli antichi Ebrei, che presso i Romani, considerar la Dote siccome una compra, in virtù della quale allo sposo rendeasi soggetta la sposa, e faceale contrarre una strettissima obbligazione di vivere al di lui impero soggetta, e di riconoscerlo come suo proprio signore. Quindi è che per *coemptionem* erano i maritaggi appellati, cioè per vicendevole compra. Nel primo ingresso, che facea in casa del marito la sposa tre monete recava, oltre ad una qualche Dote che riceveva dal padre, una delle quali consegnava al marito in atto di comperarlo: l'altra sul piede in segno di sua subordinazione, che deponeva presso gli dei penati, per implorar l'amor dello sposo; la terza finalmente in una borsa particolare si conservava. Non sì tosto il giovane domandava in moglie al padre la figlia, che a lei presentava dei considerevoli regali, i quali non potea da lei ripretendere che nel caso di volontario adulterio.

Oggi la Dote, cui dall'asse paterno ha diritto la figlia, giuridicamente e civilmente considerata, è un bene consistente o in denaro, od in altra cosa mobile od immobile, dato al marito o direttamente dalla moglie, o da qualunque altro in di lei nome, onde sostenere i pesi, che dietro traesi il matrimonio, cioè di alimentar la moglie stessa ed i figli che quindi sono per nascere, *Leg. Dotis. ff. de Jure dotium. Leg. Plerumq. 10, §. 3, ff. eod.* Questa in due aspetti riguardasi: o come *profettizia*, o come *avventizia*. Concedesi la prima dal padre, o da altro ascendente paterno alla figlia che ritiene sotto la sua potestà, ovvero da altri ad intuito di esso. *Leg. profectitia 4, ff. eod. et Leg. unica, Cod. de Rei uxoriae actione.* La seconda è quella che non proviene dal primo nè dal secondo, ma da qualunque altra persona. *Leg. unica, ff. accedit. Cod. eod.*

Allorchè la Dote viene costituita da cose mobili in numero determinato peso e misura, appartiene assolutamente al marito, cosicchè può a suo grado di esse disporre, con la strettissima obbligazione però, sciolto per la morte che sia il matrimonio, di restituirla per

mezzo degli eredi nel suo genere e quantità, *Leg. Si res in Dotem* 42, *ff. de Jure dotium*; ond' è che avendola a rigorosa stima ricevuta, deteriorando o venendo a perire, deteriora e perisce in lui, *Leg. Cum Dotem* 10, *Cod. de jur. Dot.* La donna conserva il dominio diretto nel fondo dotale, il quale giammai passa nell' uomo. Morto il marito *ipso jure*, il dominio civile, che esso vi aveva, nella donna si trasferisce e si consolida col naturale. *Rota, part. 8, decis. 259, num. 1, ecc.*

Il fondo immobile, non caduto sotto la stima, talmente spetta alla moglie, che il marito non può alienarlo nè ipotecarlo. *Princip. Instit.* Sebbene nella Legge civile non sia per l' alienazione di esso nemmeno bastante il di lei assoluto consenso, è tuttavolta valevole nella Legge canonica, subito che vi concorra il di lei giuramento *de non repetendo*. L' usufrutto anche delle cose immobili non istimate, si appartiene all' uomo; se poi il lucro non fosse della natura dei frutti, spetta unicamente alla donna. *Leg. Si ex lapidicinis* 12, *ff. de jure Dotium*.

Dopo la sentenza definitiva del giudice, la donna viene a perdere la proprietà della Dote mediante l' adulterio, e passa nel marito; similmente per lo stesso delitto decade il marito dal dominio e dalla proprietà della donazione, quando per altro non si fossero riconciliati a vicenda. *Leg. Dotem* 24, *eod. cit.* Sciolto il matrimonio, la figlia di famiglia, vedova, ha il primo diritto nella sua Dote avventizia, tanto in ordine alla proprietà o dominio, quanto all' usufrutto privatamente ancora rispetto al padre: il che dir si deve egualmente relativamente alla profettizia; poichè il genitore nel costituirgliela, intende di farne ad essa un libero dono. *Menochius de Praesumptionibus*. Premorendo poi la medesima all' uomo, a lui l' usufrutto appartiene ed ai figli la proprietà ed il diretto dominio. *Leg. 1, Cod. de Bonis mater.*

Ella è indispensabile obbligazione del padre, se pure non fosse miserabile, di costituire alla propria figlia una Dote, ai suoi averi corrispondente, subentrando essa in luogo degli alimenti, che egli alla medesima è tenuto strettamente a prestare. *Leg. ult. Cod. de Dotis promission.* Nè di ciò dispensato verrebbe, avvegnachè la figlia stessa o fornita fosse di beni avventizii, o di tal Dote non fosse stata fatta

menzione nel contratto sponsalizio; o non vi fosse concorso il paterno consenso, quando però la donna all'età di 25 anni sia pervenuta, e l'uomo, con cui è congiunto non lo sia, giusta il comune opinare, o per costume o per nascita infame, e niuno di quei casi concorrevi, nei quali il padre acquista il diritto di discerendarla. *Leg. Cum haberet. cit. Sanchez, lib. 4, disp. 26.*

Qualora l'impotenza sia tale, che costituisca il genitore medesimo nell'impossibilità di dotare la figlia, è tenuta a ciò fare primieramente la madre coi suoi beni parafrenali, ed in mancanza anche coi dotali, previo il consenso del marito. Il fratello medesimo, se non per rigorosa giustizia, almeno per titolo di carità è tenuto a sovvenir la sorella, anche essendo chierico, con una parte dei suoi beni patrimoniali, non per arricchirla, ma soltanto per onestamente collocarla. Patuzzi, num. 4, cap. 8, dal quale si richiama l'avviso di Sant'Ambrogio *de offic., lib. 4, cap. 10*, riportato ancora da S. Tommaso, 2, 2, quaest. 185, art. 7, ad. 2, ibi. « *Haec est approbanda liberalitas, ut proximos seminis sui non despicias, si exigere cognoscas, non tamen, ut illos ditiores fieri velis ex eo, quod tu potes conferre inopibus.* »

Convieni finalmente osservare che colle leggi romane surriferite concordano pure i §§. 1227 e 1228 del Cod. Univ. Aust.

C A S O 1.°

Sergio non vuole costituire la Dote a sua figlia, perchè asserisce di non aver modi di darle una Dote conveniente. Cercasi 1. A chi spetti il costituire la Dote? 2. Se un padre possa ricusare di assegnare la Dote? 3. Che si debba fare allorchè il padre asserisce di non essere in grado di costituirla?

Al 1. Rispondo con distinzione. Se la figlia o la vedova è fuori della patria potestà ed ha beni proprii, dipende da essa la costituzione della Dote. Ciò evidentemente si raccoglie dall'intero titolo *de jur. Dot.* nei Digesti, nonchè dal §. 1219 del Codice Universale Austriaco. Se poi non è fuori della patria potestà, ossia non è in età maggiore, oppure non ha beni proprii, sebbene sia fuori della maggiorità, spetta al padre il dotarla, od al tutore col consenso del giu-

dice pupillare. Se il padre non ha modi, è tenuto in sua vece l'avo paterno, prima ancora della stessa madre, come insegnano col Reifensuel molti giuristi, e mancando il padre e l'avo paterno è obbligata la madre, poichè siccome deve alimentare la figlia in mancanza del padre, così per la stessa ragione deve, in mancanza del padre, anche dotarla, e primieramente coi beni suoi parafernali se ne ha, e secondariamente cogli stessi suoi beni dotali, di consenso però del marito, qualora non abbia altri beni liberi. Quindi è, che nel Codice Austriaco §. 1220, si stabilisce: « Se la sposa non ha beni proprii » sufficienti per una congrua Dote; i genitori o gli avi in quell'ordine, in cui sono tenuti a mantenere i figli, e ad aver cura di essi, » debbono costituire alle figlie o alle nipoti, che sono per contrarre » matrimonio, una Dote conveniente alla loro condizione e al patrimonio, ovvero contribuire pro rata a costituirla. » Ma qual è quest'ordine, col quale sono i parenti tenuti a mantenere i figli? Lo stesso Codice nei §§. 141 e 143 lo stabilisce dicendo che è tenuto in principalità il padre, indi la madre, poi gli ascendenti paterni e finalmente materni. Ne deriva pertanto, che secondo le leggi austriache l'avo paterno non è tenuto a dotare la figlia prima della madre, ma questa bensì è obbligata avanti dell'avo paterno.

Ma i fratelli non hanno alcun obbligo? Se, in mancanza degli ascendenti, non sono tenuti per giustizia i fratelli a dotare la povera loro sorella, tenuti però ne sono per dovere di carità. Anche gli ecclesiastici sono obbligati a quest'uffizio di carità, quand'anche non abbiano fuorchè beni di Chiesa, poichè sono questi beni di tal natura, che detratto quanto è necessario pel loro decente trattamento, devono servire ad uso dei poveri. Vengono per questo esortati ad assegnare alla povera sorella i beni loro patrimoniali, se ne hanno, ed, in mancanza di questi, a sottrarre a se medesimi alcuna cosa per formar cogli avanzi la Dote, guardando bene però di non eccedere la condizione dello stato loro, per non defraudare in tale maniera i veri poveri.

Al 2. Prescindendo da qualche giusto motivo, che dà eccezione alla regola, non può un padre ricusare di dotare la figlia. Quest'obbligo nasce da quello che è da lui inseparabile, qual è di provvedere

allo stato dei suoi figliuoli. « *Neque enim, dice perciò la legge 7, c. de Dot. prom., leges incognitae sunt quibus cautum est omnino paternum esse officium, Dotem pro sua dare progenie.* » Lo stesso dice la legge 19, dei Digesti, nel titolo *de ritu nupt.*, in questi termini: « *Capite trigesimo quinto legis Juliae, qui liberos, quos habeat in potestate, injuria prohibuerint ducere uxores vel nubere, vel qui Dotem dare non volunt, ex constitutione divorum Severi et Antonini, proconsules, praesidesque provinciarum, cogetur in matrimonium collocare et dotare.* »

Al 3. Ma se il padre o gli avi asseriscono di non essere in grado di costituire la Dote conveniente, che si dee fare? Può la figlia ricorrere al giudice a costringerli a dotarla? Sì, e lo dice chiaramente la legge sopraccitata dei digesti, e presso noi lo dice pure il §. 1221 del Codice Austriaco, che così si esprime: « Se i genitori o gli avi » pretendono di non essere in grado di costituire la Dote convenienti; il giudice, sopra istanza degli sposi, senza però una rigorosa » investigazione sullo stato del patrimonio, deve esaminare le circostanze, e dopo di ciò, o determinare la Dote conveniente, o liberarne i genitori e gli avi. »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 2.º

Florio assegnò in Dote a sua figlia minorenni, ch' aveva dei beni materni, una somma eccedente il suo stato, e prima che si celebrasse il matrimonio cessò di vivere. Cercasi 1. Se un padre assegnando la Dote alla figlia non ispecifica di quali beni l'assegna, debba intendersi, che l'assegna dei proprii? 2. Se sia tenuto a pagare la Dote eccedente, accorgendosi dopo la stipulazione del suo errore? 3. Come debba regolarsi il tutore nel dotare la pupilla?

Al 1. Il padre fa anche le veci di tutore e di curatore quando amministra i beni dei figli. Se però egli nel costituire la Dote alla figlia non dichiara che lo fa coi beni di essa figlia, devesi sempre presumere ch' ei la doti dei beni proprii, sì perchè tale dichiarazione è necessaria, onde abbia ad intendersi, che non dispone delle sue sostanze, ma di quelle che amministra, sì perchè senza tale dichiarazione devesi intendere ch' egli assegna della sua proprietà, sì perchè

finalmente assegnando la Dote senza esprimere ch'è dei beni della figlia, viene ad aggiungere degli altri beni a quei ch'ella ha in suo potere. Diffatti assegnando in Dote i beni proprii della figlia, ci non dà nulla del suo, nè fa che dichiarare tali essere le sostanze della sua prole, laddove semplicemente assegnando la Dote, dice quanto basta, che la figlia oltre il suo, avrà anche quella tal Dote. Inoltre dovendo il padre per dover di giustizia costituire alla figlia la Dote, non si può non intendere, che quando la costituisce senza null'altro aggiungere voglia adempiere al suo uffizio, anzichè attribuire alla figlia ciò che già è di proprietà della medesima. Chiara è però su questo punto la legge ult. *c. de Dotis promiss.*, ove sta scritto: « *Si pater Dotem pro filia simpliciter dederit ... sancimus, si quidem nihil addendum existimaverit, sed simpliciter Dotem dederit, vel promiserit, ex sua liberalitate hoc fecisse intelligi, debito in sua figura remanente.* » Per altro diversa apparisce la disposizione del nostro Codice Austriaco, ma è consimile, a mio credere, se ben vi si riflette. Si legge infatti nel §. 1224: « Nel dubbio se la Dote sia stata costituita sui beni dei genitori, o su quelli della sposa, si presume che lo sia stata su questi ultimi. » Fin qui pare che si stabilisca il contrario. Ma si aggiunge. « Che se poi i genitori avessero pagata la Dote alla figlia minorenni senza il consenso del giudice pupillare, si presume che l'abbiano data coi proprii beni. » Or io così ragiono. Devesi presumere, che la Dote sia costituita coi beni della sposa, quando v'interviene il consenso del giudice pupillare, e devesi presumere, che la Dote sia assegnata coi beni dei genitori, quando non v'interviene l'assenso del giudice. E chi non vede che nella prima ipotesi agiscono come tutori e curatori, e non così nella seconda? Qual bisogno hanno essi del giudice per disporre dei proprii beni? La sola domanda del consenso giudiziaro mette fuori di equivoco ch'essi assegnano la Dote sulle sostanze della figlia. Dunque è concorde la disposizione del Codice Austriaco con ciò ch'abbiamo di sopra stabilito. Nè si dica che la prima parte del lodato paragrafo ha luogo, sicchè assegnando loro il padre semplicemente la Dote, debba dirsi che l'ha assegnata dei beni della figlia. Imperciocchè anzi quando le spose sono maggiori di età, e non son più soggette al patrio potere:

intervenendo il padre all'assegnazione, assegna del proprio, perchè essendo maggiori, esse medesime si assegnano la Dote, com'è chiaro dal §. 1219, ed i genitori non hanno verun diritto intorno ai loro beni, come consta dal §. 175, nè quindi possono obbligarli. La prima parte del citato §. 1224 parla di un dubbio sulla di già fatta assegnazione, non può dirsi che vi sia dubbio, dove il padre assegna, essendo chiaro, ch' intervenendo egli quando non ha diritto d' intervenire, si deve intendere ch' interviene per le sue ragioni. Vi sarebbe il dubbio, qualora, p. e., dal chirografo non constasse chiaro se il padre abbia assegnato del proprio, o di quello della figlia, e fosse egli stesso debitore verso la figlia sua, non allora che semplicemente e puramente assegna la Dote, nè ha alcun debito verso la figlia.

Al 2. Dalla natura della Dote si raccoglie la risposta al secondo quesito. Essa è un debito che assume il padre, ed un debito liquido, e quando l'assegnò, la costituzione è sempre valida, quantunque realmente la figlia non sia creditrice di quella tal somma. Così insegna il ch. Domat, *lib. 1, tit. 9, sect. 2, num. 5*, dietro la legge *quemadmodum 40, §. pater 2, ff. de jur. Dot.*, ove sta scritto: « *Pater et jam si falso existimans se filiae suae debitorem esse Dotem promississet obligabitur.* » Anzi tal è quest' obbligazione del padre, che passa agli eredi, i quali devono pagare la Dote in mancanza del padre, quand' anche il matrimonio si fosse celebrato dopo la morte del padre, che ha promessa la Dote. « *Si pater filiae nomine Dotem promississet, et eam ante nuptias emancipasset, non resolvitur promissio. Nam et cum ante nuptias pater moreretur, nihilominus haeredes ejus ex promissione obligati manebunt. L. si pater 44, in princip. ff. de jur. Dot.* »

Al 3. Non è possibile di dare una regola certa, della quale possa servirsi il tutore nel costituire la Dote alla pupilla. La Dote dipende dallo stato, dalla condizione degli sposi e dalle diverse circostanze, ch' accompagnano i matrimonii. Ciò nullaoostante volendo dir qualche cosa, riferiremo due leggi dei digesti, le quali potranno servir di norma ai tutori. La prima è la legge *Quaero 60, de jur. Dot.*, colla quale vengono avvertiti di aver riguardo alle facoltà ed allo stato degli sposi futuri. La seconda è la legge *Sive generalis in princip.*, dello stesso titolo, colla quale si prescrive loro di assoggettare la

costituzione di Dote al giudice pupillare, il quale trovandola eccedente, dovrà con quella prudenza ch'è di lui propria, ridurla a termini legali.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Agata, erede di tutti i beni paterni, essendo per maritarsi con Cosimo, gli promette semplicemente la Dote senza esprimere nè la roba nè il valore. Si deve presumere che abbia promessi in Dote tutti i suoi beni?

Risponde negativamente Angelo Bossio, *de Dote cap. 8, num. 115*, insegnando essere questa la sentenza ammessa da tutti i Teologi. E per verità Agata non ha promesso allo sposo fuorchè la Dote. Se il dar la Dote non vuol dire dar tutti i proprii beni, ma assegnarne una porzione, evidente è la conseguenza, che Agata promettendo semplicemente di dar la Dote, non promise di dare tutti i suoi beni. Oltrechè poi sia questo il senso ovvio di tal promessa, è mai presumibile che Agata abbia inteso di spogliarsi di tutto il suo senza riservarsene qualche parte? Ciò sarebbe per certo un caso straordinario da supporsi allora soltanto che viene chiaramente espresso.

Pare piuttosto che debba dubitarsi se tale promessa abbia alcun valore. Certamente vi sono degli Autori presso il Bossio succitato al *num. 219*, che coll'appoggio delle leggi dallo stesso Bossio riferite sostengono che la promessa incerta è inutile, e come non fatta, quando è incerta la quantità. Ma questa opinione è rigettata dallo stesso Autore, e con ragione. Imperciocchè è vero che la donna non ha espressa la quantità della Dote, nè la qualità delle cose, ma è vero che ha promessa una dote, e che lo sposo ha accettata questa promessa come vera ed obblitoria. Perchè dunque non deve essere tenuta a mantenere la promessa? S'è vero, come molti Teologi ritengono, che la moglie ricca sebbene non abbia stabilita e molto meno fatta parola di Dote ed ha così celebrate le nozze è tuttavia tenuta ad assegnare una porzione del suo patrimonio in Dote, io sostengo che Agata tanto più è obbligata a mantenere la parola data in forza della promessa, e che non è giusto, che resti ingannato Cosimo, il quale colla Dote e non senza la Dote è tenuto a sostenere i pesi del

matrimonio. Ma si dirà, come dunque le leggi stabiliscono ch' è inutile la promessa incerta? Scioglie la difficoltà il citato Bossio. Tale promessa, dice, non è affatto incerta, ma può determinarsi e delle facoltà di Agata, e delle qualità è condizione e circostanze di Cosimo. La dote deve essere tassata secondo il giudizio di qualche uomo probo, oppure del giudice, avuto riflesso alle facoltà di Agata, come ho detto, ed alle circostanze del matrimonio. Di questa maniera Agata avrà a mantenere la promessa e non resterà Cosimo menomamente ingannato.

· SCARPAZZA.

C A S O 4.º

Una figlia contro l' espresso dissenso del padre suo ha celebrato il matrimonio con un giovane. Cercasi se il padre possa per tal motivo negarle la dote?

Se il padre per irragionevoli e leggieri motivi fu dissenziente e contrario al matrimonio della figliuola, egli non può lecitamente e giustamente privarla della Dote, perchè la privazione della Dote è una pena grave, che non può infliggersi per leggieri e molto meno per irragionevoli cause. Se poi i motivi del padre sono giusti e gravi, credo che possa lecitamente negarla. Sarebbero questi motivi gravi e giusti se la figliuola prendesse un giovine indegno o per costume, o per nascita, o per condizione, di modo che venisse disonorata la famiglia, ed essendo essa onorata e nobile si unisse ad un giovine di professione infame e vile, oppure se ne fosse fuggita dalla casa paterna per causa di matrimonio, e si fosse congiunta già pregna con iscandalo, disonore ed offesa di molti. Si deve però notare che secondo alcuni Autori non può il padre di proprio arbitrio privare la figlia in simili casi della Dote, ma soltanto per sentenza del giudice, e così diffatto viene stabilito nella costituzione Carolina promulgata nella Dieta di Augusta per testimonio di Arnoldo, *tract. 4, cap. 3, contract. 5, num. 382*. Ma noi diremo che la privazione della Dote è valida nel foro interno, ma non nell' esterno, quando non sia stabilita od almen confermata dalla sentenza del giudice. Ciò apparisce eziandio dal §. 1222 del Codice Austriaco, ch' è così espresso: « Se una figlia ha contratto matrimonio all' insaputa o a malgrado

» dei suoi genitori, ed il giudice conosca giusto il motivo del loro
 » dissenso; non sono i genitori obbligati a dotarla neppure nel caso
 » in cui posteriormente approvino il matrimonio. »

Ma se la figlia chiedesse al padre perdono del suo fallo, oppure il marito avesse bisogno dell'intera Dote per sostentare la famiglia, dovrebbe 'egli sostenere la sua negativa? No, e se in tutti i casi è tenuto a prestare alla figlia gli alimenti, essendo i genitori obbligati per diritto naturale ad alimentare la propria prole anche ingrata e scostumata; nell'addotte circostanze deve compatire la fragilità donnesca ed accordare la Dote. Così S. Ambrogio. Egli indusse il figliuol di Sinnidio che si era amunogliato contro la volontà del padre a chiedergliene perdono, e di questa maniera lo riconciliò col padre. Ecco perciò quanto scrisse nella sua epistola 83: « Attribuisco, dice, piuttosto alla tua pietà, che all'amore che porti a me, l'aver tu perdonato e rimesso nella tua buona grazia il figliuolo, contro di cui eri adirato, perchè preso avea moglie senza il tuo consiglio e consenso ... hai fatto molto bene a conoscerti padre nel tempo stesso in cui avevi giusta ragione d'essere sdegnato (giacchè amò meglio confessare la colpa, affinchè più spicchi, e sia lodata la paterna indulgenza), e per la cosa in sè stessa e per quella ch'era per venir a te in luogo di figliuola, doveva eleggersi non per giudizio d'altri ma tuo ... avesti dunque giusto motivo per adirarti col tuo figliuolo; ma avesti altresì motivo di perdonargli, ch'egli se l'abbia trovata ed eletta. Tu così hai acquistata una figliuola senza pericolo di errare nell'elezione. Se buona l'ha menata, ti ha fatto cosa utile e grata; se errò nella scelta, tu ricevendola la renderai migliore, e non correrai pericolo di riceverne di peggiori. Hai fatto dunque da buon padre perdonando senza dilazione, ma non senza esserne pregato, il tuo perdono non sarebbe stato perdono, ma approvazione del fatto. Il differire poi il perdono stata sarebbe una cosa a te acerba, e a loro inutile, mentre le viscere paterne non possono lungamente tollerare, ecc. »

Ponderino queste parole i genitori ed i confessori, e veggano quanto debba essere facile un padre a perdonare alla figlia, ch'è pentita del suo fallo.

BENEDETTO XIV.

C A S O 5.°

Aliprando ha deflorato una zitella sotto speranza di sposarla, e vuole mantenerle la promessa, ma si oppone il padre di essa, che esige dal defloratore una Dote per maritarla poi con chi gli piace. Questa pretensione è giusta?

I defloratori hanno l'obbligo di dotare le donzelle deflorate, ma non ha questa obbligazione Aliprando, poichè egli per la fatta promessa dalla zitella accettata è tenuto a sposarla. Essendo pertanto egli disposto ad unirsi con essa in matrimonio, soddisfa abbondantemente al suo dovere, nè il padre può pretendere di più. Da una parità si conosce assai chiaramente questa decisione. Paolo vende a Pietro una casa col patto che entro un mese ne paghi il prezzo, e quindi sul fondamento del denaro che deve avere da Pietro fa con Francesco un contratto di società. Se Pietro è pronto a contare il prezzo nel tempo stabilito, e Paolo non vuole accettarlo, è forse Pietro tenuto a pagare i danni, che Paolo ne risente pel contratto di società? No per certo, e così pure Aliprando è tenuto al matrimonio, e non a dare la Dote alla deflorata donzella. È dunque irragionevole ed ingiusta la pretensione del padre. Così comunemente gli autori.

SCARPAZZA.

C A S O 6.°

Camillo senza promessa di matrimonio e colla forza e con minaccie violò una donzella vergine. Vorrebbe egli sposarla per compensarne il danno, ma nè essa lo vuole, nè il padre di lei vi acconsente. È tenuto a darle la Dote?

Rispondo che sì. Abbiamo in fatti tal decisione nel *cap. Si seduxerit 1 de adult. et stupr.*, ove leggesi: « *Si vero pater virginis dare noluerit,* » e molto più se la sposa ricusò di prenderlo in isposo « *reddet pecuniam juxta modum Dotis, quam virginis accipere consueverunt.* » E così pure la sentono il Barbosa sopra il detto *cap.*, num. 7, l' Ostiense, *ibid.*, num. 1, il Gonzalez, *ibid.*, num. 7, il Farinaccio *de delict. carn.*, q. 47, num. 103, il Delugo *tom. 1, disp. 12, sect. 1, num. 12.*

l'Azorio, il Lessio, il Claro, il Reiffenstuel, ed altri molti contro il Molina, che con pochi autori sostiene, che il defloratore è esente dall'obbligo di dotare la deflorata, se desso sia uno sposo per lei conveniente, e si offre a prenderla in moglie. Ma come mai si può aderire al Molina? Se la deflorata fosse astrètta od a celebrare il matrimonio collo stupratore, od a restar priva della Dote, resterebbe ella compensata secondo una giusta uguaglianza del danno ricevuto? Ella pria dello stupro poteva maritarsi con chi le piaceva, ed ora se dovesse ricevere in marito lo stupratore, avrebbe perduta la libertà della scelta. Ella essendo vergine poteva fare un matrimonio comodo ed utile, ed ora non volendo lo stupratore, non può più farlo, quando deve rimanere priva della Dote sufficiente. Qual eguaglianza v' ha mai? Per essere stata violata con la forza, e per non ricevere in isposo il suo violatore, non viene a ridursi senza colpa a peggior' condizione? È dunque Camillo obbligato a dotarla.

SCARPAZZA.

C A S O 7.º

Ma se la donzella deflorata da Camillo ha una Dote competente al suo stato, è desso ciò nulla ostante tenuto a dotarla?

Se si parla del foro esterno egli è tenuto a dotarla. Così tutti i Dottori, coll'Abate sopra il *cap. Pervenit de adult. et stupr.*, num. 5. La virginità è una seconda Dote, e chi ingiustamente la toglie deve compensarla col sostituire una Dote in quella quantità, secondo la quale, considerato tuttociò ch'è da ponderarsi, sarebbe stata la Dote della vergine, se stata non fosse deflorata. Così nel citato *cap. Si seduxerit 1 de adult. et stupr.*

Quanto poi al foro interno basta che lo stupratore aggiunga alla Dote del padre quel tanto ch'è necessario affinchè possa maritarsi con un suo pari, come se non fosse stata deflorata. Nè per diritto di natura è tenuto a di più, perchè in questo modo si dà quel tanto che eguaglia il danno recato. Così il Cavaruvia in *epist. l. 4, decr., part. 2, cap. 6, 2. 8, num. 15*; il Lessio, *lib. 2, cap. 10, num. 11*, il Vasquez ed altri. Quindi è, che nel foro esterno è tenuto il defloratore a dotare la deflorata, sebbene non abbia sofferto verun danno, e sia per con-

seguire un partito eguale a quello che avrebbe avuto se non fosse stata deflorata, e ciò in pena del delitto, il quale sempre sussiste, quand' anche non vi sia alcun danno, ove si raccoglie dal citato *cap. Si seduxerit*, laddove nel foro interno è tenuto soltanto a compensare i danni, ond' è, che a nulla è obbligato, quando la donzella è esente da danno.

SCARPAZZA.

C A S O 8.°

La giovine conosciuta da Camillo era tenuta comunemente per vergine, ma non lo era in fatto. Camillo deve anche in questo caso dotarla?

Rispondo che sì, qualora ne sia seguita l' infamia, cosicchè non possa tanto vantaggiosamente sposarsi, come innanzi avrebbe fatto. Tale è l' opinione del Navarro nel Manuale, *cap. 16, num. 19*, dell' Azorio, *part. 3, lib. 5, cap. 5, diff. 11*, del Pirhing, del Reiffenstuel, e d' altri comunemente. Nè senza ragione, perchè essendo essa comunemente tenuta per vergine, il defloratore seducendola incorse in una simile obbligazione come se l' avesse deflorata, perchè non può conseguire quel partito vantaggioso, che avuto avrebbe prima della seduzione. Non così poi dovrebbe dirsi se la giovine fosse stata corrotta, e per tale convenientemente fosse stata tenuta, perchè in questo caso non andrebbe a soffrire alcun danno, nè perderebbe un partito migliore di quello che avrebbe conseguito, quand' anche non fosse stata ulteriormente da esso sedotta.

SCARPAZZA.

C A S O 9.°

Giovanna vergine s' arrende alle semplici preghiere importune di Giuseppe, vedendo ch' egli non cessa, e che frattanto sopravverranno altri, i quali sola trovandola con lui sospetteranno gravemente intorno la sua onestà, ed acquisterà l' infamia ed il disonore. Giuseppe in questa circostanza è tenuto a dotarla?

Quanto è certo presso gli autori, che sia tenuto lo stupratore a dotare la vergine sedotta con inganni, frodi, minaccie, timori ingiusti, e bugie, altrettanti non sono d' accordo nel definire, se le pre-

ghiere importune, e le istanze partoriscono la medesima obbligazione. Lo afferma il Corduba, *lib. 1, q. 13*, e con esso il Navarro, *cap. 16, n. 16*, e lo nega l'Azorio, *part. 3, lib. 3, cap. 3*, col Ledesma, col Silvio, col Ferrari e con altri, appoggiati a questo principio, che le persuasioni e le preghiere, per quanto sieno continue ed importune, non tolgono nè diminuiscono giammai, ma bensì aumentano il volontario.

Quello per altro ch'è certo si è, che il defloratore anche nell'esposto caso è obbligato nel foro esterno od a sposare la giovine, ovvero a dotarla. Così il Gonzalez sopra il *cap. Se seduxerit 1, de adult. et stupr.*, il Navarro nel manuale, *cap. 16, num. 17*, il Vasquez, *de restit., cap. 3, dub. 1, num. 6*, ed il Reiffenstuel con molti altri. La *Leg. 1, Cod. de raptu virg.*, vuole che chi ha sedotto la donzella con importune parole sia condannato a dotarla od a sposarla. Si aggiunga a tuttociò, che queglino stessi fra gli autori che ammettono la contraria dottrina, vi assegnano tali e tante limitazioni, che piegandò ed inclinano insensibilmente all'affermativa sentenza. Infatti vogliono lo stupratore tenuto alla Dote, 1. in tutti quei casi, in cui le preghiere sono tali, che cagioninò un involontario misto; 2. in quei casi pure in cui la donzella ama di soffrire piuttosto il detrimento della sua integrità verginale, ch'essere di continuo tormentata; 3. quando le preghiere vengono da un personaggio di grande autorità o potenza, cui la donzella non sa nulla ricusare; 4. quando l'importunità è sì grande, e in tali circostanze, che la zitella sceglie d'esser violata piuttostochè incorrere nel sospetto di stupro, e la nota d'infamia, cui teme di soggiacere, se venga trovata sola in luogo sospetto con un uomo, che non vuole in altra guisa lasciarla partire, nè essa può in altro modo da lui scostarsi. Adunque trovandosi Giovanna in questo ultimo caso, ne viene che, anche secondo gli autori della sentenza negativa, deve essere dotata da Giuseppe. BENEDETTO XIV.

C A S O 10.^o

Antonio, volendosi vendicare di una onesta donzella, che non gli riuscì di sedurre, le gettò nella faccia un vaso di vetro pieno d'in-

chiostro; che rottosi nel volto, la rese assai deforme. E' desso tenuto a dotarla?

Se a cagione della deformità contratta non può la donzella maritarsi. Antonio è tenuto ad aumentare la sua Dote per guisa, che mercè questo aumento possa aver un partito eguale a quello che avrebbe prima trovato. La ragione è per sè stessa manifesta. Imperciocchè se v' ha obbligo rigoroso di giustizia di riparare i danni, ove non manca il potere di farlo; Antonio deve risarcire il danno, che ha ingiustamente cagionato alla donzella. Che se fosse dessa risoluta di menar una vita celibe, prescindendo anche dalla sua deformità; egli in questo caso non sarebbe tenuto ad alcun esborso, ma solo a soddisfare l'ingiuria col chiederle perdono dell' offesa.

BENEDETTO XIV.

C A S O 11.º

Amalia, dopo aver da Giovanni ottenuta una certa somma di denaro per essere stata da lui deflorata, s' accoppia in matrimonio con Pietro, uomo di pari condizione, e quale avrebbe potuto sperare anche non essendo deflorata. Cercasi se possa ritenersi la somma di denaro ricevuta da Giovanni?

È primieramente ammesso da tutti, che se Amalia non soffersse alcuna violenza od importunità di preghiere per la sua deflorazione, non poteva lecitamente e giustamente ricevere da Giovanni il denaro, che ha peccato in esigerlo, ch' è tenuta alla restituzione, quando anche avesse risentito qualche pregiudizio e non avesse potuto sposarsi con alcun uomo. Ciò è chiaro dalla regola del diritto in 6 « *Scienti et consentienti non fit injuria neque dolus,* » e così insegnano il Lessio, il Reiffenstuel, il Barbosa, il Molina, e moltissimi altri. Né solo ciò deve dirsi nel foro della coscienza, ma eziandio nel foro esterno, perchè le pene contro i defloratori contenute nel cap. *Si seduxerit 1,* e nel cap. *Pervenit 2 de adult. et stupr.,* s' impongono a chi seduce od inganna la pulcella. ma non a quei, cui la pulcella spontaneamente acconsente, o si offre, come chiaramente si raccoglie dalle stesse parole del testo.

In secondo luogo nel foro della coscienza, la Dote, che deve dare

il defloratore, deve essere tale, che compensi il danno risentito dalla deflorata, perchè nel foro interno, e per diritto naturale e divino avanti qualunque sentenza di giudice si ricerca, che sia giustamente compensato il danno, che fu ingiustamente recato, come insegnano comunemente i dottori. È dunque tenuto l'iniquo defloratore a dotare la donzella per modo che possa conseguire un matrimonio egualmente onesto e vantaggioso a quello che avrebbe potuto avere senza essere stata violata, quantunque il giudice l'obblighi ad una dote minore, e ciò perchè il giudice pronuncia « *secundum allegata et approbata*, » e la di lui sentenza punto non suffraga a chi è conscio di aver recato un danno maggiore, come parimente insegnano tutti i Teologi.

In terzo luogo dal principio sovrapposto ne nasce, che se la deflorata non soffre verun danno dalla perdita della sua integrità, il defloratore non è tenuto, fuorchè a compensare l'ingiuria recata col chiederle compatimento, perchè nel foro della coscienza, chi non ha recato danno, non è obbligato a compensarlo; laddove nel foro esterno il defloratore viene condannato a dotare la fanciulla, sebbene non l'abbia danneggiata in pena del commesso misfatto.

Poste queste dottrine pare che si debba conchiudere, che Amalia non possa ritenersi la somma pagata da Giovanni, perchè non avendo sofferto alcun danno, non deve avere per quello riguarda la coscienza, veruna compensazione. Contuttociò vi sono degli autori, i quali sostengono, che Amalia può godersi in buona coscienza la somma ricevuta, riguardandola come pena del debito con essa commesso da Giovanni. Sebbene, dicono, sostengono gravi Dottori, che lo stupratore non è tenuto a pagare la Dote prima della sentenza del giudice, quando niun danno abbia la donzella sofferto, tuttavia pagandola prima del giudizio può ritenersela la donzella violata, sebbene lo stupro sia occulto, ed abbia avuto un marito suo pari, perchè nulla v' ha, che vieti, che uno riceva e si ritenga ciò che gli dovrebbe venir corrisposto per sentenza di giudice, quando ciò gli venga dato prima del giudizio. Queste ragioni però non mi persuadono, nè mi pare, che si possa ritenere soggetto ad una pena colui, al quale non fu giammai imposta, nè alcuno ha diritto di levargliela, se non è stata inflitta da quella autorità, cui appartiene. Quindi se Giovanni esbor-

sando quel denaro ha voluto spontaneamente pagare la pena del suo misfatto, e soddisfare l'ingiuria recata colla violenta deflorazione, oppure ha inteso con quell'esborso di fare un dono gratuito ad Amalia, ed essa di ciò n'è moralmente certa, direi francamente che Amalia, può ritenerselo, altrimenti è tenuta a restituirlo, non avendo alcun titolo giusto di appropriarselo. SCARPAZZA.

C A S O 12.°

Antonio diede in Dote a sua figlia alcuni campi, e dopo sei mesi un creditore del padre, ch'avea sopra i campi stessi un credito, li vende all'asta. Cercasi se il marito della figlia possa obbligare Severo a corrispondergli il valore dei campi.

Si suppone nel caso nostro, che lo sposo non abbia assunto di pagare il debito del padre della sposa, ma che Antonio od abbia dati i campi in Dote come liberi, oppure siasi obbligato a renderli liberi dall'ipoteca colla soluzione del debito. Quando dunque lo sposo non ha assunto il debito, facile è la risposta, vale a dire, che deve essere da Antonio indennizzato. Chiara è la *Leg. 1*, del Codice *de jure Dotis*, la quale stabilisce, che sono obbligati alla garanzia dei feudi, e di tuttociò che costituisce la Dote, quegli stessi che l'hanno data. Che se fosse morto Antonio prima che venissero appresi i campi, sarebbero in questo caso tenuti all'indennizzo gli eredi, come si esprime la Legge citata, non che l'altra *creditor 52. §. praedium 1* dei *Digesti de act. empt. et vend.* Ecco i termini della prima Legge: « *Evicta re, quae fuerat in Dotem data, si pollicitatio vel promissio fuerit interposita, gener contra socerum, vel mulierem, seu haeredes eorum, conditione, vel ex stipulatione agere potest.* » L'altra Legge poi si esprime così: « *Praedium aestimatum in Dotem a patre filiae suae nomine datum obligatum creditori deprehenditur, quaesitum est an filius, qui haereditatem patris retinet, cum ab ea se filia abstinuisset Dote contenta actione ex empto teneatur, ut a creditore lueret, et marito liberum praestaret: respondit teneri.* » SCARPAZZA.

C A S O 13.°

Elena assegnò in Dote a sè medesima molti effetti preziosi, che in breve perirono. Cercasi a danno di chi debba stare la perdita?

Rispondo con distinzione. Se la perdita successe dopo la celebrazione del matrimonio, oppure dopo la consegna fatta degli effetti al marito, non v' ha alcun dubbio, che la perdita non deve cadere sopra della moglie, ma bensì a carico del marito; e la ragione è evidente, vale a dire, perchè il marito dopo la stima e consegna degli effetti, n' è proprietario, e perciò debitore dei medesimi verso la moglie. Se poi gli effetti perirono prima del matrimonio, oppure dopo la stima, ma prima della consegna, convien nuovamente distinguere. Se la consegna dopo la stima non fu fatta per colpa della moglie, la perdita sta a di lei carico, e se non fu fatta per colpa del marito oppure di un terzo, la perdita sta a danno del marito. La ragione si è, perchè quantunque la stima sia considerata come una vera vendita; tuttavia tardando la moglie a consegnare gli effetti apprezzati si rende risponente di essi per il tempo, che li ritiene; laddove procedendo il ritardo dalla parte del marito, e per sua colpa, o per colpa altrui ne segue la perdita, deve dirsi, che la moglie ha fatto quanto doveva dal suo canto, e che gli effetti colla stima sono stati almen moralmente consegnati. Così su questo punto determinava la *Leg. 14, ff. de jure Dotium*, con questi termini: « *Si rem aestimatam mulier in Dotem dederit, deinde ea moram faciente in traditione, in rerum natura esse desierit, actionem eam habere non puto. Quod si per eam non stetisset, perinde pretium aufert, ac si vendidisset, quia quod evenit, emptoris periculo est.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 14.°

Claudia vedova pretende dagli eredi di suo marito tutta la sua Dote, quantunque questi abbia speso grosse somme per contentarla nei suoi capricci. Cercasi se possa con sicura coscienza pretenderla con danno dei creditori, e degli eredi?

Rispondo che sì. E' innegabile, che i beni tutti del marito sono obbligati al pagamento della Dote prima d'ogni altro creditore posteriormente iscritto, e quindi dalla sostanza lasciata dal defunto marito, deve prelevarsi la Dote della vedova Claudia, ed il restante deve essere diviso fra i creditori secondo lo speciale loro titolo, eppure non essendovi creditori, deve passare agli eredi. Ciò consta dalla *Leg. 9 del Codice de rei vindicat., lib. 3, tit. 32*, e dalla *Leg. in rebus 30, de jure Dotium, lib. 5, tit. 12*, nonchè dal diritto Canonico, come può vedersi nel *Cap. Per vestras 7 de donat. inter vir. et uxor., et de Dote post divort. restitut.* Nè si dica che il marito ha consumato molta parte del suo patrimonio per seguire i capricci di Claudia. Imperciocchè queste spese da lui sostenute non cadono mai nella Dote, ma bensì sulle di lui sostanze, sicchè avrà peccato il marito spendendo quello che non poteva, ed avrà peccato Claudia chiedendogli ciò che superava le di lui forze, ma non per questo è soggetta la sua Dote a diminuzione. Così nel suo Manuale, c. 17, n. 5.

NAVARRO.

C A S O 15.°

Ulderico col consenso di Elena sua moglie vendè il fondo dotale. Dopo alquanto tempo morì Elena, e gli eredi chiesero da Ulderico il fondo, od almen il prezzo di esso. E' giusta la domanda?

Abbiamo la Legge unica §. 15, Codice *de rei uxoriae act.*, che così si esprime: « *Fundum dotale non solum hypothecae titulo dare, nec consentiente muliere maritus possit; sed nec alienare, ne fragilitate naturae in repentinam deducatur inopiam.* » Ma questa Legge non è universalmente adottata, ed in certi stati può il marito col consenso della moglie vendere il fondo dotale, ed in certi altri non può. Volendo dunque rispondere al proposto quesito è necessario distinguere così. Se le leggi del luogo ov'era il fondo dotale permettevano al marito la vendita col consenso della moglie, non possono gli eredi pretenderlo, e nemmen il prezzo di esso, qualora il marito non abbia sostanza sufficiente a pagarlo; se poi tal vendita nel paese di Ulderico era proibita, hanno ragione gli eredi, se ricercano il fondo, ovvero il prezzo di esso.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 16.º

Paolo ebbe in Dote da Faustina una casa col diritto annesso di servirsi di un pozzo esistente nella casa contigua di Bernardo. Questi, non volendo più essere soggetto a tal servitù, convenne con Paolo, il quale per certa somma di denaro lo sciolse da questo peso. Essendo morta Faustina, gli eredi di lei pretendono da Bernardo la stessa servitù. Hanno essi diritto, e v' ha giustizia in questa pretensione?

Risponde a questo quesito il Domat, dicendo nel *lib. 1, tit. 9, sess. 1, num. 31*, che il divieto di alienare il fondo dotale comprende quello d' assoggettarlo a servitù, o di lasciar perdere quelle servitù che gli sono dovute. Nè senza appoggio è la di lui opinione, poichè è chiara la *Leg. 5, ff. de fund. dot.*, in questi termini: « *Julianus libro sextodecimo Digestorum scripsit, neque servitutes funda debitas posse maritum amittere, neque ei alias imponere.* » Hanno dunque ragione gli eredi di Faustina se pretendono la servitù, cui ha rinunciato Paolo.

MONS. CALCAÑO.

C A S O 17.º

Filastro diede in Dote a sua figlia Irene una casa. Nestore marito di lei impiegò nella stessa casa, pel corso di varii anni, una somma non piccola di denaro. Essendo morta Irene, Filastro pretende che gli venga restituita la casa, e Nestore è pronto a cederla, purchè venga rimborsato delle spese già fatte. Chi ha ragione?

Prima di rispondere al caso proposto è necessario premettere, che le spese che possono farsi sul ben dotale dal marito o dai suoi eredi, possono essere di tre sorta, cioè necessarie, utili e voluttuose: « *Impensarum quaedam sunt necessariae*, dice la *Leg. 1, ff. de imp. in res dot. fact.*, *quaedam utiles, quaedam vero voluptariae.* » Sono spese necessarie quelle che hanno per oggetto il ristauero dell' edificio o la conservazione di esso: « *Necessariae hae dicuntur, quae habent in se necessitatem impendendi ... Si aedificium ruens, quod habere mulieri utile erat, refecerit,* » *d. l. 2. 1, er. 5.* Sono spese utili quelle che, quantunque non necessarie, tuttavia sono di vantaggio all' im-

Fol. VIII.

92

mobile e migliorano il provento, come la piantagione d' una vigna : « *Utiles autem impensae sunt, quas maritus utiliter fecit, remque meliorem uxoris fecerit, hoc est Dotem: veluti si novellatum in fundo factum sit,* » *Leg. 5, ult., et Leg. 9 eod.* Sono in fine spese voluttuose quelle che non apportano utilità nè sono necessarie, p. e., le pitture od altri ornamenti: « *Voluptariae autem impensae sunt, quas maritus ad voluptatem fecit, et quae species exornant.* » *Leg. eod.*

A tuttociò aggiungo, che vi possono essere delle spese, che si dicono quotidiane ed ordinarie, come sono le piccole riparazioni e quelle per seminare e coltivare i campi, le pubbliche imposte, ecc.

Premessa questa distinzione rispondo al caso nostro, che se la somma impiegata da Nestore fu nelle quotidiane ed ordinarie spese che occorrono, egli ha diritto di essere rimborsato dei frutti della casa, non mai dalla casa stessa coll' averne una porzione corrispondente al suo esborso. Così stabilisce la *Leg. 7, §. ult. ff. sol. matrim.*, nonchè la *Leg. 13, ff. de imp.*, e la *Leg. 27, §. 3, ff. de usuf.* Se poi queste spese fatte da Nestore non sono delle ordinarie, ma bensì delle straordinarie, allora convien esaminare di quale specie esse siano, se necessarie, se utili, se voluttuose. Se i denari di Nestore furono impiegati in un ristauero necessario, egli ha diritto di ritenersi il fondo dotale, od una parte di esso in proporzione del suo credito, o restarne in possesso fino al suo intiero rimborso; ed è perciò, che si dice, che le spese necessarie diminuiscono la Dote: « *Quod dicitur necessarias impensas ipso jure Dotem minuere; non eo pertinet, ut si forte fundus in Dote sit, desinat aliqua ex parte dotalis esse. Sed nisi impensa reddatur, aut pars fundi, aut totus retineatur.* » Così nei Digesti, *Leg. 56 de jur. dot.* E difatti per qual ragione ha mai il marito a perdere ciò che ha speso costretto dalla necessità? Egli è obbligato a far sì, che il fondo non deteriori, e quindi essendo responsabile delle perdite e del danno, deve assolutamente prestarsi a quanto conosce necessario. Qual giustizia poi vi sarebbe se egli, per garantire sé stesso e conservare la Dote alla moglie, avesse a perdere i suoi denari?

Se poi le spese fatte da Nestore non furono necessarie, ma utili, egli anche in questa ipotesi deve essere compensato, quantunque fossero state da lui fatte senza il consenso della moglie, non però ha

diritto di ritenere la casa, se non nel caso che vi sia intervenuto il consenso della moglie. Chiara è parimenti su questo punto la *Leg. unica*, §. 5, *C. de re uxor. act.*, che così si esprime: « *Cum necessariae quidem expensae Dotis minuunt quantitatem, utiles autem non aliter in rei uxoriae ratione detineantur, nisi ex voluntate mulieris, non abs re est; si quidem mulieris voluntas intercedat, mandati actionem a nostra auctoritate marito contra uxorem indulgeri, quatenus possit per hanc, quod utiliter impensum est, asservari. Vel si non intercedat mulieris voluntas, utiliter tamen res gesta est, negotiorum gestorum adversus eam sufficere actionem.* »

Se finalmente Nestore impiegò il suo denaro per suo piacere, e non condotto dalla necessità o dalla utilità, egli non ha diritto di ripeterlo, quand' anche Irene l'avesse obbligato a quelle spese, perchè egli deve imputare a sè stesso d'aver fatta una spesa, della quale non poteva avere il compenso: « *In voluptariis autem*, dice la *Leg. 11 de imp.*, e la *L. un.*, §. 5, *Cod. de rei uxor. act.*, *Aristo scribit, nec si voluntate mulieris factae sunt, exactionem petere.* » Può bensì Nestore levar tutto ciò che ha fatto, quando possa farlo senza pregiudizio della casa, ma non può giammai ripetere dagli eredi d'Irene il denaro che ha voluttuosamente esborsato.

MONS. CALCAGNO.

D O V E R I

Particolari di certi stati e professioni.

Oltre alla osservanza dei precetti del Decalogo, e dei comandamenti della Chiesa, al conseguimento della salvezza eterna ricercasi altresì in ogni fedele l'esatto adempimento dei doveri del proprio stato. Pur troppo molti cristiani si dannano pei semplici peccati di omissione fatti appunto nel trascurare o non adempiere gli obblighi del proprio stato, intorno ai quali, secondo S. Tommaso, non si dà ignoranza, che non sia sempre vincibile e colpevole. Perciò imprendiamo presentemente a trattare con brevità di quei Doveri, ovvero obbligazioni particolari, che stringono le persone di certi stati, di quelli cioè puramente, di cui nè abbiamo avuto finora, nè siamo per

avere in seguito in altro luogo l'occasione e l'opportunità di parlare: diremo qui soltanto degli obblighi dei medici, dei chirurghi e degli speciali; quindi dei giudici, degli avvocati, causidici ed altre persone del foro; e finalmente degli accusatori, dei testimoni e del reo: e ne diremo quanto è necessario colla possibile brevità.

Degli obblighi dei medici, dei chirurghi e degli speciali.

Convien premettere a quanto dir dobbiamo, intorno agl' indicati varii stati, che per nome di stato s' intende propriamente, secondo S. Tommaso, 2, 2, q. 183, art. 1, « la condizione d'una persona, per cui con una specie d'immobilità deve operare secondo una certa regola e norma. » Lo stato adunque deve essere una cosa permanente; e però dice ivi il Santo Dottore, che quelle cose, intorno alle quali gli uomini variano, non formano stato, « non constituunt statum. » Egli poi è evidente, che essendoci moltissimi stati sì nel corpo ecclesiastico come nel secolare ossia laico, ci sono parimenti molte particolari obbligazioni, le quali ciascuno è tenuto ad adempiere, e pecca ommettendole: e quindi ciascheduno è tenuto sotto precetto ad informarsi, prima dei Doveri dello stato, cui vuole assumere, e poi a fedelmente eseguirli. Ma prima di tutto è necessario, che niuno assuma uno stato, un uffizio, una professione, che non sia chiamato da Dio; mentre così potrà da Dio sperare gli opportuni aiuti per ben adempiere le obbligazioni proprie del suo stato. Ciò posto.

Una delle professioni più nobili, più necessarie, più utili, ma anche insieme più difficili, si è quella dei medici, i quali perciò, come si comanda nell' Ecclesiastico, cap. 38, debbono essere onorati: « *Honora medicum propter necessitatem: etenim illum creavit Altissimus... disciplina medici exaltabit caput illius, et in conspectu magnatorum collaudabitur;* » quando però eseguiscano come si conviene le ardue obbligazioni del loro uffizio. Ma quali sono queste loro obbligazioni? Sono la scienza non meno dei mali che dei rimedii, la diligenza e carità, il disinteresse e la fedeltà. Spiegheremo separatamente tutte le parti di questa proposizione. Deve adunque primamente il medico possedere la scienza ossia perizia non meno dei mali che dei rimedii e della

loro attività ; perchè senza di ciò non potrà mai distinguere male da male, nè scegliere ed applicare i rimedii idonei rigettando gli inutili, i nocivi, ed anche i meno efficaci. Lodovico Vives in una particolare sua opera, in cui, dopo aver parlato d' altri stati e professioni, tratta altresì dei medici, declama grandemente ed inveisce contro quei giovani imperiti, i quali appena conseguita la laurea del dottorato nella medicina in qualche università, senza pratica, senza esperimenti, senza cognizioni imprendono ad esercitare l' arte medica. « *Juvenes, dice, atque adolescentes medici soli scholae spinis, et captiunculis instructi nulla peritia herbarum, animantium, elementorum, denique naturae hujus nullis experimentis, et cognitionem rerum adjuti, nulla fulti prudentia, judicio et consilio per quam imbecillo emittuntur ex academiis in proxima oppida et vicos ad ponenda rudimenta artis, tamquam manus inmitium carnificum: nec universales noverunt canones, nec deductionem artis viderunt ad usum; nec ipsi ad opus moverunt manum: Juvenes calidi et confidentes omnia temeritati casuum commendant* Hinc nata est superba juniorum medicorum ostentatio, quae veterem et vulgarem medendi viam fastidivit; novam insolitamque quaesivit, quae admirationem excitaret, non sanitatem procuraret; nec propterea excusantur, quia juxta D. Thomam ibidem: *Quicumque negligit facere id, quod tenetur facere, peccat peccato omissionis.* »

Deve secondariamente il medico far uso d' una diligenza singolare ossia nell' esaminare e ricercare l' origine e la causa dei mali, i loro progressi e la loro natura; ossia nel visitare gl' infermi, intorno a' quali non rade volte qualsivoglia dilazione può cagionare sconcerti funesti all' anima ed al corpo. Pronto il medico esser deve non meno del sacerdote di giorno e di notte a qualunque ora quando vien chiamato all' assistenza di qualche infermo pericolante. Non ha mai ad abbandonare, ma deve anzi continuamente applicarsi allo studio della medicina; perchè questa è un arte che non s' impara mai abbastanza, nè basta tutto il tempo della vita, per quanto siasi lunga per apprenderla perfettamente. « *Est (dice il lodato Vives) in hac una satis superque quod agunt, (i medici) in vita universa quantumcumque diuturna ac longa; sciatque medicus, quidquid temporis huic studio subtraxerit, tantum subripere ac furari sanitati suorum aegrotantium.*

Nihil ergo charius aui potius habebit quam humanum corpus ... Nullant omittat studendi occasionem, qua fiat in arte peritior, ut monet Hipocrates: ars longa, vita brevis. • Alla diligenza deve il medico congiungere una carità grande sì verso tutti i malati alla sua cura commessi, e si pure verso que' poveri, i quali a cagione della loro inopia e miseria dar altro non possono al medico salvochè il loro buon' animo memore del beneficio. Quindi peccano gravemente que' medici, i quali, avendo un' anima di bronzo, ricusano di visitarli non per altro perchè son poveri, contro quello insegna S. Antonino, 3 part., tit. 8, c. 1, §. 1, ove dice: « *Medicus pauperibus non valentibus solve-re gratis mederi debet, et non se ab eorum cura subtrahere: quia hoc esset indirecte occidere. Mortem enim probatur languentibus inferre, qui hanc, quum potest, non excludit.* »

Deve in terzo luogo il medico essere disinteressato, cioè non esser troppo avido del lucro, e dei proprii temporali comodi e vantaggi. Quindi nella *Leg. 9, cod. de prof.* sta scritto: *Archiatři ... honeste obsequi tenurioribus malint, quam turpiter servire divitibus.* • Ascoltiamo anche su questo punto il medesimo Vives; il quale inveisce con gran zelo contro l'avarizia, e l'avidità dei medici, e massimamente di quei che per la cupidigia di un maggior lucro van protraendo ad arte la cura e la guarigione del malato, del che non v' ha cosa più crudele: « *Quaestuosissima facta est ars medicinae: quid enim non largiatur homo liberatori suo? An vero sit ullus tam insanus, qui in vitae periculo pecuniae parcat? Quid ergo de illis dicam, qui aviditate lucri morbos differunt, quod nihil cogitari potest inhumanius? Non privatim videntur isti admonendi, sed publica severitate puniendi, haud aliter quam convicti facinorum capitalium . . . Si autem per improbitatem, inquit S. Thomas, aliquid immoderate extorquean, peccant contra justitiam, ac proinde tenentur ad restitutionem illius, quod injuste extorserunt.* » 2, 2, q. 71, art. 4, in corp.

Ha nondimeno il medico diritto di pretendere e di ricevere uno stipendio o mercede alla sua fatica proporzionata eziandio allorchè trattasi d' una infermità, cui sa essere incurabile. Così insegna S. Antonino, nel luogo citato, cap. 2, §. 6, ove dice: « *Medici non illicite recipiunt salarium pro infirmitate, quam sciunt esse incurabilem. Ratio*

est, quia medicus inventus est ad instrumentum naturae : et tamdiu instrumentum medicinae non est ex toto subtrahendum infirmo, quamdiu natura non succumbit. Ideo non peccat medicus accipiendo stipendium de cura aegritudinis, quam per principia medicinae credit esse incurabilem, nisi forte malitiose, non indicando illis, qui illius curam habent, vel superfluos sumptus faciendo, vel eum curare omnino promittendo : sed indicata veritate, quam novit de aegritudinis cura, tamdiu juste potest accipere stipendium suum, quamdiu exhibet in cura fidele ministerium. »

Finalmente in quarto luogo ricercasi nei medici la fedeltà, e segretezza, onde non manifestino i mali vergognosi dei loro infermi. Quante persone diffatti non ci sono, le quali amerebbero piuttosto di perire di quello che veder divulgati certi loro incomodi e malori? Quindi il continuatore del Tourneli non ha difficoltà di asserire : *« Nisi aliud suadeant circumstantiae admodum speciales, ne ipsum quidem venerae huius morbum detegi velim, uti innocens puella a nuptiis deterreatur : quia satius est unius dispendium permittere, quam publica scandala ciere, et fiduciam adimere multitudini. »* Ecco le obbligazioni, o piuttosto le qualità e le doti, di cui i medici debbono esser forniti ; le quali tutte debbono a proporzione ritrovarsi anche nei chirurghi.

Pecca quindi il medico (lo stesso dicasi del chirurgo) primamente quando temerariamente si pone ad esercitare la medecina, ed a curare le malattie senza una sufficiente perizia de' mali e de' rimedii. 2. Se non usa, nel medicare, un' attenzione e diligenza alla qualità e gravezza del male proporzionata. 3. Se fa uso di medicamenti meno sicuri o meno probabili, lasciati da canto i più certi e più probabili : e così pure medicamenti dubbiosi ed incerti per farne speienza, come suol dirsi, ma molto male, *in anima vili*. No, non è lecito applicare tal fatta di rimedii in qualsivoglia persona per quanto siasi di bassa e vile condizione; perchè, con applicarglieli, si può ucciderla, mentre forse guarirebbe, se non le fossero applicati. Se il medico non ha farmaco sicuro, deve egli, secondo tutti, seguire onninamente nella sua scelta fra varii rimedii e fra le opinioni dei professori la più verisimile e più probabile ; sì perchè, altramente operando, porrebbe a rischio la salute del suo prossimo ; e sì ancora per-

chè è tenuto a compiere l'ufficio suo nel modo che può migliore e senza danno o pericolo dell'infermo. Se non ha altro rimedio, che uno dubbioso ed incerto, e si tratti d'un malato di cui è disperata la salute, secondo l'opinione di gravi e dotti Autori, a qualunque evento può, anzi deve applicarlo, perchè è migliore la salute incerta, che una morte sicura. Sembra certamente che, in così operando, faccia l'interesse dell'infermo, e faccia quello stesso, cui vorrebbe fosse praticato con sè medesimo, se fosse nello stesso caso. Secondo molti però, egli nemmeno in questo caso può farne uso senza il consenso dell'infermo e dei consanguinei; mentre si tratta di praticare un rimedio, che può nuocere, e forse anche accelerare la morte. Posto poi un tale assenso, essendo per una parte disperata la vita del malato, e per l'altra essendoci qualche speranza nell'uso di siffatto rimedio, può farne uso senza scrupolo o timore: se l'infermo morrà, la di lui morte non gli sarà imputata. 4. Se, affine di maggiormente lucrarne, va protraendo la curagione del malato, moltiplicando le visite inutilmente. 5. Se prescrive rimedii illeciti, come sarebbe la fornicazione, la mollizie; l'ubbrachezza, l'aborto: anzi anche se senza prescrivere o consigliare tal fatta di rimedii dica semplicemente all'infermo: *Io non ve lo consiglio, ma se faceste la tal cosa, guarireste.* 6. Finalmente se non visita e non medica gratuitamente i poveri gravemente infermi, massimamente allorchè non v'ha altro medico che gli assista.

Fin qui degli obblighi del medico quanto al bene temporale dei loro infermi: ma un'altra obbligazione gravissima lo strigne, che riguarda il loro bene spirituale, cioè la salute della loro anima, cui non dobbiamo per verun modo passare sotto silenzio, ed è avvertire il malato a dar ordine alle cose dell'anima sua. Nell'Epitome della *Dottrina Morale e Canonica* tratta dall'opere del sapientissimo Pontefice Benedetto XIV, alla parola *Medicus* dichiarasi quest'obbligo così: « I medici tenuti sono sotto grave peccato ad ammonire l'infermo, quando alla di lui cura sono chiamati, che faccia chiamare il confessore, affine di provvedere alla salute dell'anima sua, mentre così comanda il Concilio Lateranese, nel *cap. Quum infirmitas, de Poenit. et Remiss.*, e S. Pio V nella sua *costit. 5*, nel *Bollario*

• romano prescrive che il medico prima d'ogni altra cosa debba
 • avvertire di ciò l'infermo; nè dopo il terzo giorno più lo visiti se
 • ricusi di chiamare il confessore. Che i medici trasgressori incor-
 • rono nella pena dell'infamia, e nella privazione di tutti i privilegi
 • della loro professione. Comanda altresì che niuno possa d'ora in-
 • nanzi ottenere la laurea di medicina se prima non giura alla pre-
 • senza d'un pubblico notaio, o testimonii l'osservanza di essa bolla.
 • Nè sono i medici punto scusati dall'osservarla per qualsivoglia
 • consuetudine già da lungo tempo introdotta, perchè questa a ca-
 • gione del giuramento fatto da ciascuno de' medici non può valere:
 • basta nondimeno che il medico ammonisca il malato col mezzo
 • d'altra persona grave. » *Notif. 22*, ove anche aggiugne, « che
 • non è nondimeno tenuto ad avvertirlo di ciò in qualunque malattia:
 • ma allorchè solamente il male è di tal fatta, che considerate tutte
 • le circostanze, possa giudicare esserci pericolo, che divenga mor-
 • tale, » ma dice poi, « essere miglior consiglio l'avvertirlo, ancor-
 • chè non si tema un tal pericolo. » Anzi insiste molto, affinchè i
 • medici ciò riducano alla pratica: e riferisce intorno tal punto il sen-
 • timento del medico Gasparo da Rayies nelle sue importanti quistioni
 • alla q. 35, num. 4, §. *Sed haec opinio*; ove dice, « essere questa opi-
 • nione e la più utile e la più sicura tanto pel medico quanto per il
 • malato. » Quindi scioglie, nel §. 19, l'obbietto della disperazione,
 • in cui gittansi gl'infermi con dar loro, quando il male non è perico-
 • loso, siffatto avvertimento: « Ciascuno, dice, ben vede, che fissandosi
 • la massima di non avvisare il malato se non se quando il male è
 • veramente pericoloso, e quando tale può divenire, sempre avrà
 • luogo l'inconveniente della disperazione: e che questo inconve-
 • niente non avrà luogo allorchè si vegga darsi questo avviso
 • per ubbidire alle sacre costituzioni, allorchè il male non sia peri-
 • coloso. » Diffatti se tutti i medici ciò facessero per massima e per
 • sistema, nessuno degli ammalati si metterebbe in apprensione, come
 • appunto avviene negli spedali, ne' quali s'intima a ciascheduno fino
 • dal suo primo ingresso, che si confessi, senza che nessuno perciò si
 • abbandoni alla disperazione.

Prescrive la bolla al medico di abbandonare e non più visitare

il malato, dopo tre giorni, se avvertito di provvedere alle cose dell'anima sua col confessarsi, ostinatamente ricusa di farla: « *Neque tertia die ulterius eos visitent.* » Questa si è la regola generale, la quale però, come insegnano i dotti e gravi Teologi, seguitati dal sapientissimo Lambertini nel luogo citato, §. 17, patisce in qualche caso la sua giusta eccezione. Il caso sarebbe, quando il male fosse assai grave, e l'abbandonare il malato fosse cosa a lui troppo pericolosa e quanto alla salute del corpo, ed anche quanto a quella dell'anima. In tal caso il medico non può, nè deve abbandonarlo per quanto ostinato egli siasi nel non voler confessarsi. La ragione di ciò manifesta si è, perchè la costituzione deve intendersi onninamente in questo senso, che si abbandoni il malato, ognorachè ciò può comporsi col precetto della carità e colla spirituale utilità dell'infermo, e non già quando l'una cosa non può combinarsi coll'altra. Siamo ora nel caso. Se il malato che non vuol confessarsi, viene dal medico abbandonato, il di lui male già grave diverrà probabilmente di giorno in giorno sempre maggiore, e quindi esposto rimane a tal pericolo e della morte temporale e della dannazione eterna: il che ognuno ben vede quanto si opponga al precetto della carità ed alla spirituale utilità del malato. Per lo contrario se il medico nel tempo stesso, in cui lo minaccia di abbandonarlo, se non si risolve a confessarsi, non ne lascia la cura, ma continua a visitarlo, ed a prescrivergli gli opportuni rimedii, v'ha non piccola speranza, che alla fin fine ottengasi ciocchè si desidera, mediante anche l'esortazione d'uomi gravi e pii. Adunque il prudente medico, riguardando nella pontificia costituzione piuttosto la mente e lo spirito del S. Padre che le parole, non ha ad abbandonare nel posto caso il suo malato, benchè questi non abbia voluto mondare la sua coscienza col mezzo della sacramental Confessione.

Abbiam già detto, che spettano ai chirurghi le stesse obbligazioni dei medici, alle quali debbono aggiungersi altre due. La prima si è, che trattandosi di recidere qualche membro, che reciso una volta non può più ricuperarsi, procedano con grande, anzi grandissima cautela e maturità. Guardino bene, che l'amore di operare nei chirurghi assai dominante e quasi innato non gli faccia essere in una

cosa di tanta importanza troppo precipitosi. L'altra, che nell'ispezione di certe parti dell'uman corpo abbiano cura di raffrenare virilmente e con ogni diligenza l'insorgente senso della prava voluttà, onde, nel mentre curano le piaghe del corpo altrui, non facciano nell'anima propria una piaga più profonda.

Quanto finalmente agli speziali, questi peccano primamente se senza una sufficiente notizia dell'erbe, dei semplici, de' medicamenti e del modo di prepararli e di manipolarli, esercitano la loro arte. 2. Se compongono rimedii a capriccio, o senza la necessaria diligenza. 3. Se non somministrano i rimedii dal medico prescritti, quando non fosse troppo manifesto l'errore del medico; nel qual caso debbono consultare i più periti. 4. Se danno rimedii che, a cagione della loro vetustà, han già perduto o tutta o buona parte della loro forza e virtù. 5. Finalmente se rimedii manipolano e vendono, che sono contro i buoni costumi, de' quali nel *cap. 5, de homic. volunt.* si dice: « *Si aliquis causa explendae libidinis vel odii meditatione homini aut mulieri aliquid fecerit, aut dederit, ut non possit generare aut concipere, vel nasci soboles, ut homicida teneatur.* »

In quanto ai pratici casi veggasi la voce **MEDICO**, ecc. ecc.

Degli obblighi dei giudici.

Il giudice, così detto o perchè *jus dicit*, o perchè il diritto delle parti diffinisce, 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 uffizio, 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 è delegato per tutte le cause universalmente, o per alcuna causa particolare soltanto. Il giudice delegato non può delegare se non è delegato d'un principe supremo. Ciò premesso,

Dalla dottrina, che ci dà intorno al giudice San Tommaso, 2, 2, qu. 67, si raccoglie quattro essere le principali obbligazioni del giudice; 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 possono costringersi ambe le parti ad effettuare la sentenza del giudice; altrimenti il giudizio non sarebbe efficace. Ora non ha nelle cose umane coattiva potestà se non se quegli, il quale è fornito di pubblica autorità: e quei che ne sono forniti reputansi superiori rispetto a quelle persone, 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 aggiungersi, come consta dalle di lui risposte agli argomenti, cioè e per cagion del delitto, o di contratto, *ratione delicti vel contractus*; e per consenso delle parti, *ex partium consensu*, quando cioè le parti convengono in arbitri, ed impegnansi di stare al lor giudizio con l'aggiunta d'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 *Leg. Barbatius, ff. de officio praetoris*.

Ricercasi 2. nel giudice una scienza sufficiente delle cose che spettano al di lui uffizio; perchè, secondo la regola a tutti nota di S. Tommaso, *ognuno è tenuto a sapere quelle cose che riguardano il proprio stato ed uffizio*. 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. 29: « *Causam, quam nesciebam, diligentissime investigabam.* » Deve il giudice dar sentenza di cose per lo più assai imbrogolate, difficili ed involute, ossia di lor natura e per sè stesse, ossia per parte dei litiganti e degli avvocati, i quali imbrogliono e rendono oscure anche talvolta le cose da sè assai chiare, e in guisa le imbrogliono, che a mala pena possono discernersi le cose certe dall'incerte, e le non dubbiose dalle dubbiose. Deve pertanto il giudice, per non errare, riflettere a tutte le circostanze del 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 proferiscono 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'uffizio di giudice o accettato non lo dimette, ed almeno non ne sospende l'esercizio o 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 dimmetterlo 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, « *favere 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. 1.* che diceva: « *Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem minus probabilem.* » Quindi onninamente falsa deve giudicarsi la dottrina del Busembau, 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 è dannato, che il giudice possa giudicare secondo l'opinione meno probabile, è parimenti falso e dannato ciocchè afferma il Busembau, 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 dire 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, part. 4.* « *Si judex, dice, reputaret utramque 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. Veggasi chiaramente 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 onninamente 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 di diritto. Nel caso poi, in cui le ragioni bensì sieno eguali, ma da una parte ci sia il possesso, deve giudicare a favore del possessore ; perchè in allora le cose non van del pari, mentre « *de jure divino et humano melior est conditio possidentis,* » cap. 6, *de praescri.* E nella *Leg. In pari* 170, *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 lor possesso, il giudice deve preferire quegli, la cui possessione è più antica, o è assistita da miglior titolo. Nel caso poi finalmente che d' ambe le parti la cosa vada del pari, deve il giudice attribuirne 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, desiderevole e prudentissima. Così ha a regolarsi il giudice nelle cause civili ; ma quanto spetta alle cause criminali, se il delitto del reo è ambiguo e 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 *reg. 14 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 rei 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. » Questa è la terza sua obbligazione, la quale è intrinseca sopra tutte le altre ed essenziale all'ufficio di giudice, prescritto 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 cujusdam personam: quia judicium Dei est.* » Pecca quindi il giudice, che corrotto o dall'odio, o dall'amore, o dal timore, o 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.

E' reo di peccato altresì quel giudice, il quale o perdona ai rei doviziosi, o non difende il povero contro l'oppressione del ricco. E nell'*Ecclesiastico*, cap. 7, si dinuncia ai giudici espressamente, che astengasi dall'assumere l'ufficio di giudice, se non ha tanta fermezza d'animo e tale costanza; onde 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, non badano, oppur anche disprezzano i loro titoli e ragioni. Riprende Isaia di questo delitto i giudici del suo tempo, dicendo nel cap. 1: « *Pupillo non judicant: et caussa viduae non ingreditur ad illos.* »

Peccano pure quei giudici, i quali non rendono la giustizia secondo le forme dal diritto prescritte: o facciano ciò per favorire i malfattori, 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 delazioni ; se rigettan 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. 67, 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 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. Secondamente gli è ciò vietato per parte del governo, 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 imposte . . . Ma il principe, il quale ha una plenaria podestà nel governo, se quegli, a cui è stata recata l'ingiuria, vuole rimetterla, potrà lecitamente assolverlo, quando vegga ciò non esser nocevole alla pubblica utilità. »

La quarta ed ultima obbligazione del giudice si è, che tenga da sè lontana qualsivoglia venalità. « *Non accipietis* (dice il Signore nel cap. 16 del Deuteronomio) *personam, nec munera : quia munera excaecant oculos sapientium, et mutant verba justorum ;* » la qual ragione vien anche addotta nel cap. 20 dell' Ecclesiastico : »

I'ol. VIII.

ria excaecant oculos judicum. » E' dunque 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 quae acceperint ad pronuntiandam sententiam.* » Sant'Agostino, nell' Epistola 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 quei 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, affinché, occorrendo, favoriscano le loro cause: e per altro sono dessi 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 dall' 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, riportino alla fin fine tali utilità e vantaggi, che equivalgano, oppur anche superino 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 : o sieno piccole, o sieno povere o ricche. 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. 65, art. 4 al 3, il giudice « debba sovvenire, per quanto può; » il povero; deve però ciò fare senza lesione della giustizia, altramente ha in ciò luogo quello dell' Esodo, cap. 25: « *Pauperes 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 iudicium pauperum non judicaverunt,* » come si dice in Geremia al cap. 5. Quindi dice S. Raimondo, nel lib. 2 della Summa, tit. 3, §. 56, se un giudice schiavo dei riguardi umani o dell' uman favore « non ha voluto pronunziare sentenza, e per ciò qualche povero, od altra persona perde il suo, lo stesso giudice deve risarcire il danno che ne risente la persona lesa. »

Dei Doveri degli avvocati.

Sotto nome di avvocati comprendiamo qui tutti i causidici e persone di foro, mentre per tutte corrono a proporzione le stesse obbligazioni, o almeno certamente le principali. Appellansi avvocati quei che fan professione di difendere e patrocinare le cause dei litiganti. Quindi l' avvocato dai latini si dice *causae patronus*; e la sua azione, *patrocinium*. Cinque cose ricercansi nell' avvocato per bene e rettamente esercitare il suo ministero, cioè scienza ossia perizia delle leggi; fedeltà verso il cliente; giustizia della causa, cui imprende a patrocinare; studio e diligenza; e finalmente moderazione e carità.

Ricercasi adunque primamente nell' avvocato una conveniente scienza e perizia delle leggi, da cui dipende la risoluzione della causa: « E' necessaria (dice S. Tommaso nella 2, 2, q. 71, art. 2) nell' avvocato la perizia interiore, per cui possa convenientemente dimostrare la giustizia della causa assunta. » Deve pertanto l' avvocato avere una sufficiente cognizione del diritto comune e delle leggi particolari del paese; delle consuetudini soventemente varie; e delle

quasi innumerevoli formalità del diritto, cui fu necessario istituire per chiuder l'adito ai cavilli ed alla frode. Quindi pecca gravemente quell'avvocato che, privo di conveniente scienza, si espone a difendere le cause altrui; ed è tenuto a risarcire il cliente per tutto il danno che gli ha cagionato perdendo la causa per effetto della sua ignoranza ed imperizia.

La fedeltà ricercasi onninamente nell'avvocato, onde non tradisca la causa del suo cliente per giovare alla parte contraria, onde non riveli all'altra parte i segreti della sua causa, ed onde non faccia veruna altra cosa che pregiudizio possa apportare alla causa, cui ha preso a patrocinare. Sotto nome di fedeltà intendesi qui parimenti una sincera ingenuità, per cui l'avvocato è tenuto ad esporre al suo cliente le cose nudamente e come sono; indicargli la equità o ingiustizia della sua causa, la probabilità di vincerla, ed il pericolo di perderla; affinchè non ispenda superfluamente ed inutilmente nel proseguirla. Quindi pecca non meno l'avvocato che il procuratore, ossia interveniente, se si prestano a dar consiglio a due insieme che litigano fra di loro; perchè questa è una maniera di operare che è onninamente contraria a quella fedeltà, cui debbono a ciascuno dei litiganti.

Non è meno necessaria la giustizia della causa, cui l'avvocato imprende a patrocinare. Quindi egli è tenuto a conoscerla prima di assumerne la difesa. Ascoltiamo S. Tommaso, il quale ricerca, « se »
 » peccchi l'avvocato che difende una causa ingiusta. » E risponde così: « E' illecito a chicchessia il cooperare al male, ossia consiglian- »
 » do, ossia aiutando, ossia in qualsivoglia maniera acconsentendo; »
 » perchè il consigliere e l'aiutante è in certa maniera l'operante. E »
 » l'Apostolo dice, 1 Rom. 1, che *digni sunt morte non solum qui fa-* »
 » *ciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus.* » E quindi più »
 » sopra si è detto, che tutti questi tali tenuti sono alla restituzione. »
 » Ma è cosa manifesta, che l'avvocato presta aiuto e consiglio a co- »
 » lui, la causa del quale difende. Adunque se scientemente difende »
 » una causa ingiusta, pecca senza dubbio gravemente, ed è tenuto al »
 » risarcimento di quel danno, cui soffre contro giustizia per suo mez- »
 » zo l'altra parte. Se poi difende una causa ingiusta ignorantemente,

è credendola giusta, è scusato a misura che può scusarsi la di lui ignoranza. Così egli sapientissimamente. »

Ma che deve fare l'avvocato, se, dopo d'aver preso a patrocinare una causa, cui da principio ha creduto giusta, nel progresso la scuopre o gli apparisce ingiusta? Deve (risponde S. Tommaso) abbandonare la causa, o indurrà il suo cliente a cedere, o a comporsi coll'avversario: « *Debet causam deserere, vel eum, cujus causam agit, ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarii damno.* » Ove altresì avverte, che non può l'avvocato palesare ciò all'altra parte, ma è tenuto ad osservare il secreto; il che però deve intendersi, purchè da tal secreto non sovrasti all'altra parte un grave danno o nel corpo, o nell'onore, e negli altri beni, poichè se dall'osservanza del secreto un grave danno ne sovrastasse, ci tenuto sarebbe a palesare la cosa o al giudice o alla parte, onde impedirlo nella possibile maniera.

Qui si disputa dai Teologi, se possa lecitamente un avvocato patrocinare una causa onniamente dubbiosa per esserci ragioni e difficoltà di ugual peso per l'una parte e per l'altra. A me, con molti dotti e gravi autori, sembra che sì; purchè però avverta previamente il suo cliente essere veramente dubbiosa la sua causa, e quindi incerta la vittoria; poichè se al cliente desse la causa per sicura, ed il cliente fosse disposto in guisa, che, conoscitane la dubbiezza, asterrebbe dal litigare, già l'avvocato stesso cagion sarebbe e della lite, e delle spese, e dei danni che indi ne seguirebbero. La ragion mia è questa, perchè il cliente non è tenuto ad abbandonare ad un altro la roba, che tanto può esser sua, quanto dell'altro: adunque, se tra di loro non possono convenire, è loro lecito presentarsi al giudice, affinchè egli decida: adunque possono a favor loro presso il giudice prestare il lor ministero i causidici, e patrocinare il loro cliente, col mettere in vista e sotto l'occhio del giudice le di lui ragioni. Aggiungo, che se agli avvocati non fosse lecito il patrocinare una causa dubbiosa, potrebbero quasi chiudersi tutti i tribunali del mondo; mentre le liti per lo più versano intorno a cause dubbiose ed incerte.

Si avverta però, che ciò non ha luogo nelle cause capitali, perchè siccome pecca gravemente l'attore che vuole la morte di un

uomo, la cui innocenza e reità sono in uguale dubbiozza; così peccarimenti l'avvocato che in ciò presta la sua opera all'attore. E nemmeno quando si litiga contro una persona, che trovasi in possesso dei beni, su di cui versa la lite; mentre, in caso di dubbio, è, secondo le leggi di miglior condizione il possessore, « *melior est conditio possidentis.* » Se però le ragioni ed i fondamenti dell'attore rendessero dubbiosa eziandio la validità medesima del possedimento, in allora sembrerebbero e l'una e l'altra parte della stessa condizione.

Quando pure v'ha qualche differenza di probabilità in una causa, ma picciola e leggiera, può lecitamente l'avvocato patrocinare anche la parte meno probabile; perchè questa tenue maggiore e minore probabilità non è sufficiente a trarla fuori dello stato di dubbiozza, come è manifesto, perchè « *parum pro nihilo reputatur.* » Adunque siffatta causa è per anco nella classe delle cause dubbie, nelle quali, come si è detto, può lecitamente l'avvocato patrocinare non meno l'una che l'altra delle parti litiganti.

Ma e se l'eccesso della probabilità dell'una sopra dell'altra è notevole, e preponderante, e però atto a trar fuori la causa dallo stato di dubbiozza? In tal caso a mio giudizio convien pur distinguere. O l'avvocato è moralmente certo (e più ancora se n'ha una specie d'evidenza), essere l'opposta parte notabilmente più probabile, o non è certo, e dubita con fondamento poter ad altri, e massimamente al giudice, a cui spetta il sentenziare e diffinire, apparire meno gravi le ragioni dell'opposta parte, che a lui sembrano notabilmente più forti, ed a vicenda più gravi i motivi della parte che ad esso lui più deboli appariscono. Nel primo caso dico col Fagnano, nel *cap. Ne innitaris, de Constit., n. 387.* Col Tourneli nel *trattato De obligationibus, p. 4, c. 1.* Coll'Antoine *Trattato de oblig., c. 5, §. 5.* e con molti altri non esser lecito all'avvocato il patrocinare la parte meno probabile. La ragione che mi persuade, e sembrami evidente, si è, perchè niuno può aiutare un altro o prestargli l'opra sua, il suo ministero, in un'azione, cui questi non può fare senza peccato: il cliente non può esigere senza peccato, che gli sia attribuita una cosa, cui giudica più probabilmente non appartenergli, ed essere altrui e non sua nè poterghisi, in conseguenza dal giudice senza ingiustizia

attribuire: adunque non può l' avvocato cooperare ad una siffatta illecita azione col patrocinarla una tal causa senza peccare contro la giustizia.

In fatti ella è cosa indubitata essere tenuto il giudice a giudicare secondo la più probabile, come ha definito Innocenzo XI, condannando la tesi n. 2, per cui si asseriva poter il giudice secondo la meno probabile giudicare: « *Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem minus probabilem.* » Certo è parimenti, che il cliente vuole istituire la causa affine di riportarne dal giudice una favorevole sentenza, colla cui scorta trarre a sè la roba che più probabilmente all' avversario appartiene. Certo è finalmente, che l' avvocato, difensore della causa, coopera efficacemente a questa illecita intenzion del cliente; e, quant' è dal canto suo, nell' atto stesso di patrocinarla innanzi al giudice, procura di trar il giudice medesimo a sentenziare a favore del suo cliente. Ma la causa è meno notabilmente probabile, come si suppone, della contraria. Adunque egli e coopera ad un' azione illecita del cliente; e procura, che il giudice faccia ciocchè non può in coscienza, cioè che giudichi secondo la meno probabile, anzi meno notabilmente. Adunque gli è illecito il patrocinarla. Che si può rispondere a ragioni sì chiare e convincenti?

L' avvocato, dice il Billuart, difensore dell' opposta opinione, non pronunzia sentenza, nè sforza il giudice a proferirla a suo favore: propone soltanto le ragioni, ecc. Ma rispondo, essere verissimo, che l' avvocato nè pronunzia sentenza, nè sforza il giudice a darla a suo favore; ma è anche altrettanto vero, e che coopera ad un' azione illecita del suo cliente, e se non isforza il giudice, almeno col suo perorare dal canto suo lo spigne a dar sentenza favorevole al suo cliente, ed a giudicare conseguentemente secondo la meno notabilmente probabile; il che non può fare senza peccato. Pregiudica eziandio manifestamente alla parte avversaria, cui costringe a soffrire molestie e spese per una cosa già abbastanza sua.

Questa dottrina non ha luogo soltanto quando trattasi di morte o mutilazione d' un reo, oppure allorchè la lite si aggira intorno a beni temporali di grandissima importanza; ma in quelle cose altresì che sono di poco momento; poichè niuno può ripetere come suo ciocchè

con probabilità notabilmente maggiore giudica esser altrui. Né ha dessa luogo solamente nel principio o prima della trattazion della causa, ma pur anco nel suo progresso; cosicchè se la causa, che nell' incominciamento parve all' avvocato o equa o dubbia, nel progresso gli apparisce notabilmente meno probabile, egli è tenuto ad abbandonarla.

Veggansi altri doveri nella voce AVVOCATO, ove si hanno anche i pratici casi.

Degli obblighi dei notai.

I notai ancor essi peccar possono in più maniere. 1. Se senza una sufficiente scienza o perizia intraprendono tale uffizio. Consiste questa perizia, dovendo eglino scrivere come pubblici testimonii o ministri le volontà dei contraenti, nel sapere le formole solenni dei contratti, cui devono osservare. 2. Se non fanno gl' istromenti nella debita maniera e colle prescritte solennità. 3. Se violano il giuramento o trasgrediscono il secreto. 4. Se detraggono o aggiungono alcuna cosa alle deposizioni dei testimonii. 5. Se non iscrivono sinceramente le cose tutte come sono o intorno al giorno, o intorno alle cose, che sono del contratto la materia; come, p. e., se riferiscano un istromento fatto in un dato giorno, mese o anno, come fatto in giorno, mese o anno anteriori o posteriori: o scrivono essere presenti i contraenti, mentre non lo sono; o se attestano essere stato contato il danaro, mentre realmente non è stato numerato. Son tutte orride menzogne, anzi spergiuri; poichè i notai giurano di non dire mai il falso nei loro pubblici stromenti. 6. Se custodiscono negligeramente gli atti ed i protocolli. 7. Se differiscono la spedizione delle cause per un maggior guadagno. 8. Se scrivono il testamento d' un uomo privo dell' uso di ragione. 9. Se ammettono testimoni falsi. 10. Se a bello studio fan uso di parole equivoche suscettibili di vario senso o per ingannare i contraenti, o per far servizio e compiacere un amico. 11. Se fanno uno strumento usurajo in danno altrui; o prestano la loro opra o la loro penna a persone, che fanno contratti ingiusti. 12. Se ricusano di mostrare o dare copia dei pubblici stromenti alle

persone, dalle quali ne sono giustamente richiesti, come i testamenti agli eredi, ed ai legatarii, i legati. 14. Finalmente se perduto l'autentico istromento o testamento, ne fingono un altro simile e lo sostituiscono.

Obblighi dell' accusatore.

Veggasi le voci **ACCUSATORE** e **DENUNZIA**.

D U B B I O



Il Dubbio morale e prudente è quello, che unicamente nasce da parità ed egual forza di ragioni. In tal caso per una specie di morale necessità l'intelletto rimane sospeso. Pongansi due pesi uguali dalle due parti della bilancia, stassene cheta ed immobile la stadera, nè pende punto più da una parte che dall'altra. Così l'intelletto nostro fra due opposti estremi fiancheggiati da ragioni di egual peso. Quest' è unicamente il vero Dubbio.

Il Dubbio altro è di diritto, ed altro di fatto. In allora è dubbio di diritto, quando si dubita qualche precetto, voto, od altra cosa inducente all' obbligazione. E poi dubbio di fatto ogni qualvolta riguarda un qualche fatto, come sarebbe, se abbia digiunato in tal giorno, se abbia o nò ascoltato messa in tal festa: insomma Dubbio di fatto è dubitare del fatto stesso. C' è anche la divisione dal Dubbio in speculativo e pratico. Il Dubbio speculativo è quello che riguarda l' onestà della cosa in sè stessa considerata: il pratico l' attuale esercizio dell' azione. Dubita, a cagion di esempio, taluno se possa conferirsi il battesimo coll' acqua, il suo Dubbio è speculativo; ma diviene pratico se dubitagli sia lecito servirsi in adesso di tal materia per battezzare questo bambino. Poste queste generali nozioni per quanto riguarda li pratici casi. *Ved. COSCIENZA.*

D U E L L O



Il Duello è un combattimento pericoloso fra due o poche persone di pari numero, intrapreso di privata autorità, con iscambievole convenzione, e con istabilimento di tempo e di luogo. Si dice « un combattimento fra due o poche persone in egual numero, » onde il

duello distinguesi dalla guerra, in cui molti combattono con molti e forse in numero inuguale. « Intrapreso di privata autorità, » per distinguerlo dal Duello ordinato con decreto pubblico dal principe pel ben comune. « Con iscambievole convenzione, » o come parlano i Teologi, *ex conducto*, onde si capisca la differenza fra il vero Duello, ed una rissa repentina di due o più persone nata per effervescenza ed impeto di collera. « E con istabilimento di tempo e di luogo; » non già perchè senza di ciò non abbiassi un vero Duello, ma affinchè si notino le condizioni, che ricercansi ad incorrere le pene canoniche. Finalmente si dice, un combattimento pericoloso, vale a dire con pericolo di morte o di mutilazione; poichè non si annoverano fra i Duelli quei combattimenti, che vengono fatti senz' armi per giuoco o per esercizio.

Il Duello è proibito da ogni legge. Dalla legge naturale, perchè non v' ha cosa più ripugnante alla natura, quanto l' esporre a pericolo la propria vita per dar la morte all' avversario. Alla legge di carità; perchè ripugna alla carità, a noi stessi, ed al prossimo venendo esporre ad un morale pericolo la vita e la salute eterna sì nostra che l' altrui, come avviene nel Duello. Alla legge del Decalogo perchè è contro il precetto, *non occides*. Che sia poi anche vietato dal diritto canonico lo dichiarano il Concilio di Trento, e molti Sommi Pontefici nelle loro Bolle e Decreti, come fra gli altri Gregorio XIII, e Clemente VIII, ed ultimamente Benedetto XIV. Finalmente tutti i Re, i Principi, e le Repubbliche non han mancato di procurare di estermiarlo nei loro stati col vietarlo sotto gravissime pene, e sopra tutti Luigi il grande re di Francia, il quale nel primo anno del suo regno, cioè l' anno 1643, decretò, che tutti i duellanti abbiano a tenersi per rei di lesa maestà divina ed umana, ed i lor cadaveri non possano esser sepolti in luogo sacro.

Ma ci sarebbe mai verun motivo o ragione, che render potesse talvolta lecito il Duello? Veggiamolo, esaminando ad una ad una tutte le cause per cui è stato istituito, e suol praticarsi. L'una si è l'ostentare l' agilità e le forze: oppure il dare agli spettatori, come presso ai Romani, gente per altro assai colta, il crudel piacere d' uno spettacolo sì inumano. Ma che il Duello di tal fatta, e per motivi di tal

sorta sia ripugnante alla ragione, non v'ha chi nol vegga. La terza cagione si è per terminar qualche lite, la cui verità è occulta. Questo Duello poi è vano e superstizioso, come pure quello assunto per scoprire l'innocenza. Il Duello non è un mezzo, che possa assumersi a questo fine; sì perchè questo mezzo è troppo crudele; e sì ancora perchè è pieno di sacrilega empietà, cioè o di divinazione, se l'esito felice si aspetti dal demonio; o di tentazione di Dio, se sperisi da Dio: e sì finalmente perchè non di rado avviene, che in tal fatta di combattimenti soccombano quei, cui è certo avere una causa buona e giusta. Quindi è stato condannato nel *Cap. Monomachia*, 2, q. 5.

L'astergere la macchia d'ignominia, di disonore, l'evitare la nota di timidezza, d'inguardaggine, di debolezza, si è la quarta ed ordinaria cagione di quasi tutti i duelli. Ma qual cosa più stolta e più inetta dell' esporre se medesimo al pericolo d'essere ucciso, o di uccidere il prossimo, in grazia d'un'ombra vana e fallace d'onor mondano? Disonorato inguardo ed infame non può aversi colui, cui riconoscono per uomo onorato e forte, e i re nei loro editti, e i pontefici nei lor decreti, e quanti sono in tutto il mondo uomini prudenti e sapienti. Difatti come mai potrà tenersi dal mondo saggio, per uomo timido ed inguardo chi sa vincere se stesso, chi pratica la virtù, unica regola del vero onore, chi imita la pazienza e virtù del divino Maestro? Più sanamente la sentirono i gentili, fra quali Orazio, quando dice: « *Fortior est, qui se, quam qui fortissima vincit maenia.* » Quindi meritamente fu proscritta da Alessandro VII la seguente proposizione: « *Vir equestris ad duellum provocatus potest illud acceptare, ne timiditatis notam apud alios incurrat.* »

Ma sarà almeno lecito accettare il duello ad un uomo militare ad un uffiziale, per non perdere la dignità, il posto, l'uffizio, lo stipendio, cui gode, e da cui dipende, non meno il proprio sostentamento che quello della famiglia? Lo hanno asserito parecchi fra i moderni Casisti. Ma ha scoperto la falsità di tal dottrina, e l'ha condannata Benedetto XIV nella sua Costituzione dei 24 novembre dell'anno 1752 nelle due seguenti proposizioni: « 1. *Vir militaris, qui nisi offerat, vel acceptet duellum, tanquam formidolosus, timidus, abjectus, et ad officia militaria ineptus haberetur, indeque officio, quo se suosque*

sustentat, privaretur, vel promotionis alias sibi debitae ac promeritiae spe perpetuo carere deberet, culpa et poena vacaret, sive offerat, sive acceptet duellum. » « 2. in ordine 3. *Non incurrit ecclesiasticas poenas ab Ecclesia contra duellantes latas Dux, vel officialis militiae acceptans Duellum ex gravi metu amissionis famae et officii.* »

Che fia, se due persone, puramente pel proprio onore e per non comparire vigliacchi in faccia al mondo si provochino o accettito il Duello con morale certezza, che il Duello non avrà effetto o perchè sono così fra di loro segretamente convenute, o perchè sono certe che sarà da altri impedito; saranno in tal caso reo di duello, e soggette all' ecclesiastiche pene? Prima di rispondere avverto, che se le anzidette persone fossero convenute di sciogliere e terminare il combattimento tosto che l' una di loro rimanesse ferita, ree sarebbero di Duello e sottoposte alle canoniche pene; come ha dichiarato Clemente VIII colle seguenti parole: « *Declaramus, iisdem poenis ... teneri eos, inter quos pactiones initaes sunt de dirimendo certamine, quum primum alteruter vulneratus fuerit.* » E' facile il vedere, con quanta gran ragione abbia il Pontefice ciò dichiarato; poichè siffatta convenzione non toglie, ma lascia, e porta seco il pericolo della vita; mentre può di leggieri avvenire, che o non potendosi sempre prendere le giuste misure, o errando la mano e non corrispondendo all' intenzione del combattente, o riscaldandosi nel progresso della zuffa il sangue, e crescendo l' ira, l' una persona ferisca l' altra gravemente, a cui per altro far non voleva un sì gran male.

La cosa passa diversamente nel caso proposto poichè altro è patteggiare di non fare alcun male all' altro; facendo in guisa, che non siegua il combattimento, ed altro il convenire di cessar dalla pugna alla prima effusione dell' altrui sangue. Nel secondo caso v' ha, come si è detto, il pericolo, e nel primo non ve n' ha di sorta. Quindi è, che il Pignatelli nel *tit. de Clericis pugnant.* riferito dal Tournelli, il quale mostra anche di aderire alla di lui sentenza, dice, che le due persone, di cui si parla, debbono bensì nel foro esterno tenersi per iscomunicati; ma che in verità, e nel foro della coscienza sono immuni da tutte l' ecclesiastiche pene. La ragione, che ne adduce si è, perchè questo non è Duello, ma una simulazione o finzione di Duello.

Questa sentenza di presente non può più sostenersi, perchè è stata proscritta da Benedetto XIV nella già citata Costituzione e nella seguente proposizione 2. in ordine: « *Excusari possunt etiam honoris tuendi, vel humanae vilipensionis vitandae gratia Duellum acceptantes, vel ad illum provocantes, quando certo sciunt pugnam non esse seculuram, utpote ab aliis impediendam.* » Ed è da notare, che in essa Costituzione vieta altresì sotto pena di scomunica da incorrersi *ipso facto* e riservata al sommo Pontefice il sostenere o difendere o pubblicamente o privatamente sì l'anzidetta, come le due precedenti condannate proposizioni, eziandio *disputandi gratia*. E per verità, comandando l'Apostolo, che ognuno debba astenersi *ab omni specie mala*, quei che fanno tal convenzione e presentansi al luogo stabilito con armi come se avessero a battersi, peccano, non v'ha dubbio, gravemente; perchè simulano una cosa intrinsecamente mala, qual'è il Duello; come peccherebbe gravemente chi simulasse una fornicazione.

Le pene contra i duellanti dalla Chiesa stabilite, oltre le comuni a tutti gli omicidi, per costituzione di Clemente VIII, sono 1. la scomunica da incorrersi *ipso facto* ed al Pontefice riservata: 2. la perpetua infamia: 3. la proscrizione di tutti i beni: 4. sono privati dell'ecclesiastica sepoltura quei che muoiono nello stesso combattimento. Così per decreto del Concilio di Trento, *sess. 24, cap. 9*, e di Clemente VIII. Ma Benedetto XIV nella più volte citata Costituzione *Detestabilem*, estende tal privazione anche a que' duellanti che sen muoiono fuori del luogo del Duello, benchè dati abbiano segni di penitenza, quando la cagion della morte sia la ferita ricevuta nello stesso conflitto. Eccone le parole: « *Declaramus et decernimus, sepulturae sacrae privationem a sacrosancta Tridentina Synodo inflictam morientibus in loco Duelli et conflictus, incurrendam perpetuo fore, etiam ante sententiam iudicis a decedente quoque extra locum conflictus ex vulnere ibidem accepto ... etiamsi vulneratus ante mortem non incertae poenitentiae signa dederit, atque a peccatis et censuris absolutionem obtinuerit, sublata Episcopis et ordinariis locorum super hac poena interpretandi ac dispensandi facultate.* »

A tali pene son sottoposti i duellanti o il Duello sia solenne, o sia privato, cioè fatto bensì *ex condicto*, e con luogo e tempo almeno in

generale stabilito, ma senza elezione di armi, assistenza dei padrini, senza sicurezza di luogo, ecc., quantunque non ne siegua nè la morte, nè la mutilazione. 2. I padrini, quantunque non ne siegua per qualche impedimento il conflitto. 3. I cooperatori, aiutanti, e consultori, i quali però non incorrono le pene, quando han rivocato per quanto han potuto, sebbene senza alcun frutto, il consiglio. 4. I spettatori *de industria*. 5. I superiori dei luoghi, e magistrati, che permettono il Duello, o non lo vietano. 6. Quei finalmente, i quali scrivono le provoche, ed i manifesti preparatorii al Duello, anzi anco quelli, che senza scritture portano le dinunzie, le dichiarazioni, con cui danno occasione e materia al combattimento, benchè le scrivano o le portino o le pubblichino sotto l'altrui nome, come si ha nella lodata Costituzione.

C A S O 1.º

Soggiacciono alle pene predette due persone, le quali o montate in collera per qualche ingiuria attuale, o allo incontrarsi l'una con l'altra commosse ed accese di sdegno per qualche vecchia cagione, provocandosi l'una con l'altra alla pugna, prese l'armi, tosto si azzuffano, e combattono ?

Rispondo, che no; perchè questa maniera di azzuffarsi appartiene alla rissa, e non già al Duello: imperciocchè il Duello deve farsi per una reciproca convenzione, *ex conducto*, e con istabilire, almeno in qualche guisa il luogo ed il tempo; il che non avviene nel caso nostro.

SCARPAZZA.

C A S O 2.º

Cercasi se sia un vero Duello quello di due persone, le quali attaccano fra di loro rissa in Chiesa, e l'una all'altra dice: « Questo » non è luogo a proposito per terminare la nostra querela, andiam » fuori, oppure, trasferiamoci al prato vicino? »

Rispondo, che, sebbene alcuni Dottori stieno per la parte negativa, a me sembra esserci un vero Duello sì nel primo che nel secondo caso. La ragion è, perchè è certamente un combattimento singolare, è un combattimento *ex conducto*, ed è finalmente un combattimento in luogo sufficiente mente determinato. Si negherà forse che

ci sia un vero Duello, perchè le persone han detto: « si azzufferemo » nel primo luogo, che ci si presenterà più comodo, e più a proposito? » No certamente, quando i decreti della Chiesa non vogliano con non so quale sottigliezza cludersi.

SCARPAZZA.

C A S O 3.°

Domandasi se alcuno, che sia spettatore del Duello, soggiaccia alle pene canoniche del Duello?

Rispondo, che quei spettatori soltanto sono ad esso sottoposti, i quali di proposito, *de industria*, si trasferiscono al luogo del Duello, e se ne stan presenti al combattimento; e quindi rendono quasi approvatori del Duello. Adunque sogliono esimersi dalle censure non solo quei che vi concorrono affine d' impedire, se mai sia possibile il Duello; ma eziandio quei, i quali, in passando accidentalmente, trattengono alcun poco anche per curiosità, oppure dalla finestra situata in vicinanza del luogo del Duello stanno a vedere. Meglio e molto meglio sarebbe certamente scostarsi dalle finestre e chiuderle per non vedere, passare in fretta volgendo altrove gli occhi, mentre la corona dei riguardanti aggiugne animo ai combattenti; ma all' ecclesiastiche pene questi non son sottoposti.

SCARPAZZA.

C A S O 4.°

Cercasi se nelle provincie dell' impero Austriaco sia proibito il Duello, e sotto quali pene?

Per rispondere a questo quesito, basta prendere in mano il Codice dei Delitti, ove al capo ventesimo si parla del Duello. Si legge pertanto nel §. 141, che il Duello è un delitto, che quand' anche rimanga senza conseguenza, tuttavia viene punito col duro carcere da un anno fino ai cinque. Nel susseguente §. 142 si prolunga la pena del duro carcere dai cinque ai dieci anni, quando nel conflitto una delle parti abbia riportata qualche ferita, e nel §. 143, si assoggetta al duro carcere dai dieci anni ai venti, quello dei duellanti che avrà all' altro data la morte, stabilendosi, che il cadavere dell' ucciso rimasto però sul colpo, venga accompagnato dalla guardia per essere sepolto fuori del luogo sacro. Si determina in fine nel §. 144, che il

provocante sia più rigorosamente condannato del provocato, come nello stesso delitto più reo dell'altra parte.

Nè solamente nel detto capo vigesimo sono stabilite delle pene contro i duellanti, ma altresì contro di quelli che ne hanno parte in qualsivoglia modo al duello. Chjunque concorre di qualunque guisa alla provocazione, od accettazione del Duello, od esterna disprezzo verso chi procura di esimersi dalla provocazione è reo di un delitto da punirsi col semplice carcere da uno a cinque anni, e col carcere duro da uno pure a cinque anni qualora la sua influenza sia assai importante, e ne sia seguita la morte od il ferimento di uno dei duellanti §. 145. Inoltre sono assoggettati al duro carcere da un anno a cinque i padrini, e così detti secondanti a misura della loro influenza, e del male che ne deriva §. 146.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.º

Tito e Vittore contendono in chiesa, e si dicono « usciamo al » prato vicino, ed ivi col Duello termineremo la nostra lite. » Cercasi se questo possa dirsi Duello o rissa ?

È ritenuto da tutti i Teologi, e Canonisti, che non sia Duello, ma puramente rissa quella che incontrandosi due persone fra loro avverse per antica ingiuria, montano in collera, prendono l'armi e si combattono. Provano questa loro sentenza con ciò, che dovendo esservi nel Duello la convenzione scambievolmente ed intraprenderlo *ex condicto*, questa non ha luogo allora, che sul punto stesso, in cui si accende la collera, si dà mano all'armi, e s'incomincia senza alcun patto la zuffa. Ma sarà vero Duello quello di Tito e Vittore ? Quantunque vi siano dei Teologi, che difendono la parte negativa, io son d'opinione, che Tito e Vittore siano veri duellanti, e che quindi siano soggetti alle pene canoniche stabilite. E per verità il loro combattimento è combattimento singolare, è combattimento *ex condicto*, è combattimento in luogo determinato. Come dunque non saranno duellanti Tito e Vittore ?

MONS. CALCAGNO.

