

Supplementum Rerum Conspectus

- [Supplementum Quaestio 029](#) Il sacramento dell'estrema unzione
- [Supplementum Quaestio 030](#) L'effetto del sacramento dell'estrema unzione
- [Supplementum Quaestio 031](#) Il ministro dell'estrema unzione
- [Supplementum Quaestio 032](#) A quali persone si debba amministrare l'estrema unzione e in quali parti del corpo
- [Supplementum Quaestio 033](#) Reiterazione dell'estrema unzione
- [Supplementum Quaestio 034](#) Il sacramento dell'ordine
- [Supplementum Quaestio 035](#) Gli effetti del sacramento dell'ordine
- [Supplementum Quaestio 036](#) Le qualità richieste per ricevere questo sacramento
- [Supplementum Quaestio 037](#) La distinzione degli ordini
- [Supplementum Quaestio 038](#) I ministri di questo sacramento
- [Supplementum Quaestio 039](#) Impedimenti a ricevere questo sacramento
- [Supplementum Quaestio 040](#) Cose connesse col sacramento dell'ordine
- [Supplementum Quaestio 069](#) La dimora delle anime dopo la morte
- [Supplementum Quaestio 070](#) Le proprietà dell'anima separata dal corpo e la pena inflittale dal fuoco materiale
- [Supplementum Quaestio 071](#) I suffragi per i morti
- [Supplementum Quaestio 072](#) Le preghiere dei santi che sono in cielo
- [Supplementum Quaestio 073](#) I segni precursori del giudizio finale
- [Supplementum Quaestio 074](#) Il fuoco della conflagrazione finale
- [Supplementum Quaestio 075](#) La resurrezione
- [Supplementum Quaestio 076](#) Le cause della resurrezione
- [Supplementum Quaestio 077](#) Il tempo e il modo della resurrezione
- [Supplementum Quaestio 078](#) Il punto di partenza della resurrezione
- [Supplementum Quaestio 079](#) L'identità dei risorti
- [Supplementum Quaestio 080](#) L'integrità dei corpi risorti
- [Supplementum Quaestio 081](#) Le qualità, o proprietà dei risorti
- [Supplementum Quaestio 082](#) Le condizioni dei beati dopo la resurrezione. L'impassibilità
- [Supplementum Quaestio 083](#) La sottilità dei corpi gloriosi
- [Supplementum Quaestio 084](#) L'agilità dei corpi risuscitati dei santi
- [Supplementum Quaestio 085](#) Lo splendore del corpo dei beati
- [Supplementum Quaestio 086](#) Le condizioni dei dannati dopo la resurrezione
- [Supplementum Quaestio 087](#) La conoscenza dei meriti e dei demeriti nel giudizio
- [Supplementum Quaestio 088](#) Tempo e luogo del giudizio universale
- [Supplementum Quaestio 089](#) Giudicanti e giudicati nel giudizio universale

- [Supplementum Quaestio 090](#) L'aspetto del giudice nell'atto di giudicare
- [Supplementum Quaestio 091](#) Le condizioni del mondo dopo il giudizio
- [Supplementum Quaestio 092](#) La visione dell'essenza divina da parte dei beati
- [Supplementum Quaestio 093](#) La beatitudine dei santi e le loro mansioni
- [Supplementum Quaestio 094](#) Atteggiamento dei santi verso i dannati
- [Supplementum Quaestio 095](#) Le doti dei beati
- [Supplementum Quaestio 097](#) Il castigo dei dannati
- [Supplementum Quaestio 098](#) Volontà e intelligenza dei dannati
- [Supplementum Quaestio 099](#) Misericordia e giustizia di Dio verso i dannati

Supplementum Quaestio 029

Questione 29

Questione 29

Il sacramento dell'estrema unzione

Dopo quanto s'è detto, passiamo a studiare il sacramento dell'estrema unzione. In proposito ci sono cinque cose da considerare: primo, la sua essenza, e la sua istituzione; secondo, i suoi effetti; terzo, il suo ministro; quarto, a quali persone si debba conferire e in quali parti del corpo; quinto, se si possa ripetere sulla stessa persona.

Sul primo argomento si pongono nove quesiti: 1. Se l'estrema unzione sia un sacramento; 2. Se sia un unico sacramento; 3. Se sia stato istituito da Cristo; 4. Se la sua materia adatta sia l'olio d'oliva; 5. Se l'olio debba essere consacrato; 6. Se debba essere consacrato dal vescovo; 7. Se questo sacramento abbia una forma; 8. Se la forma debba esprimersi con un'orazione deprecatoria; 9. Se questa orazione costituisca la forma adatta di questo sacramento.

ARTICOLO 1

Se l'estrema unzione sia un sacramento

(4 Sent., d. 23, q. 1, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che l'estrema unzione non sia un sacramento. Infatti:

1. L'olio si usa sia per gli infermi che per i catecumeni. Ma l'unzione con l'olio sui catecumeni non è un sacramento. Quindi neppure l'estrema unzione che si fa sui malati.
2. I sacramenti della legge antica erano segni di quelli della nuova. Ma nell'antica non si ha nessuna figura dell'estrema unzione. Perciò questa non è un sacramento della nuova.
3. Secondo Dionigi, ogni sacramento serve a "purificare", o ad "illuminare", oppure a "perfezionare". Ora, l'estrema unzione non serve a purificare né ad illuminare, ché ciò compete solo al battesimo, né a perfezionare, perché ciò, secondo lo stesso Dionigi, è proprio della cresima e dell'Eucarestia. Quindi l'estrema unzione non è un sacramento.

IN CONTRARIO: 1. I sacramenti della Chiesa sono dei rimedi adatti per ogni stato dell'uomo. Ma per i moribondi non c'è altro rimedio che l'estrema unzione. Questa è dunque un sacramento.

2. I sacramenti sono medicine spirituali. Ma l'estrema unzione è una medicina spirituale, perché, secondo S. Giacomo, serve a rimettere i peccati. Quindi è un sacramento.

RISPONDO: Tra le azioni visibili della Chiesa, alcune sono sacramenti, p. es., il battesimo; altre sacramentali, p. es., l'esorcismo. Tra di esse esiste questa differenza: il sacramento è quell'azione della Chiesa che raggiunge l'effetto principale inteso nell'amministrazione dei sacramenti; il sacramentale invece è quell'azione la quale, benché non raggiunga l'effetto principale, tuttavia è in qualche modo ordinata ad esso. Ora, l'effetto voluto nell'amministrazione dei sacramenti è la guarigione dalle infermità del peccato, come scrive Isaia: "Tutto il frutto sarà questo, che il peccato sia tolto". Perciò, siccome l'estrema unzione, stando alle parole di S. Giacomo, raggiunge tale scopo, e non è subordinata a un altro sacramento, ne segue che l'estrema unzione è un sacramento e non un sacramentale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'unzione che con l'olio si fa sul catecumeno non conferisce la remissione dei peccati, la quale è prodotta dal battesimo, ma soltanto dispone in qualche modo a quest'ultimo. Essa quindi non è un sacramento, come lo è invece l'estrema unzione.
2. Questo sacramento vien dato agli agonizzanti, perché dispone immediatamente alla gloria. E poiché durante il periodo della legge antica non era ancora tempo di entrare nella gloria, perché "la legge non portò nulla a perfezione", l'estrema unzione non poté essere prefigurata da un sacramento correlativo come immagine del medesimo genere. Benché in qualche modo sia stata vagamente prefigurata da tutte le guarigioni di cui si parla nell'antica legge.

3. Dionigi non nomina l'estrema unzione, come neppure la penitenza né il matrimonio, perché egli intende parlare dei sacramenti solo in quanto essi ci fanno conoscere l'ordinata disposizione della gerarchia ecclesiastica per ciò che riguarda i ministri, le loro azioni e i fedeli. Tuttavia, poiché con l'estrema unzione si ottiene la grazia e la remissione dei peccati, non c'è dubbio che essa abbia forza illuminatrice e purificatrice, come il battesimo, benché non in maniera così perfetta.

ARTICOLO 2

Se l'estrema unzione sia un unico sacramento

(4 Sent., d. 23, q. 1, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che l'estrema unzione non sia un unico sacramento. Infatti:

1. Una cosa deriva la sua unità dalla propria materia e forma; perché unica è la ragione del suo essere e della sua unità. Ma la forma di questo sacramento si ripete più volte, anche durante una stessa amministrazione; e la materia si applica al malato tante volte quante sono le parti da ungersi. Quindi non è un unico sacramento.

2. Il sacramento consiste nell'unzione: è infatti ridicolo affermare che consiste nell'olio. Ora, si hanno diverse unzioni. Quindi diversi sacramenti.

3. Un sacramento va conferito da un solo sacerdote. Talvolta però l'estrema unzione non può essere amministrata da un solo ministro: se dopo la prima unzione, p. es., il sacerdote muore, un altro deve continuare (il rito). Quindi l'estrema unzione non è un unico sacramento.

IN CONTRARIO: 1. L'unzione è per questo sacramento ciò che l'immersione è per il battesimo. Ma diverse immersioni costituiscono un unico sacramento del battesimo. Dunque, più unzioni costituiscono un unico sacramento dell'estrema unzione.

2. Se il sacramento non fosse uno solo, dopo la prima unzione, non sarebbe necessaria la seconda per l'integrità; perché ogni sacramento è perfetto nella sua essenza. Ma ciò è falso. Dunque si tratta di un unico sacramento.

RISPONDO: Propriamente parlando l'unità numerica si può intendere in tre modi. Primo, come l'indivisibile, che esclude ogni pluralità sia in atto che in potenza: tali sono il punto e l'unità. Secondo, come il continuo, che in atto è uno, ma in potenza è molteplice: p. es., la linea. Terzo, come una cosa perfetta costituita di molte parti: p. es., una casa, la quale è l'insieme di molte cose in atto, ma tutte queste sono riunite in una struttura comune. Ebbene, ogni sacramento è uno in questo senso; perché i molti elementi che in esso si trovano significano e producono una medesima realtà. Il sacramento infatti produce ciò che significa. Perciò quando un solo atto basta a significare perfettamente (il suo effetto), la sua unità consiste in quell'unico atto: è il caso, p. es., della confermazione. Quando invece la significazione del sacramento si può avere in uno o più atti, il sacramento può essere perfetto con più azioni o con una soltanto: il battesimo, p. es., può consistere in una o in tre immersioni, perché l'abluzione, significata nel battesimo, si può avere con una immersione o con molte. Quando, infine, si può avere la perfetta significazione solamente con diversi atti, tutti questi sono necessari all'integrità del sacramento: ciò avviene nell'Eucarestia, perché la refezione corporale, figura di quella spirituale, non si ha se non col cibo e la bevanda insieme. Lo stesso succede nell'estrema unzione: la cura delle piaghe interiori non può essere significata in maniera perfetta se non mediante l'applicazione della medicina alle loro diverse radici. Ecco perché alla perfezione di questo sacramento sono necessari diversi atti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'unità perfetta di un tutto non viene distrutta dalla diversità della materia e della forma che si trova nelle parti. Nell'uomo, p. es., la materia e la forma della carne non è quella delle ossa. Allo stesso modo, nei sacramenti dell'Eucarestia e dell'estrema unzione, la pluralità della materia e della forma non pregiudica l'unità del sacramento.

2. Benché, assolutamente parlando, quelle azioni siano molte, tuttavia formano insieme un'azione perfetta, che è l'unzione di tutti i sensi esterni, mediante i quali si contraggono le infermità interiori.

3. Benché nell'Eucarestia, se il sacerdote muore dopo la consacrazione del pane, un altro sacerdote possa consacrare il vino cominciando dove s'era fermato il primo, oppure ricominciare tutto da capo con altra materia; nell'estrema unzione non può ricominciare da capo, ma deve sempre continuare (il rito): questo perché ripetere l'unzione nella parte già unta equivarrebbe a consacrare un'ostia due volte, cosa assolutamente proibita. Tuttavia la pluralità dei ministri non distrugge l'unità del sacramento: perché essi operano soltanto come strumenti; ora, la pluralità dei martelli usati dal fabbro non impedisce l'unità della sua opera.

ARTICOLO 3

Se questo sacramento sia stato istituito da Cristo

(4 Sent., d. 23, q. 1, a. 1, qc. 3)

("Questa unzione sacra dei malati è stata istituita come vero e proprio sacramento del Nuovo Testamento dal Signore nostro Gesù Cristo. Accennato da Marco (cf. Mc 6,13), è stato raccomandato ai fedeli e promulgato da Giacomo, apostolo e fratello del Signore. "Chi è malato", dice, "chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati, gli saranno perdonati" (Gc 5,14s)."

(Concilio di Trento, Dottrina de sacramento extremae unctionis, cap. 1)).

SEMBRA che questo sacramento non sia stato istituito da Cristo. Infatti:

1. Dei sacramenti istituiti da Cristo se ne parla nel Vangelo: così è, p. es., dell'Eucarestia e del battesimo. Ma in esso non si trova nessun accenno all'estrema unzione. Questa dunque non fu istituita da Cristo.
2. Il Maestro delle Sentenze dice espressamente che fu istituita dagli Apostoli. Quindi non l'istituì Cristo personalmente.
3. Il sacramento dell'Eucarestia, che fu istituito da Cristo, fu anche da lui direttamente applicato. Ma egli non applicò a nessuno l'estrema unzione. Quindi non l'istituì direttamente.

IN CONTRARIO: 1. I sacramenti della nuova legge sono superiori a quelli dell'antica. Ma quelli furono tutti istituiti da Dio. A maggior ragione tutti i sacramenti della nuova legge devono avere Cristo per autore.

2. Chi istituisce una cosa può anche sopprimerla. Ora, la Chiesa, che nei successori degli Apostoli gode la loro stessa autorità, non può abolire il sacramento dell'estrema unzione. Questo dunque fu istituito non dagli Apostoli, ma da Cristo.

RISPONDO: Sull'argomento abbiamo due opinioni. Alcuni dicono che Cristo non istituì né l'estrema unzione né la confermazione direttamente, ma ne affidò l'istituzione agli Apostoli: perché, data la pienezza di grazia che viene conferita con questi due sacramenti, non poterono essere istituiti prima della piena venuta dello Spirito Santo. E per tale motivo questi sacramenti non ebbero nessuna prefigurazione nell'antica legge. - Ma tale ragione non è molto cogente: perché, come Cristo prima della sua passione promise la venuta perfetta dello Spirito Santo, poté anche istituire questo sacramento.

Perciò altri sostengono che Cristo istituì da sé tutti i sacramenti: ma alcuni, più difficili a credersi, li promulgò egli stesso; la promulgazione invece di altri, come l'estrema unzione e la confermazione, l'affidò agli Apostoli. Questa opinione pertanto sembra più probabile, perché i sacramenti fan parte del fondamento della legge (cristiana); quindi la loro istituzione spetta al Legislatore. Inoltre, essi dall'istituzione stessa traggono la loro efficacia, la quale in essi non può derivare che da Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore operò e disse molte cose che non si trovano nel Vangelo. Gli Evangelisti infatti si preoccuparono di trasmettere soprattutto quanto era necessario per la salvezza e per l'organizzazione della Chiesa. Perciò narrarono l'istituzione fatta da Cristo del battesimo, della penitenza, dell'Eucarestia e dell'Ordine, e non quella dell'estrema unzione, la quale né è necessaria alla salvezza né appartiene all'organizzazione o perfezione della Chiesa. Tuttavia si fa menzione anche dell'unzione con l'olio nel Vangelo di S. Marco, dove è scritto che gli Apostoli "ungevano con l'olio gli infermi".
2. Il Maestro delle Sentenze dice che questo sacramento fu istituito dagli Apostoli, perché la sua istituzione ci è stata promulgata mediante il loro insegnamento.
3. Cristo amministrò soltanto quel sacramento che anch'egli ricevette, per nostro esempio. Ora, egli non poteva ricevere né la penitenza né l'estrema unzione, perché era senza peccato. Ecco perché non li amministrò.

ARTICOLO 4

Se l'olio d'oliva sia la materia adatta per questo sacramento

(4 Sent., d. 23, q. 1, a. 3, qc. 1)

(Dopo la Costituzione apostolica Sacram unctionem infirmorum (30 novembre 1972) può essere usato anche un olio vegetale non di oliva).

SEMBRA che l'olio d'oliva non sia la materia adatta per questo sacramento. Infatti:

1. Questo sacramento dispone direttamente all'incorruzione. Ma questa è simboleggiata nel balsamo mescolato col crisma. Perciò il crisma sarebbe più adatto come materia di questo sacramento.
2. L'estrema unzione è un medicamento spirituale. Questo però è significato dall'uso del vino: come risulta dalla parabola dell'uomo ferito dai briganti. - Dunque il vino sarebbe materia più adatta per questo sacramento.
3. Dove maggiore è il pericolo più disponibile deve essere il rimedio. Ma l'olio non è un rimedio facilmente reperibile, perché non si trova dappertutto. Dunque, poiché l'estrema unzione viene data ai moribondi, l'olio d'oliva non pare materia adatta per questo sacramento.

IN CONTRARIO: 1. S. Giacomo determina l'olio come materia dell'estrema unzione. Ora, il vero olio è quello d'oliva. Quindi esso è la materia di questo sacramento.

2. La guarigione spirituale è significata dall'unzione con l'olio, secondo le parole d'Isaia: "L'enfiata piaga non è medicata né curata con l'olio". Perciò l'olio è la materia adatta per questo sacramento.

RISPONDO: La cura spirituale che si fa alla fine (della vita) deve essere perfetta, perché dopo quella non ce n'è altra; e delicata, affinché la speranza, tanto necessaria ai moribondi, non venga distrutta, ma nutrita. Ora, l'olio ha funzione lenitiva e profondamente penetrativa, e inoltre tende a diffondersi. Perciò, in forza di queste due qualità, è materia adatta per questo sacramento. E poiché per olio s'intende soprattutto il succo dell'oliva, mentre gli altri succhi sono chiamati olio per una somiglianza con quello, quale materia dell'estrema unzione va preso l'olio d'oliva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'incorruzione della gloria non è la res contenuta in questo sacramento; perciò non è necessario che la materia ne contenga la significazione. Quindi non è il caso di usare il balsamo come materia dell'estrema unzione; perché esso, col profumo, indica "la buona fama", di cui ormai i moribondi non hanno più bisogno; mentre hanno bisogno della "purezza di coscienza", significata dall'olio.
2. Il vino sana con bruciore: l'olio invece dolcemente. Perciò la medicazione col vino appartiene più alla penitenza che all'estrema unzione.
3. L'olio d'oliva, benché non sia prodotto dappertutto, può essere facilmente importato. - Inoltre questo sacramento non è così necessario che senza di esso non si possa ottenere la salvezza eterna.

ARTICOLO 5

Se l'olio debba essere consacrato

(4 Sent., d. 23, q. 1, a. 3, qc. 2)

SEMBRA che l'olio non debba essere consacrato. Infatti:

1. Questo sacramento riceve una santificazione con le parole che si usano nell'amministrarlo. Quindi è inutile un'altra consacrazione sulla materia.
2. I sacramenti ricevono efficacia e significato dalla materia. Ora, l'olio significa di natura sua l'effetto dell'estrema unzione, mentre ha efficacia per istituzione divina. Quindi non è necessaria una speciale consacrazione della materia.
3. Il battesimo è più perfetto dell'estrema unzione. Ma in esso, alla validità del sacramento, non è necessaria una previa benedizione dell'acqua. Quindi neppure nell'estrema unzione.

IN CONTRARIO: In tutte le altre unzioni la materia viene consacrata. Perciò, trattandosi di un'unzione, questo sacramento esige la materia consacrata.

RISPONDO: Alcuni affermano che materia di questo sacramento sarebbe semplicemente l'olio, cosicché il sacramento sarebbe compiuto con la consacrazione dell'olio da parte del vescovo. - Ma ciò risulta evidentemente falso da quanto abbiamo detto sull'Eucarestia, che cioè solo quel sacramento consiste nella consacrazione della materia.

Dobbiamo affermare perciò che questo sacramento consiste nell'unzione, come il battesimo nell'abluzione; e che materia di esso è l'olio benedetto. Tre sono le ragioni che sembrano esigere tale benedizione per questo e per altri sacramenti. Primo, perché tutti i sacramenti derivano la loro efficacia da Cristo. Perciò i sacramenti che egli amministrò, hanno la loro efficacia dall'uso che egli ne ha fatto: come, p. es., "toccando con la sua carne le acque conferì loro la virtù rigenerativa". Ma egli non fece uso di questo sacramento né di altra unzione fisica. Quindi per tutte le unzioni è richiesto che la materia sia consacrata.

Secondo, per ottenere la pienezza della grazia, che qui deve essere infusa non solo per togliere la colpa, ma anche le sue scorie e l'infermità corporale.

Terzo, perché il suo effetto fisico, la guarigione, non è prodotta per una naturale proprietà della materia. Quindi è necessario che tale efficacia la riceva dalla consacrazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prima consacrazione riguarda la materia in se stessa; mentre la seconda riguarda il suo uso, cioè la produzione attuale dell'effetto che le è proprio.

Quindi ambedue sono necessarie: perché anche gli strumenti ricevono la loro efficacia dall'artefice sia quando egli li fabbrica sia quando li usa.

2. Codesta efficacia, che proviene dall'istituzione del sacramento, viene applicata alla materia mediante la consacrazione.

3. Resta così risolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 6

Se la materia di questo sacramento debba essere consacrata dal vescovo

(4 Sent., d. 23, q. 1, a. 3, qc. 3)

("Oltre al Vescovo possono benedire l'olio da usare nell'unzione degli infermi:

1° coloro che per diritto sono equiparati al Vescovo diocesano;

2° in caso di necessità, qualunque presbitero, però nella stessa celebrazione del sacramento."

(Codice di Diritto Canonico, can. 999)).

SEMBRA che la materia di questo sacramento non debba essere consacrata dal vescovo. Infatti:

1. La consacrazione della materia è più nobile nell'Eucarestia che nell'estrema unzione. Ora, nell'Eucarestia il sacerdote può consacrare. Quindi anche nell'estrema unzione.

2. Nell'ordine materiale un'arte superiore non prepara mai la materia a una inferiore: perché, come dice Aristotele, quella che usa la materia è più nobile di quella che la prepara. Ora, il vescovo sta al di sopra del sacerdote. Quindi non deve preparare la materia di cui questo si serve. Ma il sacerdote amministra questo sacramento, come diremo in seguito. Perciò non spetta al vescovo consacrarne la materia.

IN CONTRARIO: Siccome nelle altre unzioni la materia viene consacrata dal vescovo, è necessario che avvenga lo stesso anche di questa.

RISPONDO: Il ministro non produce l'effetto per virtù propria come agente principale, ma per l'efficacia del sacramento che amministra. La quale efficacia prima di tutto sta nel Cristo, dal quale gradatamente deriva sugli altri: cioè sul popolo mediante i ministri, che dispensano i sacramenti; sui ministri inferiori mediante quelli superiori che ne consacrano la materia. Perciò in tutti i sacramenti, che hanno bisogno della materia consacrata, la prima consacrazione viene fatta dal vescovo, e l'uso talvolta dal sacerdote, per mostrare che il potere sacerdotale deriva da quello episcopale, secondo le parole del salmo: "Come l'olio sul capo, che prima scende sulla barba, e poi fino allo scollo dei paramenti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il sacramento dell'Eucarestia consiste nella consacrazione della materia, non nel suo uso. Perciò, propriamente parlando, ciò che funge da materia del

sacramento non è qualche cosa di consacrato. Quindi non è richiesta la previa consacrazione della materia da parte del vescovo. Ma è necessaria la consacrazione dell'altare e degli altri oggetti, perfino dello stesso sacerdote, la quale non può essere fatta che dal vescovo. Per cui anche in quel sacramento viene indicata la derivazione del potere sacerdotale da quello episcopale, come afferma Dionigi. Ecco perché il sacerdote può eseguire quella consacrazione della materia che costituisce lo stesso sacramento, e non quella che, essendo un sacramentale, è ordinata a un sacramento il quale consiste nell'uso da parte dei fedeli. La ragione sta nel fatto che, rispetto al corpo reale di Cristo nessun ordine è al di sopra del sacerdozio, mentre rispetto al corpo mistico, come vedremo in seguito, l'ordine episcopale è superiore a quello sacerdotale.

2. La materia del sacramento non è, come nelle arti meccaniche, il soggetto sul quale opera chi ne usa; ma essa costituisce il mezzo per produrre l'effetto, partecipando in qualche modo alla ragione di causa efficiente, in quanto è uno strumento dell'azione divina. Quindi è necessario che la materia riceva tale capacità da un'arte o potere superiore. Perché nelle cause efficienti, quanto più un agente è anteriore, tanto più è perfetto; mentre nelle cause materiali, la materia quanto più è anteriore, tanto meno è perfetta.

ARTICOLO 7

Se questo sacramento abbia una forma

(4 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, qc. 1)

SEMBRA che questo sacramento non abbia una forma. Infatti:

1. Poiché i sacramenti attingono la loro efficacia dall'istituzione e dalla forma, è necessario che chi li ha istituiti dia loro anche la forma. Ma né da Cristo né dagli Apostoli ci è stata tramandata la forma dell'estrema unzione. Quindi essa non esiste.
2. Ciò che nel sacramento è essenziale viene osservato da tutti. Ma in un sacramento che ha la forma non c'è niente di più essenziale di questa. Quindi, non essendovi una forma comune di questo sacramento, in quanto si usano diversi formulari, sembra che esso non abbia forma alcuna.
3. La forma nel battesimo è richiesta soltanto per la consacrazione della materia, che è "l'acqua santificata con la parola di vita per cancellare i peccati". Ma l'estrema unzione ha una materia consacrata in precedenza. Quindi non ha bisogno di nessuna forma.

IN CONTRARIO: 1. Il Maestro delle Sentenze afferma che ogni sacramento della nuova legge consiste in cose e in parole. Ma le parole sono forma del sacramento. È dunque chiaro che l'estrema unzione essendo un sacramento della nuova legge, deve avere una forma.

2. A questo scopo esiste in tutta la Chiesa il rito di pronunciare delle parole nel conferire l'estrema unzione.

RISPONDO: Alcuni sostennero che questo sacramento non ha bisogno di nessuna forma. - Ma ciò deroga all'effetto dell'estrema unzione, perché ogni sacramento produce ciò che significa. Ora, la significazione della materia, potendo applicarsi a molte cose, si concreta in un determinato effetto soltanto per mezzo delle parole della forma. Dunque in tutti i sacramenti della nuova legge, i quali "producono ciò che significano", bisogna che si trovino delle realtà e delle parole. Inoltre, sembra che S. Giacomo, come diremo in seguito, ponga tutta la forza del sacramento nell'"orazione", che costituisce la forma. Perciò la predetta opinione è presuntuosa ed erronea. Dobbiamo quindi affermare, secondo l'opinione comune, che l'estrema unzione ha, come gli altri sacramenti, una forma determinata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Sacra Scrittura è diretta indistintamente a tutti. Perciò è necessario che in essa sia espressa la forma del battesimo, che tutti possono amministrare. Come pure la forma dell'Eucarestia, la quale esprime il mistero di fede contenuto in quel sacramento e necessario alla salvezza. La forma invece degli altri sacramenti non si trova nella Scrittura, ma la Chiesa l'ha ricevuta dal Signore mediante la tradizione apostolica, come afferma S. Paolo: "Ho ricevuto dal Signore quanto vi ho anche trasmesso".
2. Le parole essenziali, cioè l'orazione deprecatoria, vengono pronunciate da tutti: non così le parole di pura convenienza.
3. La materia del battesimo è in qualche modo già consacrata per il contatto col corpo del Salvatore: ma con le parole della forma riceve la forza di santificare attualmente (il battezzato). Così pure nell'estrema unzione, oltre la consacrazione della materia in se stessa, è necessaria un'altra consacrazione al momento dell'uso per potere santificare (l'infermo).

ARTICOLO 8

Se la forma di questo sacramento debba esprimersi con un discorso indicativo e non deprecatorio

(4 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, qc. 2)

SEMBRA che la forma di questo sacramento debba esprimersi con un discorso indicativo, e non deprecatorio. Infatti:

1. I sacramenti della nuova legge producono sicuramente il loro effetto. Ma tale sicurezza viene espressa nella forma soltanto con una formula indicativa, p. es.: "Questo è il mio corpo"; "Io ti battezzo". Dunque deve essere così anche la forma dell'estrema unzione.
2. Nella forma va espressa l'intenzione del ministro, necessaria per la validità del sacramento. Ma tale intenzione non si esprime che con la formula indicativa. Dunque...
3. In alcune chiese per l'amministrazione dell'estrema unzione si usano queste parole: "Ungo questi occhi con l'olio consacrato nel nome del Padre, ecc.", e ciò in armonia con la forma degli altri sacramenti. Quindi la forma di questo sacramento consiste in tale formula.

IN CONTRARIO: 1. Ciò che costituisce la forma del sacramento va osservato da tutti. Ora, rientrano nella consuetudine di tutte le chiese, non le parole citate, ma le seguenti in forma deprecatoria: "Per questa santa unzione e per la sua piissima misericordia, il Signore ti perdoni tutte le colpe che hai commesso con la vista, ecc.". Quindi la forma di questo sacramento è un'orazione deprecatoria.

2. Ciò si deduce anche dalle parole di S. Giacomo, che attribuisce l'efficacia di questo sacramento alla preghiera: "La preghiera della fede", egli dice, "salverà il malato". Poiché dunque l'efficacia del sacramento viene dalla forma, è chiaro che questa è per l'estrema unzione la formula deprecatoria.

RISPONDO: La forma dell'estrema unzione consiste in un'orazione deprecatoria, come è evidente dalle parole di S. Giacomo, e dall'uso della Chiesa Romana, la quale nell'amministrazione di questo sacramento usa solo parole deprecatorie. E ciò per diverse ragioni.

Primo, perché chi riceve questo sacramento è debole di forze. Per cui ha bisogno di essere sostenuto con la preghiera.

Secondo, perché chi lo riceve morendo cessa di appartenere alla Chiesa militante per riposare solo nelle mani di Dio. Perciò viene affidato a lui con la preghiera.

Terzo, perché l'estrema unzione non ha un effetto determinato che venga prodotto immancabilmente dall'azione del ministro, appena si attuano gli elementi necessari all'essenza del sacramento. Cosa che invece capita nel battesimo e nella cresima per il carattere; nell'Eucarestia per la transustanziazione; e nella penitenza per la remissione dei peccati, se c'è la contrizione, requisito essenziale alla penitenza; non così invece nell'estrema unzione. Perciò in questo sacramento la forma non può essere in maniera indicativa, come è negli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Questo sacramento, come gli altri citati, possiede in sé un effetto sicuro, ma il conseguimento di esso può essere ostacolato dall'indisposizione di chi lo riceve. Per l'estrema unzione quindi non succede lo stesso che per gli altri sacramenti, nei quali in qualche modo un effetto si ottiene sempre.
2. L'intenzione è espressa sufficientemente con l'atto menzionato nella forma, cioè: "Per questa santa unzione".
3. Le parole in forma indicativa, che, secondo il costume di alcune chiese, precedono l'orazione, non sono la forma del sacramento, ma solo una preparazione a quella, nel senso che servono al ministro per determinare la sua intenzione rispetto a ciò che sta per fare.

ARTICOLO 9

Se la suddetta formula (deprecatoria) costituisca la forma adatta di questo sacramento

(4 Sent., d. 23, q. 1, a. 4, qc. 3)

SEMBRA che la suddetta formula (deprecatoria) non costituisca la forma adatta di questo sacramento. Infatti:

1. Nella forma degli altri sacramenti si fa menzione della materia: p. es., nella confermazione. Ma ciò non avviene nelle parole citate. Quindi questa forma non è adatta.
2. L'effetto dell'estrema unzione è frutto della misericordia divina, come quello degli altri sacramenti. Ma nella forma di questi è ricordata la Trinità e la

passione (di Cristo), non la misericordia divina. Lo stesso dunque deve avvenire qui.

3. Nel testo (delle Sentenze) si parla di un duplice effetto di questo sacramento. Ma nelle parole citate si fa menzione soltanto di uno, cioè della remissione dei peccati, e non della guarigione fisica, a cui S. Giacomo ordinava la preghiera della fede quando dice: "La preghiera della fede guarirà l'infermo". Quindi la forma citata non è adatta.

RISPONDO: L'orazione citata è la forma adatta dell'estrema unzione. Infatti ricorda il sacramento, con le parole: "per questa santa unzione"; manifesta poi chi opera in esso, cioè "la misericordia divina"; e il suo effetto, cioè "la remissione dei peccati".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'atto dell'unzione è considerato materia di questo sacramento: non è invece materia della cresima l'atto espresso nella sua forma. Quindi l'accostamento non vale.

2. La misericordia dice ordine alla miseria. Poiché dunque l'estrema unzione viene conferita a chi si trova nella miseria, cioè nell'infermità, è giusto che in questo sacramento più che negli altri sia ricordata la misericordia.

3. Nella forma del sacramento va espresso l'effetto principale, che sempre si ottiene se non c'è impedimento da parte di chi lo riceve. Questo effetto però non è la salute fisica, come si vedrà in seguito, benché talvolta ne derivi anche quella. Ecco perché S. Giacomo attribuisce tale effetto all'orazione che funge da forma dell'estrema unzione.

Supplementum Quaestio 030

Questione 30

Questione 30

L'effetto del sacramento dell'estrema unzione

Passiamo ora a parlare dell'effetto di questo sacramento.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se l'estrema unzione serva a rimettere i peccati; 2. Se la guarigione fisica sia un suo effetto; 3. Se questo sacramento imprima il carattere.

ARTICOLO 1

Se l'estrema unzione serva a rimettere i peccati

(4 Sent., d. 23, q. 1, a. 2, qc. 1)

("La realtà e l'effetto di questo sacramento sono spiegati dalle parole: "La preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso dei peccati, gli saranno perdonati" (Gc 5,15). Questo effetto è dunque la grazia dello Spirito Santo, la cui unzione lava i peccati, se ve ne fossero ancora da espiare, e ciò che resta del peccato; solleva e rafforza l'anima del malato, suscitando in lui una grande fiducia nella divina misericordia. L'infermo per il sollievo ricevuto sopporta più facilmente le sofferenze e le pene della malattia, resiste più facilmente alle tentazioni del demonio che insidia il suo calcagno (cf. Gn 3,15), e qualche volta, se ciò può giovare alla salvezza dell'anima, riacquista la salute del corpo." (Concilio di Trento, Dottrina de sacramento extremae unctionis, cap. 2)).

SEMBRA che l'estrema unzione non serva a rimettere i peccati. Infatti:

1. Ciò che si può fare con una sola cosa non è necessario farlo con una seconda. Ora, in chi riceve l'estrema unzione, perché siano rimessi i peccati, è necessaria la penitenza. Quindi non è con l'estrema unzione che vengono rimessi.
2. Nel peccato abbiamo solo tre cose: macchia, pena, e reliquie della colpa. Ora, con l'estrema unzione non viene tolta la macchia del peccato, se non per la contrizione; mentre, se questa c'è, uno viene assolto anche senza l'unzione. Né viene tolta la pena; perché l'infermo, se guarisce, è tenuto a fare la penitenza imposta. Né vengono tolte le reliquie della colpa; perché, come si può constatare dopo la guarigione restano nel soggetto le cattive disposizioni lasciate dagli atti precedenti. Quindi in nessuna maniera, con l'estrema unzione, i peccati possono essere rimessi.
3. La remissione dei peccati avviene all'istante, non per gradi. Ma questo sacramento non si amministra in un istante; perché sono necessarie diverse unzioni. Quindi il suo effetto non è la remissione dei peccati.

IN CONTRARIO: 1. Così afferma S. Giacomo: "Se ha commesso peccati, gli saranno rimessi".

2. Tutti i sacramenti della nuova legge conferiscono la grazia. Ma con la grazia vengono assolti i peccati. Dunque l'estrema unzione, essendo un sacramento della nuova legge, rimette i peccati.

RISPONDO: Ogni sacramento è stato istituito per produrre un determinato effetto, benché secondariamente ne possa produrre anche altri. E poiché il sacramento "causa ciò che significa", il suo effetto principale va ricercato in ciò che esso stesso significa. Ora, l'estrema unzione si amministra a guisa di una medicazione: come il battesimo a guisa di una lavanda. Ma la medicina si usa per eliminare l'infermità. Perciò questo sacramento fu istituito principalmente per guarire dall'infermità del peccato: affinché, come il battesimo è una rigenerazione spirituale, e la penitenza una resurrezione spirituale, anche l'estrema unzione sia una guarigione o cura dello spirito. Come, poi, una cura corporale suppone la vita fisica, così quella spirituale suppone nel paziente la vita dello spirito. Quindi l'estrema unzione non è ordinata di suo a eliminare i difetti letali della vita spirituale, cioè il peccato originale e mortale, ma quelli che rendono l'uomo spiritualmente infermo e lo privano del vigore necessario a compiere le azioni della vita di grazia e di gloria. Tale difetto non è altro che una certa debolezza e inettitudine lasciata in noi dal peccato attuale e originale. Contro tale debolezza l'uomo viene corroborato mediante l'estrema unzione.

Siccome però tale energia viene dalla grazia, la quale è incompatibile col peccato, ne segue che, se essa trova (nell'anima) un peccato mortale o veniale, lo cancella quanto alla colpa, purché non vi sia ostacolo da parte di chi la riceve, com'è stato già detto anche dell'Eucarestia e della confermazione. Ecco

perché anche S. Giacomo parla della remissione dei peccati in modo condizionale, quando afferma: "Se ha commesso peccati, gli saranno rimessi" quanto alla colpa. Infatti non sempre cancella il peccato, perché non sempre lo trova: mentre sempre elimina la suddetta debolezza, da alcuni chiamata "reliquie del peccato".

Altri invece affermano che l'estrema unzione è stata istituita soprattutto contro il peccato veniale, per il quale, in questa vita, non esiste rimedio efficace; e perciò il sacramento dei moribondi è ordinato proprio a cancellare questo peccato. - Tale opinione è falsa. Perché la colpa del peccato veniale viene sufficientemente cancellata con la penitenza, anche in questa vita. Il fatto poi che i peccati veniali non si possono evitare dopo la penitenza, non toglie l'effetto di quest'ultima. - Ciò, ripetiamo, appartiene alla predetta debolezza.

In conclusione, l'effetto principale dell'estrema unzione è di cancellare le reliquie del peccato; mentre effetto secondario è di cancellare la colpa, quando c'è.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Benché l'effetto principale di un sacramento si possa ottenere senza l'attuale recezione del sacramento stesso, cioè senza sacramento alcuno oppure come conseguenza di un altro, mai tuttavia si può avere senza l'intenzione di volerlo ricevere. Poiché, dunque, la penitenza è stata istituita contro il peccato attuale, essa è necessaria anche se altri sacramenti ottengono la cancellazione del peccato.
2. L'estrema unzione cancella in qualche modo il peccato in tutti quei tre elementi. Benché infatti la colpa non venga eliminata senza la contrizione, questo sacramento, mediante la grazia che conferisce, fa sì che quel moto del libero arbitrio verso il peccato diventi contrizione: lo stesso può succedere anche per l'Eucarestia e per la confermazione. - Diminuisce anche la pena temporale: ma solo indirettamente, in quanto elimina la debolezza; infatti una stessa pena la sopporta più facilmente un forte che un debole. Perciò non è questa una ragione sufficiente per ridurre la soddisfazione. - Per reliquie del peccato non s'intendono qui le cattive disposizioni lasciate dagli atti viziosi compiuti, le quali sono abiti allo stato iniziale: ma piuttosto significano una certa debolezza spirituale, senza la quale l'anima più difficilmente è portata alla colpa, benché restino ancora tali abiti o disposizioni cattive.
3. Concorrendo a un medesimo effetto azioni diverse, l'ultima di queste completa l'opera in forza delle precedenti. Perciò la grazia, la quale conferisce al sacramento il suo effetto, viene infusa nell'ultima delle unzioni.

ARTICOLO 2

Se la guarigione fisica sia effetto di questo sacramento

(4 Sent., d. 23, q. 1, a. 2, qc. 2)

SEMBRA che la guarigione fisica non sia effetto di questo sacramento. Infatti:

1. I sacramenti sono medicine spirituali ordinate alla salute dell'anima, come quelle corporali alla salute del corpo. Quindi quest'ultima non è effetto dell'estrema unzione.
2. Se il soggetto è ben disposto, il sacramento produce sempre il suo effetto. Ma spesso l'infermo quando riceve l'estrema unzione non guarisce fisicamente, anche se ben disposto. Dunque la salute fisica non è effetto di questo sacramento.
3. L'efficacia dell'estrema unzione è indicata nella Lettera di S. Giacomo. Ivi però l'effetto della guarigione è attribuito non all'unzione, ma alla preghiera; si dice infatti: "L'orazione della fede guarirà l'infermo". Quindi la guarigione fisica non è effetto di questo sacramento.

IN CONTRARIO: 1. L'azione della Chiesa dopo la passione di Cristo ha maggiore efficacia di prima. Ma, come dice S. Marco, prima (della passione) coloro che gli Apostoli ungevano con l'olio venivano guariti. Quindi anche ora l'estrema unzione deve avere anche l'effetto di rendere la salute fisica.

2. I sacramenti producono ciò che significano. Ma il battesimo operando il lavacro fisico, significa e causa quello spirituale. Quindi anche l'estrema unzione significa e produce la guarigione spirituale mediante quella fisica.

RISPONDO: Come il battesimo, per mezzo del lavacro fisico, cancella interiormente le macchie dell'anima, così l'estrema unzione opera la guarigione interiore attraverso l'esterna medicazione sacramentale: e come il lavacro del battesimo ha per effetto la mondezzezza fisica, perché lava anche il corpo; così l'estrema unzione ha per effetto la medicazione del corpo, cioè la guarigione fisica. Con questa differenza che il lavacro fisico lava il corpo per la natura stessa dell'acqua: e quindi sempre. L'estrema unzione invece guarisce il corpo, non per le proprietà naturali dell'olio, ma per virtù divina, la quale opera con criteri di ragione. E poiché chi opera razionalmente cerca l'effetto secondario soltanto quando è consono a quello principale, l'estrema unzione non produce sempre la guarigione fisica, ma soltanto quando questa giova a quella spirituale. In tal caso, la produce sempre; purché non vi sia impedimento da parte di chi la riceve.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tale obiezione prova soltanto che la guarigione fisica non è effetto principale dell'estrema unzione. E questo è vero.
2. La seconda difficoltà resta chiarita da quanto s'è già detto.
3. Come abbiamo detto, quella preghiera è la forma dell'estrema unzione. Quindi questo sacramento, e la sua forma, ha in sé l'efficacia di causare la guarigione fisica.

ARTICOLO 3

Se questo sacramento imprima il carattere

(4 Sent., d. 23, q. 1, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che questo sacramento imprima il carattere. Infatti:

1. Il carattere è un segno distintivo. Ma come il battezzato si distingue da chi non lo è, così chi è unto si deve distinguere da chi non è unto. Quindi anche l'estrema unzione imprime il carattere, come il battesimo.
2. In questo sacramento c'è l'unzione come in quelli dell'ordine e della confermazione. Ma in questi ultimi viene impresso il carattere. Quindi anche nell'estrema unzione.
3. In ogni sacramento riscontriamo tre elementi: *res tantum*, *sacramentum tantum*, *res et sacramentum*. Ma nell'estrema unzione come corrispondente alla *res et sacramentum* troviamo solo il carattere. Quindi con questo sacramento viene conferito il carattere.

IN CONTRARIO: 1. Nessun sacramento che imprime il carattere si ripete. Ma l'estrema unzione si ripete. Quindi non imprime il carattere.

2. La distinzione secondo il carattere sacramentale vale per la Chiesa militante. Ma l'estrema unzione viene amministrata a coloro che escono dalla Chiesa. Perciò non è necessario che imprima il carattere.

RISPONDO: Il carattere viene impresso soltanto in quei sacramenti con i quali all'uomo viene conferito qualcosa di sacro. Ma l'estrema unzione è soltanto un rimedio, in forza del quale all'uomo non è demandato né di compiere né di ricevere niente di sacro. Perciò non imprime il carattere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il carattere causa una distinzione di stati per quanto riguarda le opere da compiere nella Chiesa. Ma per il fatto di ricevere l'(estrema) unzione l'uomo non acquista tale speciale distinzione dagli altri.
2. L'unzione che uno riceve nella cresima e nell'ordine è consacratoria, e per mezzo di essa viene destinato a una mansione sacra. Ma l'unzione di questo sacramento è medicinale. Perciò il paragone non regge.
3. Nell'estrema unzione *res et sacramentum* non è il carattere, ma solo una certa devozione interiore, che è un'unzione spirituale.

Supplementum Quaestio 031

Questione 31

Questione 31

Il ministro dell'estrema unzione

Passiamo ora a trattare dell'amministrazione di questo sacramento.

Sulla questione si pongono tre quesiti: 1. Se un laico possa amministrare questo sacramento; 2. Se possa amministrarlo un diacono; 3. Se ciò sia riservato al vescovo.

(Amministra validamente l'unzione degli infermi ogni sacerdote e soltanto il sacerdote (Codice di Diritto Canonico, can. 1003)).

ARTICOLO 1

Se anche un laico possa amministrare questo sacramento

(4 Sent., d. 23, q. 2, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che anche un laico possa amministrare questo sacramento. Infatti:

1. S. Giacomo afferma che l'efficacia di questo sacramento deriva dalla preghiera. Ma la preghiera del laico talvolta è gradita a Dio come quella del sacerdote. Quindi un laico può amministrare questo sacramento.
2. Si legge di alcuni Padri d'Egitto che ungevano con l'olio gli infermi e questi guarivano. Come pure si narra di S. Genoveffa che ungeva con l'olio gli infermi. Quindi anche i laici possono amministrare l'estrema unzione.

IN CONTRARIO: Con questo sacramento vengono assolti i peccati. Ma i laici non hanno il potere di rimettere i peccati. Quindi...

RISPONDO: Secondo Dionigi, alcuni uomini, possono compiere azioni gerarchiche, altri possono soltanto riceverle, e questi sono i laici. Quindi i laici di suo non possono amministrare nessun sacramento: che poi, in caso di necessità, possano battezzare, è una concessione divina acciocché a nessuno manchi la possibilità di rinascere spiritualmente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il sacerdote pronuncia quella preghiera non in nome proprio, perché, nel caso che si trovasse in peccato, non verrebbe esaudito: ma in nome di tutta la Chiesa, come suo pubblico rappresentante; il laico invece è una persona privata.
2. Quelle unzioni non erano un sacramento: producevano tuttavia la salute fisica non per la grazia sacramentale, ma per "il carisma delle guarigioni", che proveniva dalla devozione di chi riceveva l'unzione e dai meriti di chi la operava.

ARTICOLO 2

Se i diaconi possano amministrare questo sacramento

(4 Sent., d. 23, q. 2, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che i diaconi possano amministrare questo sacramento. Infatti:

1. I diaconi, secondo Dionigi, possiedono la facoltà di "purificare". Ora, l'estrema unzione è stata istituita proprio per purificare l'anima e il corpo dalle

infermità. Quindi i diaconi possono amministrarla.

2. Il sacramento del battesimo è superiore a quello dell'estrema unzione. Ma i diaconi possono battezzare: come risulta da quanto fece S. Lorenzo. Quindi possono amministrare anche l'estrema unzione.

IN CONTRARIO: S. Giacomo dice: "Chiami i presbiteri della Chiesa".

RISPONDO: Il diacono possiede la facoltà di purificare, e non quella d'illuminare. Ora, siccome l'illuminazione avviene per mezzo della grazia, il diacono, di suo, non può conferire nessun sacramento che dia la grazia. Quindi neppure l'estrema unzione, giacché con questa viene infusa la grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Questo sacramento purifica illuminando mediante l'infusione della grazia. Perciò non spetta al diacono il conferirlo.

2. L'estrema unzione non è necessaria come il battesimo. Perciò anche in caso di necessità la sua amministrazione è affidata a chi ne ha l'ufficio, non a tutti. Ai diaconi, per ufficio, non spetta neppure battezzare.

ARTICOLO 3

Se soltanto il vescovo possa amministrare questo sacramento

(4 Sent., d. 23, q. 2, a. 1, qc. 3)

SEMBRA che soltanto il vescovo possa amministrare questo sacramento. Infatti:

1. Questo sacramento, come la confermazione, consiste nell'unzione. Ma solo il vescovo può confermare. Quindi solo lui può conferire l'estrema unzione.

2. Chi non può fare il meno non può fare il più. Ma l'uso della materia consacrata è più importante della stessa consacrazione: in quanto quello è il fine di questa. Perciò il sacerdote non può fare uso della materia consacrata, dato che non può neppure consacrarla.

IN CONTRARIO: Come nota S. Giacomo, il ministro di questo sacramento "va chiamato" vicino al malato. Ma il vescovo non può accorrere presso tutti i suoi diocesani infermi. Perciò non è riservata a lui l'amministrazione di questo sacramento.

RISPONDO: Il vescovo, secondo Dionigi, ha il compito "di perfezionare", come il sacerdote ha quello "di illuminare". Perciò è riservata al solo vescovo l'amministrazione di quei sacramenti che elevano colui che li riceve a uno stato di perfezione superiore agli altri. Ciò non capita in questo sacramento: poiché viene dato a tutti. Quindi possono amministrarlo anche i semplici sacerdoti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La confermazione imprime il carattere, per mezzo del quale l'uomo viene collocato in uno stato di perfezione, come abbiamo detto sopra. Ora, questo non avviene nell'estrema unzione. Quindi il paragone non vale.

2. Benché nell'ordine della causalità finale l'uso della materia consacrata sia superiore alla sua consacrazione, nell'ordine della causalità efficiente è superiore la consacrazione: perché l'uso stesso procede da quell'identica causa. E quindi la consacrazione esige un potere attivo superiore a quello del semplice uso.

Supplementum Quaestio 032

Questione 32

Questione 32

A quali persone si debba amministrare l'estrema unzione e in quali parti del corpo

Vediamo ora a quali persone e in quali parti del corpo si deve amministrare l'estrema unzione.

Sulla questione si pongono sette quesiti: 1. Se questo sacramento si possa amministrare ai sani; 2. Se si debba amministrare per qualunque malattia; 3. Se debba amministrarsi ai pazzi e ai dementi; 4. Se si debba amministrare ai bambini; 5. Se sia necessario ungere tutto il corpo; 6. Se le parti da ungersi siano ben determinate; 7. Se i mutilati debbano ricevere l'unzione nelle parti suddette.

ARTICOLO 1

Se questo sacramento si possa amministrare anche ai sani

(4 Sent., d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che questo sacramento si possa amministrare anche ai sani. Infatti:

1. Effetto principale di questo sacramento più che la sanità del corpo è la salute dell'anima, come abbiamo detto sopra. Ma anche i sani di corpo hanno bisogno della guarigione spirituale. Quindi anche a loro si può amministrare l'estrema unzione.

2. Come il battesimo è il sacramento di chi entra (nella Chiesa), l'estrema unzione è il sacramento di chi (ne) esce. Ora il battesimo viene conferito a tutti coloro che entrano. Quindi anche l'estrema unzione va conferita a tutti coloro che escono. Ma coloro che stanno per uscirne talvolta sono sani: p. es., il condannato alla decapitazione. Dunque anche ad essi bisogna dare l'estrema unzione.

IN CONTRARIO: S. Giacomo dice: "C'è qualche infermo tra voi, ecc.". Dunque solo gli infermi possono ricevere questo sacramento.

RISPONDO: L'estrema unzione, come si è già detto, è una medicina spirituale, che però viene simboleggiata da una specie di medicazione corporale. Perciò questo sacramento non si può amministrare ai sani, i quali non hanno bisogno di medicamento corporale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Benché l'effetto principale di questo sacramento sia la salute dell'anima, è necessario che questa venga simboleggiata dal medicamento corporale, anche se di fatto non si ottiene la salute fisica. Quindi con questo sacramento si può conferire la guarigione spirituale soltanto agli infermi, a chi cioè necessita della guarigione fisica. Allo stesso modo può ricevere il battesimo soltanto colui che può essere lavato fisicamente, e non chi è ancora nel seno materno.

2. Anche il battesimo si amministra a chi entra (nella Chiesa), soltanto se può essere lavato fisicamente. Perciò anche l'estrema unzione va conferita soltanto a chi ne esce bisognoso di sanità corporale.

ARTICOLO 2

Se questo sacramento si debba amministrare per qualunque malattia

("Can. 1004 - § 1. L'unzione degli infermi può essere amministrata al fedele che, raggiunto l'uso di ragione, per malattia o vecchiaia comincia a trovarsi in pericolo.")

(Codice di Diritto Canonico, can. 1004)

"L'"estrema unzione", che può essere chiamata anche e meglio "unzione degli infermi", non è il sacramento soltanto di coloro che sono in fin di vita.

Perciò il tempo opportuno per riceverla si ha già certamente quando il fedele, per malattia o per vecchiaia, incomincia ad essere in pericolo di morte."

(Concilio Vaticano II, Sacrosanctum concilium, 73)).

(4 Sent., d. 23, q. 2, a. 2, qc. 2)

SEMBRA che questo sacramento si debba amministrare per qualunque malattia. Infatti:

1. S. Giacomo, promulgando questo sacramento, non determina nessuna malattia. Quindi si deve amministrare per tutte.
2. Quanto più un rimedio è efficace, tanto più deve essere generale. Ora, l'estrema unzione è molto più efficace della medicina corporale. Quindi essa va amministrata a tutti come la medicina corporale.

IN CONTRARIO: Questo sacramento è da tutti chiamato estrema unzione. Ma non tutte le malattie conducono in punto di morte; perché, secondo Aristotele, certe infermità prolungano l'esistenza. Perciò non è necessario amministrare questo sacramento per tutte le malattie.

RISPONDO: L'estrema unzione è l'ultimo rimedio che la Chiesa può dare, quasi come disposizione prossima alla gloria. Perciò va amministrata soltanto a chi si trova in stato di infermità mortale, e veramente si teme prossima la morte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Qualunque malattia aggravandosi può causare la morte. Quindi, tenuto conto del genere di essa, questo sacramento si può sempre amministrare; perché S. Giacomo in proposito non fa nessuna determinazione. Ma, tenuto conto del modo e del grado dell'infermità, non si può amministrare a tutti gli infermi.
2. L'effetto principale della medicina corporale è la salute fisica, di cui tutti i malati hanno bisogno. Mentre quello dell'estrema unzione è lo stato di benessere spirituale necessario a chi esce da questo mondo e si avvia alla gloria. Quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 3

Se questo sacramento si debba amministrare ai pazzi e ai dementi

(4 Sent., d. 23, q. 2, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che questo sacramento si debba amministrare ai pazzi e ai dementi. Infatti:

1. Tali infermità sono pericolosissime, e presto dispongono alla morte. Ma a ogni pericolo bisogna porre un rimedio. Quindi questo sacramento, che è rimedio all'umana infermità, si deve amministrare a tali persone.
2. Il sacramento del battesimo è più nobile dell'estrema unzione. Ma il battesimo, s'è già visto, viene amministrato ai pazzi. Quindi va loro amministrata anche l'estrema unzione.

IN CONTRARIO: Questo sacramento va dato soltanto a chi lo capisce. Ma i pazzi e i dementi non possono capirlo. Quindi non va loro dato.

RISPONDO: Per raggiungere l'effetto di questo sacramento fa molto la devozione di chi lo riceve, il merito personale di chi lo amministra, e il merito generale di tutta la Chiesa; come risulta dal modo deprecatorio della forma sacramentale. Perciò l'estrema unzione non si può amministrare a coloro che non possono né capirla né riceverla con devozione: tanto meno quindi ai pazzi e ai dementi, i quali potrebbero mancare di riverenza al sacramento con azioni indegne; a meno che non abbiano momenti di lucidità, durante i quali possano capire il valore dei sacramenti. In questo caso (l'estrema unzione) si potrebbe loro amministrare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche se tali persone si trovano in pericolo di morte, non si può applicare loro il rimedio se mancano di devozione. E quindi non va loro amministrato il sacramento.
2. Il battesimo non esige l'atto del libero arbitrio, perché viene dato principalmente contro il peccato originale, il quale in noi non viene cancellato per

nostra volontà. Mentre tale atto è richiesto nell'estrema unzione. Quindi il paragone non regge. - Inoltre l'estrema unzione non è così necessaria come il battesimo.

ARTICOLO 4

Se questo sacramento si debba amministrare ai bambini

(4 Sent., d. 23, q. 2, a. 2, qc. 4)

("Can. 1004 - § 1. L'unzione degli infermi può essere amministrata al fedele che, raggiunto l'uso di ragione, per malattia o vecchiaia comincia a trovarsi in pericolo.

Can. 1005 - Nel dubbio se l'infermo abbia già raggiunto l'uso di ragione, se sia gravemente ammalato o se sia morto, questo sacramento sia amministrato."

(Codice di Diritto Canonico, can. 1004 e 1005)).

SEMBRA che si debba amministrare ai bambini. Infatti:

1. Talvolta questi soffrono delle stesse infermità degli adulti. Ma a uno stesso male va applicato lo stesso rimedio. Quindi come agli adulti, anche ai bambini va dato questo sacramento.

2. Com'è stato detto sopra, l'estrema unzione viene data per purificare dalle reliquie del peccato, sia originale che attuale. Ma quelle del peccato originale si trovano anche nei bambini. Quindi a costoro va amministrato questo sacramento.

IN CONTRARIO: Questo sacramento non si può amministrare a coloro ai quali non è applicabile la sua forma. Ma questa non è applicabile ai bambini: i quali non hanno peccato "con la vista e con l'udito, ecc." come si esprime la forma dell'estrema unzione. Quindi non si può loro amministrare questo sacramento.

RISPONDO: Questo sacramento, come l'Eucarestia, esige l'attuale devozione in chi lo riceve. Perciò, come l'Eucarestia, esso non si può dare ai bambini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La debolezza spirituale nei bambini non può essere prodotta, come nei grandi, dal peccato attuale. Ora, questo sacramento è ordinato a eliminare soprattutto quella debolezza causata dal peccato, che è quasi un rimasuglio di esso.

2. Questo sacramento è stato istituito per eliminare le reliquie del peccato originale solo in quanto sono aggravate dai peccati attuali. Quindi è dato soprattutto contro questi ultimi, come risulta dalla forma del sacramento; ora i bambini non hanno peccati attuali.

ARTICOLO 5

Se per questo sacramento si debba ungere tutto il corpo

(4 Sent., d. 23, q. 2, a. 3, qc. 1)

SEMBRA che per questo sacramento si debba ungere tutto il corpo. Infatti:

1. Come dice S. Agostino, "tutta l'anima si trova in tutto il corpo". Ma questo sacramento è stato istituito principalmente per guarire l'anima. Perciò l'unzione va fatta su tutto il corpo.

2. La medicina si applica dove c'è l'infermità. Talvolta però questa è così avanzata da diffondersi per tutto il corpo, p. es., la febbre. Quindi va unto tutto il corpo.

3. Nel battesimo tutto il corpo viene immerso nell'acqua. Anche qui dunque deve essere unto tutto.

IN CONTRARIO: Il rito della Chiesa universale prescrive l'unzione del corpo infermo soltanto in determinate parti.

RISPONDO: L'estrema unzione viene amministrata a guisa di medicazione. Ora, la medicazione fisica va fatta applicando la medicina non a tutto il corpo, ma soltanto alle parti dove sta la radice della malattia. Perciò anche l'unzione sacramentale va fatta solo su quelle parti, nelle quali risiede la radice dell'infermità spirituale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Benché l'anima, con la sua essenza sia in tutte le parti del corpo, non lo è con le sue potenze, le quali costituiscono le radici degli atti peccaminosi. Ecco perché è necessario compiere l'unzione solo sulle parti in cui risiedono quelle potenze.
2. La medicina non sempre si applica dov'è situato il male; si applica molto meglio dov'è la sua radice.
3. Il battesimo viene conferito a guisa di lavaggio. Ora il lavaggio corporale pulisce soltanto le parti che si lavano. Ecco perché il battesimo si fa su tutto il corpo. Ma per l'estrema unzione abbiamo visto che le cose stanno diversamente.

ARTICOLO 6

Se le parti da ungersi siano convenientemente determinate

(4 Sent., d. 23, q. 2, a. 3, qc. 2)

("Il sacramento dell'unzione degli infermi si conferisce a quelli che sono ammalati con serio pericolo, ungendoli sulla fronte e sulle mani con olio d'oliva, o, secondo l'opportunità con altro olio vegetale, debitamente benedetto e pronunciando, per una volta soltanto, queste parole: "Per questa santa unzione e la sua piissima misericordia ti aiuti il Signore con la grazia dello Spirito Santo, e liberandoti dai peccati, ti salvi e nella sua bontà ti sollevi".

Tuttavia in caso di necessità, è sufficiente compiere un'unica unzione sulla fronte oppure, a motivo di particolari condizioni dell'infermo, in un'altra parte più adatta del corpo, pronunciando integralmente la formula anzidetta."

(Costituzione apostolica Sacram unctionem infirmorum, 30 novembre 1972)).

SEMBRA che queste parti non siano convenientemente determinate, affermando che l'infermo deve ricevere l'unzione sugli occhi, sulle narici, sulle orecchie, sulle labbra, sulle mani e sui piedi. Infatti:

1. Il buon medico cura il male nella sua radice. Ma, come dice il Vangelo, "dal cuore vengono i cattivi pensieri che contaminano l'uomo". Quindi l'unzione va fatta sul petto.
2. La purezza di cuore è necessaria a chi morendo esce dalla Chiesa come a chi entra in essa. Ora, il sacerdote unge con il crisma il capo di coloro che entrano per indicare la purezza dell'anima. Quindi anche i moribondi vanno unti sul capo con l'estrema unzione.
3. Bisogna applicare il rimedio là dove più intenso è il male, Ora, l'infermità spirituale più intensa per l'uomo è nelle reni, e per la donna è nell'ombelico, come afferma S. Gregorio commentando questo testo di Giobbe: "La sua forza sta nei suoi fianchi". Quindi l'unzione va fatta su queste parti.
4. Come si pecca con i piedi, si pecca anche con le altre membra del corpo. Quindi come i piedi vanno unte anche le altre membra del corpo.

RISPONDO: In noi i principi del peccare e dell'agire sono gli stessi: perché il peccato consiste nell'azione. Ora, i nostri principi dell'agire sono tre: primo, la facoltà conoscitiva che dirige l'operazione; secondo, la facoltà appetitiva che la comanda; terzo, la facoltà motrice che la mette in esecuzione. Ma ogni nostra conoscenza comincia dai sensi. E poiché l'unzione va fatta dov'è l'origine del peccato, vengono unte le parti nelle quali sono situati i cinque sensi: cioè gli occhi per la vista; le orecchie per l'udito; le narici per l'olfatto; la bocca per il gusto; le mani per il tatto, il quale è localizzato soprattutto nei polpastrelli delle dita. Alcuni ungono anche le reni, per la facoltà appetitiva. E per la facoltà motrice, i piedi, suoi principali strumenti. Siccome però il primo principio è la facoltà conoscitiva, l'unzione dei cinque sensi viene osservata da tutti, come necessaria all'essenza del sacramento. Alcuni invece non compiono le rimanenti, mentre altri praticano l'unzione sui piedi e non quella sulle reni: questo perché le facoltà appetitiva e motrice sono principi secondari (dell'agire).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La conoscenza procede dal cuore soltanto per mezzo dell'immaginazione, la quale è, secondo Aristotele, "un movimento prodotto dal senso". Quindi prima radice del pensiero sono gli organi sensoriali, non il cuore: a meno che questo non si consideri come principio (vitale) di tutto il corpo. Ma in tal senso è radice remota.

2. Chi viene introdotto (nella Chiesa) ha bisogno di acquistare la purezza: mentre chi ne esce ha bisogno soltanto di purificarla. Perciò quest'ultimo va unto in quelle parti con le quali ha potuto macchiare la purezza dell'anima.

3. Da alcuni l'unzione viene praticata sulle reni, perché ivi predomina l'appetito concupiscibile. Ma, come abbiamo visto, la facoltà appetitiva non è la prima radice (dell'agire).

4. Gli organi corporei, mediante i quali si pecca, sono i piedi, le mani e la lingua, sui quali vien fatta l'unzione; lo sono anche i membri genitali, sui quali non si può praticare l'unzione a causa dell'immondezza di quelle parti e del rispetto dovuto al sacramento.

ARTICOLO 7

Se i mutilati debbano ricevere le unzioni corrispondenti alle parti suddette

(4 Sent., d. 23, q. 2, a. 3, qc. 3)

(Vedi la nota all'inizio dell'articolo 6)

SEMBRA che i mutilati non debbano ricevere le unzioni corrispondenti alle parti suddette. Infatti:

1. L'estrema unzione, come esige una determinata disposizione in chi la riceve, che cioè sia infermo, così esige anche una determinata parte del corpo. Ma chi è sano non può ricevere l'unzione. Quindi neppure chi manca dell'organo su cui si deve fare l'unzione.

2. Un cieco nato non può aver peccato con la vista. Ma nell'unzione che si fa sugli occhi sono menzionati i "peccati della vista". Quindi tale unzione ai ciechi non si dovrebbe fare. Lo stesso si dica delle altre membra.

IN CONTRARIO: Nessun difetto fisico ostacola la recezione degli altri sacramenti. Quindi non deve ostacolare neppure questo. D'altra parte all'essenza del sacramento sono necessarie tutte le unzioni. Perciò anche ai mutilati bisogna farle tutte.

RISPONDO: Nei mutilati l'unzione va fatta il più vicino possibile alle parti sulle quali si fa normalmente. Benché infatti non abbiano le membra, essi hanno tuttavia le potenze dell'anima che, almeno radicalmente, corrispondono a quegli organi: e, se non esteriormente, possono peccare interiormente per mezzo di quelle potenze.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Supplementum Quaestio 033

Questione 33

Questione 33

Reiterazione dell'estrema unzione

Passiamo ora a parlare della reiterazione di questo sacramento.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se questo sacramento si possa ripetere; 2. Se si possa ripetere durante la stessa infermità.

("§ 1. L'unzione degli infermi può essere amministrata al fedele che, raggiunto l'uso di ragione, per malattia o vecchiaia comincia a trovarsi in pericolo.

§ 2. Questo sacramento può essere ripetuto se l'infermo, dopo essersi ristabilito, sia ricaduto nuovamente in una grave malattia o se, nel decorso della medesima, il pericolo sia divenuto più grave."

(Codice di diritto Canonico, can. 1004)).

ARTICOLO 1

Se questo sacramento si possa ripetere

(4 Sent., d. 23, q. 2, a. 4, qc. 1)

SEMBRA che questo sacramento non si possa ripetere. Infatti:

1. L'unzione che si fa su un uomo è superiore a quella che si fa su una pietra. Ma l'unzione dell'altare non si ripete, salvo che questo si spezzi. Quindi neppure l'estrema unzione che vien fatta sull'uomo si può ripetere.
2. Dopo l'ultimo non c'è nient'altro. Ma questa unzione è detta estrema. Quindi non si può ripetere.

IN CONTRARIO: Questo sacramento è una medicazione spirituale che viene compiuta a guisa di medicazione corporale. Ma quest'ultima si ripete. Quindi si può ripetere anche questo sacramento.

RISPONDO: Nessun sacramento, il cui effetto sia perpetuo, può essere ripetuto: perché ciò farebbe credere che il sacramento non è stato efficace, e si ridurrebbe a un'offesa verso di esso. Quello invece, il cui effetto è temporaneo, si può ripetere senza inconveniente per ricuperare l'effetto perduto. Ora, la salute dell'anima e del corpo, effetto dell'estrema unzione, si può perdere dopo esser stata, mediante questo sacramento, ottenuta, e quindi il sacramento si può ripetere senza dispregio veruno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'unzione della pietra opera la sua consacrazione, che vi resta sempre finché dura l'altare: perciò non si può ripetere. Ma l'unzione di cui trattiamo non consacra l'uomo: infatti non imprime il carattere. E quindi il caso non è lo stesso.
2. Ciò che secondo il giudizio umano è estremo, in realtà talvolta non è tale. Questo sacramento si chiama dunque estrema unzione, perché si deve amministrare soltanto a chi, secondo il modo di vedere umano, è vicino a morire.

ARTICOLO 2

Se si possa ripetere durante la stessa infermità

SEMBRA che non si possa ripetere durante la stessa infermità. Infatti:

1. A una data infermità va applicata una sola medicina. Ma questo sacramento è una medicina spirituale. Quindi non si può ripetere durante la stessa infermità.
2. Se l'unzione si potesse ripetere durante la stessa malattia, si potrebbe ungerne l'infermo di continuo. Il che è assurdo.

IN CONTRARIO: Talvolta la malattia dura molto a lungo dopo l'estrema unzione: cosicchè si contraggono altre reliquie di peccato, per rimediare alle quali è stato principalmente istituito questo sacramento. Quindi esso si può ripetere.

RISPONDO: Questo sacramento riguarda non solo l'infermità, ma anche il suo grado: perché deve essere amministrato soltanto ai malati che, secondo l'umana estimazione, sono vicini alla morte. Ora, ci sono infermità di breve durata. Se dunque durante una di queste viene amministrata l'estrema unzione quando il malato è già in pericolo di morte, costui non si riprende che mediante la guarigione completa, e quindi l'unzione non va ripetuta. Ma se, una volta guarito, vi ricadrà di nuovo, la sua sarà un'altra malattia, ed egli potrà ricevere nuovamente il sacramento. Altre malattie invece sono di lunga durata, p. es., la tisi, l'idropisia, ecc. Durante queste malattie non si deve amministrare l'unzione se non quando il paziente è ridotto in pericolo di morte. Se l'infermo supera questa crisi, ma poi, per la stessa infermità, vi ricade, può ricevere di nuovo l'estrema unzione: perché, anche se non si tratta, assolutamente parlando, di una nuova malattia, si tratta però di un nuovo grado di essa.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Supplementum Quaestio 034

Questione 34

Questione 34

Il sacramento dell'ordine

Passiamo ora a trattare del sacramento dell'ordine. Primo, dell'ordine in generale; secondo, della distinzione degli ordini sacri; terzo, di coloro che li conferiscono; quarto, degli impedimenti da parte degli ordinandi; quinto, di cose connesse con gli ordini.

Sull'ordine in generale si devono esaminare tre cose: primo, la sua esistenza, natura ed elementi costitutivi; secondo, i suoi effetti; terzo, i soggetti che lo ricevono.

Sul primo argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se nella Chiesa debba esserci l'ordine sacro; 2. Se esso sia ben definito; 3. Se sia un sacramento; 4. Se sia espressa bene la sua forma; 5. Se questo sacramento abbia una propria materia.

ARTICOLO 1

Se nella Chiesa debba esserci l'ordine sacro

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che nella Chiesa non debba esserci l'ordine sacro. Infatti:

1. Ordini, o gerarchie, implicano sudditanza e prelatura. Ora, la sudditanza è incompatibile con "la libertà cui siamo stati chiamati da Cristo". Perciò nella Chiesa non devono esserci gli ordini.
2. Chi è ordinato diventa superiore agli altri. Nella Chiesa invece ognuno deve considerarsi inferiore agli altri, "stimandoli superiori a sé". Dunque nella Chiesa non devono esserci ordini.
3. Gli ordini devono trovarsi negli angeli, perché in essi c'è distinzione di grado nell'ordine di natura e di grazia. Gli uomini invece hanno tutti un'unica natura: e non si conosce chi sia superiore per i doni della grazia. Perciò nella Chiesa non devono esserci ordini.

IN CONTRARIO: 1. "Le cose che sono da Dio, sono ordinate". Ma la Chiesa è da Dio: poiché egli l'ha edificata col proprio sangue. Dunque nella Chiesa deve esserci l'ordine.

2. La Chiesa si trova in uno stato intermedio, tra quello di natura e quello di gloria. Ora, l'ordine si riscontra, sia nella natura, in cui ci sono esseri superiori ad altri; sia nella gloria, com'è evidente nelle gerarchie degli angeli. Perciò deve esserci l'ordine anche nella Chiesa.

RISPONDO: Dio vuole che le sue opere, per quanto è possibile, riproducano la sua somiglianza, in modo da raggiungere la perfezione e da far conoscere il loro autore. Quindi affinché le sue opere lo rappresentassero non solo nel suo essere, ma anche nel suo influsso causale sulle creature, impose a tutte questa legge, come scrive Dionigi, che le ultime raggiungessero la perfezione mediante quelle intermedie e queste mediante le prime. Perché, quindi, non mancasse alla Chiesa questa bellezza, stabilì in essa un ordine, o gerarchia, in modo che alcuni amministrassero ad altri i sacramenti, rendendoli simili a Dio come suoi cooperatori: alla maniera che nel corpo organico certe membra influiscono sulle altre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La sudditanza della schiavitù è incompatibile con la libertà: poiché in essa uno si serve degli schiavi sottoposti a proprio vantaggio. Ma non è questa la sudditanza che deriva dall'ordine, in forza della quale chi presiede deve cercare la salvezza dei sudditi e non i propri vantaggi.
2. Ognuno è tenuto a considerarsi inferiore all'altro nel merito, non per l'ufficio. E gli ordini sono appunto degli uffici.
3. Negli angeli gli ordini solo per accidens sono dovuti alle diversità di natura, in quanto cioè in base ad esse sono stati loro concessi i vari gradi di grazia.

Ma direttamente essi dipendono dal grado di grazia: poiché codesti ordini riguardano l'elargizione delle cose divine e il godimento dello stato di gloria, che avviene secondo la quantità della grazia, che è quasi fine ed effetto della medesima. Invece gli ordini della Chiesa militante riguardano l'amministrazione e la recezione dei sacramenti, che sono causa della grazia, e che in qualche modo la precedono. Quindi in questi nostri ordini non è necessaria la grazia santificante, ma solo la facoltà di amministrare i sacramenti. E per questo l'ordine, o gerarchia, non dipende dal grado di grazia santificante, ma dalla diversità dei poteri.

ARTICOLO 2

Se l'ordine sia ben definito dal Maestro delle Sentenze

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che il Maestro delle Sentenze non abbia dato una buona definizione dell'ordine, affermando che, "L'ordine è un contrassegno di cui la Chiesa si serve per conferire un potere spirituale all'ordinato". Infatti:

1. La parte non si può prendere mai come genere di un tutto. Ora il "carattere", che dalla definizione successiva viene identificato col "contrassegno", è parte (integrante) dell'ordine: poiché va aggiunto a ciò che ne costituisce la res tantum e il sacramentum tantum, essendo esso insieme res et sacramentum. Dunque il termine "contrassegno" non va posto come genere nella definizione dell'ordine.
2. Nel sacramento dell'ordine viene impresso il carattere come nel battesimo. Ma nella definizione del battesimo non si accenna al carattere. Dunque non se ne deve parlare neppure nella definizione dell'ordine.
3. Anche il battesimo conferisce un potere spirituale: quello di accostarsi ai sacramenti; ed è un contrassegno, essendo anch'esso un sacramento. Perciò questa definizione vale per il battesimo. Dunque non va bene per l'ordine.
4. L'ordine non è che una relazione, la quale si riscontra in entrambi i termini correlativi. Ora, i termini di questa relazione sono superiore e inferiore. Perciò negli inferiori dev'esserci l'ordine come nei superiori. Ma in questi ultimi non c'è il potere di preminenza, di cui si parla nella definizione dell'ordine, che nomina "il conferimento di potere". Quindi l'ordine qui non è ben definito.

RISPONDO: La definizione data dal Maestro delle Sentenze, si addice all'ordine in quanto è un sacramento della Chiesa. Ecco perché egli ricorda queste due cose: il segno esterno, o "contrassegno"; e l'effetto interiore, là dove dice: "per conferire un potere spirituale".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il termine "contrassegno" non sta qui per il carattere interiore; ma per quello impresso esteriormente, quale segno e causa del potere interiore. Lo stesso si dica per il termine "carattere" della definizione successiva.

Ma anche se si prendesse per il carattere interiore, non ci sarebbe nessun inconveniente. Perché la divisione suddetta del sacramento non vuol essere quella di tre parti integranti in senso proprio. Poiché la grazia che è res tantum non è essenziale al sacramento. Così pure il segno sensibile che è sacramentum tantum è transitorio, mentre il sacramento rimane. Perciò rimane che il costitutivo essenziale e principale dell'ordine è il carattere interiore.
2. Sebbene il battesimo conferisca il potere di ricevere i sacramenti, a motivo del quale imprime il carattere, tuttavia non sta in questo il suo effetto principale: ma esso è piuttosto il lavacro interiore, che giustifica il battesimo anche a prescindere dall'altro suo effetto. Invece l'ordine implica principalmente potere. Ecco perché il carattere, che è un potere spirituale, è posto nella definizione dell'ordine e non in quella del battesimo.
3. Nel battesimo il potere spirituale che viene dato è per ricevere, e quindi è piuttosto passivo. "Il potere" invece indica propriamente "una facoltà attiva unita a una certa preminenza". Perciò la definizione suddetta non si addice al battesimo.
4. Il termine ordine può avere due significati. Talora significa la relazione stessa. E in tal senso appartiene, come nota l'obiezione, sia all'inferiore che al superiore. Ma non è questo il significato che ora ci interessa. - Talora invece sta a indicare il grado gerarchico che deriva dall'ordine preso nel primo significato. E poiché l'ordine nel senso di relazione si riscontra principalmente là dove c'è superiorità di una cosa sull'altra, il grado che emerge per il potere spirituale viene denominato ordine.

ARTICOLO 3

Se l'ordine sia un sacramento

SEMBRA che l'ordine non sia un sacramento. Infatti:

1. Il sacramento, a detta di Ugo di S. Vittore, "è un elemento materiale". Ma l'ordine non indica niente di tal genere, bensì relazione o potere: poiché, come dice S. Isidoro, ordine è una forma di potere. Dunque non è un sacramento.
2. Non esistono sacramenti nella Chiesa trionfante. In essa invece si riscontra l'ordine, com'è evidente negli angeli. Quindi l'ordine non è un sacramento.
3. L'autorità spirituale, che è l'ordine, viene conferita con una consacrazione come l'autorità civile: poiché, secondo le spiegazioni date, anche i re vengono consacrati. Ma la dignità regale non è un sacramento. Dunque neppure l'ordine di cui parliamo.

IN CONTRARIO: 1. Tutti enumerano l'ordine tra i sette sacramenti della Chiesa.

2. "Chi causa deve avere ciò che produce in grado più eminente". Ora, si diventa dispensatori degli altri sacramenti mediante l'ordine. Perciò l'ordine dev'essere un sacramento più ancora degli altri.

RISPONDO: Un sacramento, secondo le spiegazioni date, non è altro che la santificazione procurata a un uomo mediante segni visibili. Perciò, siccome nel conferimento dell'ordine viene fatta la consacrazione di un uomo mediante segni sensibili, è evidente che l'ordine è un sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene il termine ordine non indichi nessun elemento materiale, tuttavia l'ordine non viene conferito senza qualche elemento del genere.
2. I poteri devono essere proporzionati alle funzioni per cui vengono dati. Ora, la distribuzione dei beni divini, per cui è dato il potere spirituale, non viene fatta agli angeli, come agli uomini, mediante segni sensibili. Perciò agli angeli l'ordine, o potere spirituale, non viene conferito, come agli uomini, mediante segni visibili. Ecco perché l'ordine è un sacramento per gli uomini e non per gli angeli.
3. Non tutte le benedizioni e consacrazioni sono dei sacramenti. Poiché anche i monaci e gli abati vengono benedetti: e tuttavia queste benedizioni non sono sacramenti. Lo stesso vale per la consacrazione dei re. Perché codeste benedizioni non sono ordinate alla distribuzione dei santi sacramenti come le benedizioni date nell'ordine sacro.

ARTICOLO 4

Se nel testo venga espressa convenientemente la forma di questo sacramento

(Nei secoli scorsi molte furono le discussioni tra i teologi circa la forma e la materia del sacramento dell'ordine, lasciando molti dubbi sull'elemento determinante e indispensabile per la validità della consacrazione. Il 30 novembre del 1947 Pio XII emanava in proposito la Costituzione Apostolica *Sacramentum Ordinis*:

Il Sacramento dell'Ordine istituito da Nostro Signor Gesù Cristo, per mezzo del quale viene data la potestà spirituale e conferita la grazia di esercitare debitamente gli uffici ecclesiastici, la fede cattolica professa essere uno solo e medesimo per tutta la Chiesa; poiché, come Nostro Signor Gesù Cristo non diede alla Chiesa se non un solo e medesimo regime sotto il Principe degli Apostoli, una sola e medesima fede, un solo e medesimo sacrificio, così non Le diede se non un solo e medesimo tesoro di segni efficaci della grazia, cioè di Sacramenti. E a questi sacramenti istituiti da Gesù Cristo la Chiesa nel decorso dei secoli non sostituì né poté sostituire altri sacramenti, poiché, come insegna il Concilio Tridentino (Conc. Trident. Sess. VII, can. 1 De Sacram. in gen.) i sette Sacramenti della Nuova Legge sono tutti istituiti da Gesù Cristo Nostro Signore e la Chiesa non ha potere alcuno circa la "sostanza dei Sacramenti", cioè circa quegli elementi che a testimonianza delle fonti della rivelazione divina lo stesso Cristo Signore stabilì si dovessero conservare nel segno sacramentale.

Riguardo al Sacramento dell'Ordine, di cui trattiamo, avvenne che, nonostante la sua unità e identità, che nessuno dei cattolici poté mai porre in dubbio, tuttavia con l'andar del tempo secondo le diverse età e luoghi si vennero aggiungendo diversi riti circa il modo di conferirlo; ciò invero fu la ragione per cui molti teologi incominciarono a ricercare quali di questi riti nel conferimento del Sacramento dell'Ordine appartengano all'essenza quali no; e similmente diede motivo in casi particolari a dubbi e ad ansietà; per questo più volte fu umilmente chiesto alla Sede Apostolica che finalmente dalla suprema autorità della Chiesa fosse determinato che cosa nel conferimento dei Sacri Ordini si richieda per la loro validità.

È da tutti ammesso che i Sacramenti della Nuova Legge, quali segni sensibili ed efficaci della grazia invisibile, devono significare la grazia che producono e produrre la grazia che significano. Orbene gli effetti che devono essere prodotti e perciò significati dalla Sacra Ordinanza del Diaconato, del Presbiterio e dell'Episcopato, cioè la potestà e la grazia, in tutti i riti della Chiesa universale dei diversi tempi e regioni si trovano sufficientemente significati nell'imposizione delle mani e nelle parole che la determinano. Inoltre nessuno ignora che la Chiesa romana ritenne sempre valide le Ordinazioni conferite in rito greco senza la consegna degli strumenti, sicché nello stesso Concilio Fiorentino, nel quale fu fatta l'unione dei Greci con la Chiesa Romana, non venne affatto imposto ai Greci di cambiare il rito delle Ordinazioni o di introdurre la consegna degli strumenti: anzi la Chiesa volle che nell'Urbe stessa i Greci fossero ordinati secondo il loro proprio rito. Da questo si deduce che, anche secondo la mente del Concilio Fiorentino stesso, per la sostanza e validità di questo Sacramento non è richiesta dalla volontà di Nostro Signor Gesù Cristo stesso la consegna degli strumenti. Che se questa per volere e prescrizione della Chiesa fu un tempo necessaria anche alla validità, tutti sanno che la Chiesa può anche mutare e abrogare ciò che Essa ha stabilito.

Pertanto, invocato il lume divino, con Nostra suprema Autorità Apostolica e di certa scienza dichiariamo e, in quanto è necessario, decretiamo e disponiamo che materia unica dei Sacri Ordini del Diaconato, del Presbiterato e dell'Episcopato è l'imposizione delle mani, e che forma parimente unica sono le parole che determinano l'applicazione di tale materia, le quali parole univocamente significano gli effetti sacramentali, cioè la potestà dell'Ordine e la grazia dello Spirito Santo, e come tali sono ricevute e usate dalla Chiesa. Da ciò ne consegue che Noi dichiariamo, come di fatto per togliere ogni controversia e per chiudere la via ad ansietà di coscienza con Nostra Apostolica Autorità dichiariamo, e se mai altrimenti fosse stato legittimamente disposto, stabiliamo, che la consegna degli strumenti, almeno in avvenire, non è necessaria alla validità dei Sacri Ordini del Diaconato, del Presbiterato e dell'Episcopato.

Riguardo poi alla materia e forma nel conferimento di ciascun Ordine, con la stessa Nostra suprema Autorità Apostolica decretiamo e stabiliamo quanto segue: Nell'Ordinazione Diaconale la materia è l'imposizione delle mani del Vescovo, quell'unica che ricorre nel rito di tale ordinazione. La forma consiste nelle parole del "Prefazio", delle quali le essenziali e perciò richieste per la validità sono queste: "Emitte in eum, quaesumus Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiae tuae munere roboretur". Nell'Ordinazione Presbiteriale la materia è la prima imposizione delle mani del Vescovo che è fatta in silenzio, non invece la continuazione di questa stessa mediante l'estensione della mano destra e neppure l'ultima imposizione a cui son congiunte le parole: "Accipe Spiritum Sanctum: quorum remiseras peccata, etc.". La forma consiste nelle parole del "Prefazio", delle quali le essenziali e perciò richieste per la validità sono queste: "Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hunc famulum tuum Presbyterii dignitatem; innova in visceribus eius spiritum sanctitatis, ut acceptum a Te, Deus, secundi meriti munus obtineat censuramque morum exemplo suae conversationis insinuet". Infine nell'Ordinazione o Consacrazione Episcopale la materia è l'imposizione delle mani che vien fatta dal Vescovo consacrate. La forma consiste nelle parole del "Prefazio", delle quali le essenziali e perciò richieste per la validità sono queste: "Comple in Sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum coelestis unguenti rore sanctifica". Tutto questo si faccia come fu stabilito con la Nostra Costituzione Apostolica Episcopalis consecrationis del 30 novembre 1944.

Per non dare occasione a dubbi, prescriviamo che l'imposizione delle mani nel conferire ciascun Ordine si faccia toccando fisicamente il capo dell'Ordinando, benché anche il contatto morale sia sufficiente per conferire validamente il Sacramento.

Infine ciò che sopra abbiamo dichiarato e stabilito circa la materia e la forma non sia affatto lecito intenderlo in modo che si possano anche in poco trascurare o tralasciare gli altri riti stabiliti del Pontificale Romano; anzi comandiamo che tutte le prescrizioni date dello stesso Pontificale Romano siano fedelmente osservate e compiute.

Le disposizioni di questa Nostra Costituzione non hanno forza retroattiva: se sorgerà qualche dubbio, lo si dovrà sottoporre a questa Sede Apostolica.

Queste cose sentenziamo, dichiariamo e decretiamo, nonostante qualsivoglia cosa in contrario anche degna di speciale menzione, e perciò vogliamo e comandiamo che esse nel Pontificale Romano siano in certo modo poste in evidenza. A nessuno dunque sia lecito infrangere questa Costituzione da Noi fatta ovvero con temeraria audacia impugnarla.)

SEMBRA che nel testo non sia espressa convenientemente la forma di questo sacramento. Infatti:

1. I sacramenti devono l'efficacia alla loro forma. Ma l'efficacia dei sacramenti deriva dalla "virtù divina", che in essi "opera misteriosamente la salvezza". Dunque nella forma di questo sacramento bisognava menzionare la virtù divina con l'invocazione della Trinità, come negli altri sacramenti.
2. Comandare spetta a chi ha autorità. Ma in chi amministra i sacramenti non c'è autorità, bensì il solo ministero. Perciò l'ordinante non deve usare il modo imperativo, dicendo: "Fate", o "Ricevete" questa o quella cosa, oppure espressioni consimili.
3. Nella forma del sacramento si deve far menzione solo di quanto è essenziale al sacramento. Ora, l'esercizio del potere ricevuto non è essenziale, ma conseguente al sacramento stesso. Dunque esso non andava ricordato nella forma di questo sacramento.
4. I sacramenti ordinano tutti al premio eterno. Ma nella forma degli altri sacramenti non si parla della ricompensa. Perciò non se ne doveva far cenno neppure nella forma di questo, come invece risulta nell'espressione: "Per aver parte, se fedelmente l'eserciterai, ecc."

RISPONDO: Questo sacramento principalmente consiste in una trasmissione di poteri. Ora, un potere viene trasmesso da un altro potere, cioè come un elemento simile dal suo consimile. Inoltre un potere viene conosciuto mediante il suo esercizio: poiché le facoltà si conoscono dai loro atti. Ecco perché

nella forma dell'ordine si esprime l'esercizio di esso mediante l'atto rispettivo che viene comandato; e viene espressa la trasmissione del potere col modo imperativo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli altri sacramenti non sono ordinati principalmente a produrre effetti simili al potere che li amministra, come invece avviene in questo. Perciò in questo sacramento si ha come una trasmissione univoca. Ecco perché mentre negli altri sacramenti si fa riferimento alla virtù divina, cui l'effetto del sacramento dice somiglianza, in questo non vi si accenna.
2. Sebbene il vescovo che è ministro di questo sacramento non abbia autorità, o causalità rispetto al suo sacramentale conferimento, tuttavia ha potere sulla potestà di ordine che viene da lui conferita, in quanto essa deriva dal suo potere.
3. L'esercizio del potere è effetto del potere nell'ordine della causalità efficiente: e sotto quest'aspetto non va posto nella definizione dell'ordine. Ma esso è in qualche modo anche causa finale. E sotto tale aspetto può rientrare nella definizione dell'ordine.

ARTICOLO 5

Se esista la materia in questo sacramento

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 1, qc. 5)

(Vedi la nota all'inizio dell'articolo 4)

SEMBRA che in questo sacramento non esista la materia. Infatti:

1. In ogni sacramento di cui esiste la materia, la virtù operativa sacramentale risiede in essa. Invece nelle cose materiali che qui vengono adoperate, chiavi, candelabri ecc., non c'è nessun potere santificante. Dunque nell'ordine non esiste materia.
2. In questo sacramento, come nella cresima, viene conferita la pienezza "della grazia settiforme", secondo l'espressione delle Sentenze. Ma la materia della cresima dev'essere benedetta in precedenza. Perciò non essendo invece benedette le cose materiali che servono in questo sacramento, è chiaro che esse non ne sono la materia.
3. In tutti i sacramenti che hanno la loro materia si richiede il contatto di essa con coloro che li ricevono. Invece, secondo l'opinione di alcuni, per chi riceve questo sacramento non si richiede necessariamente il contatto con gli oggetti, ma basta la loro presentazione. Dunque queste cose materiali non sono materia di questo sacramento.

IN CONTRARIO: 1. Qualsiasi sacramento è fatto di cose e di parole. Ma le cose in ogni sacramento costituiscono la materia. Quindi anche in questo sacramento le cose che vengono adoperate ne costituiscono la materia.

2. Per amministrare i sacramenti si richiede di più che per riceverli. Ora, il battesimo, che dà la facoltà di ricevere i sacramenti, esige la materia. Dunque l'esige anche l'ordine in cui vien data la facoltà di amministrarli.

RISPONDO: La materia, che è l'elemento esterno dei sacramenti, sta a indicare che la virtù in essi operante viene totalmente dall'esterno. E poiché l'effetto proprio di questo sacramento, cioè il carattere, non è ricevuto dall'ordinando in forza di un suo atto, come invece avviene nella confessione, ma viene dall'esterno, è giusto che esso abbia la materia. In modo diverso, però, dagli altri sacramenti in cui essa si riscontra. Poiché l'effetto sacramentale negli altri sacramenti deriva da Dio soltanto, non già da chi li amministra: invece il potere spirituale conferito in questo sacramento deriva anche dal vescovo ordinante, come il potere limitato da quello perfetto. Ecco perché l'efficacia degli altri sacramenti risiede soprattutto nella materia, la quale significa e contiene la virtù divina in forza della consacrazione ricevuta dal ministero sacro. Invece l'efficacia di questo sacramento risiede principalmente in colui che lo amministra: mentre la materia, più che a causare, serve piuttosto a determinare il potere che viene parzialmente partecipato da chi ne possiede la pienezza. Ciò risulta dal fatto che la materia è quella adatta all'esercizio del potere (conferito).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.
2. Negli altri sacramenti la materia deve essere benedetta in precedenza, per la virtù che deve contenere. Ciò non si richiede invece nel sacramento dell'ordine.

3. L'opinione suddetta potrebbe essere giustificata da quanto abbiamo detto. La presentazione della materia infatti è più essenziale al sacramento dell'ordine che il suo contatto, perché il potere di ordine non deriva dalla materia, ma da chi lo conferisce. - Tuttavia le parole della forma sembrano dichiarare che il contatto della materia è essenziale al sacramento; poiché si dice: "Ricevi" questa o quella cosa.

Supplementum Quaestio 035

Questione 35

Questione 35

Gli effetti del sacramento dell'ordine

Passiamo a esaminare gli effetti di questo sacramento.

In proposito si pongono cinque quesiti: 1. Se nel sacramento dell'ordine venga conferita la grazia; 2. Se venga impresso il carattere; 3. Se il carattere dell'ordine presupponga quello battesimale; 4. Se presupponga il carattere della confermazione; 5. Se il carattere di un ordine presupponga il carattere di quello precedente.

ARTICOLO 1

Se nel sacramento dell'ordine venga conferita la grazia santificante

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che nel sacramento dell'ordine non venga conferita la grazia santificante. Infatti:

1. Si dice comunemente che il sacramento dell'ordine ha lo scopo di togliere l'ignoranza. Ma a rimedio dell'ignoranza non viene data la grazia santificante, bensì quella gratis data: poiché la prima riguarda piuttosto la volontà. Perciò nel sacramento dell'ordine non viene data la grazia santificante.
2. Ordine implica distinzione. Ora, i membri della Chiesa non si distinguono per la grazia santificante, ma per le grazie gratis date, secondo le parole di S. Paolo: "Ci sono diversità di carismi". Dunque nell'ordine non viene conferita la grazia santificante.
3. Nessuna causa presuppone il proprio effetto. Ma in chi si presenta agli ordini si presuppone la grazia che lo rende idoneo a esercitare i compiti. Quindi codesta grazia non viene conferita nell'ordinazione.

IN CONTRARIO: 1. I sacramenti della nuova legge "producono ciò che significano". Ora l'ordine col suo numero settenario significa i sette doni dello Spirito Santo, come dice il testo delle Sentenze. Dunque nell'ordine vengono dati i doni dello Spirito Santo, i quali non sono mai separati dalla grazia santificante.

2. L'ordine è un sacramento della nuova legge. Ma nella definizione di questi sacramenti si dice che "son causa della grazia". Perciò esso in chi lo riceve causa la grazia.

RISPONDO: Sta scritto: "Le opere di Dio sono perfette". Perciò a chiunque viene data da Dio una facoltà, vengono dati pure gli aiuti per esercitarla in modo conveniente. Ciò è evidente anche nell'ordine naturale: poiché agli animali vengono fornite le membra mediante le quali le loro facoltà psichiche possono emettere i loro atti, salvo difetti dovuti alla materia. Ora, la grazia santificante, come è necessaria per ricevere degnamente i sacramenti, così è richiesta per degnamente amministrarli. Perciò, come vien data la grazia santificante nel battesimo, che rende l'uomo capace di ricevere gli altri sacramenti; così vien data nel sacramento dell'ordine, che lo rende capace di amministrarli ad altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ordine vien dato non per un vantaggio personale, ma per il bene di tutta la Chiesa. Perciò quando si dice che esso "è dato contro l'ignoranza" non va inteso nel senso che con l'ordinazione vien tolta l'ignoranza in chi lo riceve: ma che costui nel riceverlo vien posto in grado di liberarne i fedeli.
2. Sebbene i doni della grazia santificante siano comuni a tutti i membri della Chiesa, tuttavia i loro atti, in base alla cui distinzione tali membri si distinguono tra loro, non si possono ricevere degnamente senza la carità: e questa non può sussistere senza la grazia santificante.
3. Per esercitare degnamente il ministero dell'ordine non basta una bontà qualsiasi, ma si richiede una bontà eminente: in modo che chi riceve l'ordine, come vien posto in un grado superiore di dignità, così superi gli altri nella santità. La grazia quindi prerequisita è quella sufficiente per appartenere degnamente ai fedeli di Cristo: mentre nell'ordinazione si riceve un dono di grazia più abbondante, per essere idonei a compiti più grandi.

ARTICOLO 2

Se tutti gli ordini imprimano il carattere

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 2, qc. 2)

(Gli ordini di cui si tratta sono sette: quattro ordini minori (ostiariato, lettorato, esorcistato e accolitato), e tre maggiori (suddiaconato, diaconato e sacerdozio). I teologi medievali per lo più ritenevano che anche gli ordini minori fossero veri e propri sacramenti. Gli ordini minori e il suddiaconato non sono sacramenti e non imprimono il carattere.

Paolo VI, riformando la disciplina dell'Ordine Sacro, col Motuproprio "Ministeria quaedam" del 15 agosto 1972, ha soppresso il suddiaconato e gli ordini minori (ostiariato, lettorato, esorcistato e accolitato). Al posto degli ordini minori ha istituito i ministeri di lettore e di accolito, cui sono demandate anche le funzioni che prima erano affidate al suddiacono.

I tre ordini sono: episcopato, sacerdozio e diaconato. Sono sacramenti e imprimono il carattere.)

SEMBRA che non tutti gli ordini imprimano il carattere. Infatti:

1. Il carattere dell'ordine consiste in un potere spirituale. Ma certi ordini sono deputati ad atti materiali, come nel caso degli ostiari, p. es., e degli accoliti. Dunque in essi non viene impresso il carattere.
2. Il carattere è sempre indelebile. Quindi in forza del carattere si è posti in uno stato che non si può più abbandonare. Invece chi ha ricevuto certi ordini può tornare lecitamente allo stato laicale. Perciò essi non imprimono il carattere.
3. Il carattere abilita a dare, o a ricevere qualche cosa di sacro. Ma per ricevere i sacramenti basta il carattere battesimale. E per poter dare i sacramenti si richiede l'ordine sacerdotale. Perciò negli altri ordini non viene impresso il carattere.

IN CONTRARIO: 1. Tutti i sacramenti che non imprimono il carattere si possono reiterare. Invece nessun ordine è reiterabile. Dunque tutti gli ordini imprimono il carattere.

2. Il carattere è un segno distintivo. Ma qualsiasi ordine implica una distinzione. Quindi qualsiasi ordine imprime il carattere.

RISPONDO: Sull'argomento abbiamo tre opinioni. Alcuni hanno affermato che il carattere viene impresso solo dall'ordine del sacerdozio. - Ma questo non è vero. Poiché nessuno può esercitare lecitamente l'ufficio di diacono, senza il diaconato. E ciò dimostra che egli ha un potere speciale nel distribuire i sacramenti, che altri non hanno.

Per questo altri hanno affermato che il carattere viene impresso dagli ordini maggiori, ma non dai minori. - Però anche questo non regge. Perché uno con qualsiasi ordine viene costituito superiore al popolo, in vista della distribuzione dei sacramenti.

Perciò, essendo il carattere un segno che distingue dagli altri, è necessario che tutti gli ordini imprimano il carattere. Ne è un indizio il fatto che essi rimangono in perpetuo, e che non vengono mai reiterati. Questa è la terza opinione, ed è la più comune.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un ordine qualsiasi, o ha il compito di fare dei sacramenti, o è ordinato alla loro amministrazione: gli ostiari, p. es., hanno il compito di ammettere all'assistenza dei santi sacramenti; e così gli altri ordini. Perciò in tutti si richiede un potere spirituale.
2. Per quanto uno ritorni allo stato laicale, il carattere gli rimane per sempre. Prova ne sia il fatto che se rientra nel clero non può ricevere di nuovo l'ordine già ricevuto.
3. Alla terza difficoltà si risponde come alla prima.

ARTICOLO 3

Se il carattere dell'ordine presupponga quello battesimale

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che il carattere dell'ordine non presupponga quello battesimale. Infatti:

1. Per il carattere dell'ordine l'uomo diventa amministratore dei sacramenti; per il carattere battesimale diventa capace di riceverli. Ma la potenza attiva non presuppone necessariamente quella passiva: perché può esistere senza di essa, come in Dio, p. es. Dunque il carattere dell'ordine non presuppone necessariamente il carattere battesimale.
2. Può darsi che uno non sia battezzato, pur credendo di esserlo. Ora, se costui accedesse agli ordini, non ne riceverebbe il carattere, se è vero che il carattere dell'ordine presuppone quello battesimale. E così sarebbero invalidi i suoi atti nel consacrare e nell'assolvere, con inganno della Chiesa. Il che è inammissibile.

IN CONTRARIO: Il battesimo è "la porta dei sacramenti". Dunque l'ordine, essendo un sacramento, presuppone il battesimo.

RISPONDO: Nessuno può ricevere una cosa, se non ha la facoltà di riceverla. Ora, l'uomo diventa capace di ricevere gli altri sacramenti mediante il carattere battesimale. Dunque chi non ha questo carattere non può ricevere nessun altro sacramento. Perciò il carattere dell'ordine presuppone quello battesimale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In chi possiede per se stesso la potenza attiva, questa non presuppone la potenza passiva. Ma in chi deve riceverla da un altro la potenza attiva presuppone sempre la potenza passiva che prepara a riceverla.
2. Se un tale uomo fosse ordinato sacerdote, non sarebbe sacerdote, e non sarebbe in grado né di consacrare, né di assolvere in confessione. E quindi a norma dei canoni dovrebbe essere battezzato e ordinato di nuovo. E se fosse stato promosso all'episcopato, quelli ordinati da lui non avrebbero l'ordine sacro. - Tuttavia si può piamente supporre che il sacerdote Supremo, supplirebbe gli effetti ultimi dei sacramenti; e non permetterebbe che rimanesse nascosto un fatto simile, il quale metterebbe in pericolo la Chiesa.

ARTICOLO 4

Se il carattere dell'ordine presupponga necessariamente quello della confermazione

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 2, qc. 4)

SEMBRA che l'ordine presupponga necessariamente il carattere della confermazione. Infatti:

1. Nelle cose ordinate tra loro come l'intermedia presuppone la prima, così l'ultima presuppone quella intermedia. Ora, il carattere della confermazione presuppone, come primo, quello battesimale. Dunque il carattere dell'ordine presuppone, come intermedio, quello della confermazione.
2. Coloro che son posti a confermare gli altri devono essere fermissimi. Ma quelli che ricevono gli ordini devono confermare gli altri. Quindi spetta ad essi soprattutto ricevere il sacramento della confermazione.

IN CONTRARIO: Gli Apostoli ricevettero il potere di ordine prima dell'Ascensione, quando loro fu detto: "Ricevete lo Spirito Santo". Invece furono confermati dopo l'Ascensione con la discesa dello Spirito Santo. Dunque quel potere non presuppone la confermazione.

RISPONDO: Tra i requisiti dell'ordinazione alcuni sono di necessità per il sacramento, altri invece di convenienza. Infatti è di necessità che chi si presenta agli ordini sia capace di riceverli, il che si ottiene mediante il battesimo. Ed ecco perché il carattere battesimale è un presupposto necessario alla validità del sacramento, cosicché senza di esso è impossibile riceverlo. È invece per motivo di convenienza che ci siano tutte le perfezioni che rendono idonei all'esercizio dell'ordine: e una di esse è l'essere cresimati. Perciò è conveniente, ma non necessario, che al carattere dell'ordine preceda quello della confermazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il rapporto di una cosa intermedia con l'ultima non è paragonabile a quello esistente tra la prima e l'intermedia: poiché uno per il carattere battesimale

diventa capace di ricevere la cresima, ma non diventa capace di ricevere il sacramento dell'ordine mediante il sacramento della cresima. Perciò il paragone non regge.

2. L'argomento dimostra che c'è un motivo di convenienza.

ARTICOLO 5

Se il carattere di un ordine presupponga necessariamente quello degli ordini precedenti

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 2, qc. 5)

SEMBRA che il carattere di un ordine presupponga necessariamente quello degli ordini precedenti. Infatti:

1. È più stretto il legame tra un ordine e l'altro, che tra l'ordine e un altro sacramento. Ora, il carattere dell'ordine presuppone il carattere di un altro sacramento, cioè del battesimo. Dunque a maggior ragione presuppone quello degli ordini precedenti.

2. Gli ordini sono come dei gradini. Ora, nessuno può raggiungere il grado superiore senza aver prima raggiunto quello precedente. Perciò nessuno può ricevere il carattere di un ordine, senza aver prima ricevuto quello degli ordini precedenti.

IN CONTRARIO: Se nel conferire un sacramento viene omesso qualche cosa di necessario, il sacramento va reiterato. I canoni invece prescrivono che se uno riceve un ordine più alto, omettendo quelli precedenti, non venga riordinato, ma si suppliscano le cose omesse. Dunque gli ordini precedenti non sono strettamente necessari per quelli successivi.

RISPONDO: Per ricevere gli ordini più alti non è necessario che uno prima abbia ricevuto quelli minori: poiché si tratta di poteri distinti; e di suo l'uno non richiede l'altro nel medesimo soggetto. Ecco perché nella Chiesa primitiva venivano ordinati sacerdoti alcuni che non avevano ricevuto in precedenza gli ordini inferiori; e tuttavia avevano tutti i poteri di questi ultimi; poiché il potere inferiore è virtualmente implicito in quello superiore, come il senso è nell'intelletto e il ducato nel regno. In seguito però fu stabilito per legge ecclesiastica che non si acceda agli ordini maggiori, senza prima umiliarsi negli uffici minori. Ecco perché nei canoni viene prescritto che chi è stato ordinato saltando dei gradi, non venga ordinato di nuovo, ma si suppliscano le cerimonie omesse degli ordini precedenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella specie gli ordini sono più connessi tra loro che con il battesimo: ma nel rapporto tra potenza e atto un ordine è più connesso col battesimo che con gli altri ordini. Poiché è col battesimo che si acquista la potenza passiva per ricevere gli ordini: mentre non sono gli ordini inferiori a dare la potenza passiva per ricevere quelli superiori.

2. Gli ordini sono gradi, ma non come quelli richiesti in un'unica funzione o in un unico moto, per cui è indispensabile il passaggio dal primo all'ultimo: bensì come quelli che si riscontrano in cose diverse. L'angelo e l'uomo, p. es., sono così in gradi diversi: ma per questo non è necessario che un angelo prima sia stato uomo. Così pure c'è diversità di grado tra il capo e le altre membra del corpo: ma non occorre che il capo prima fosse piede. Lo stesso si dica nel caso nostro.

Supplementum Quaestio 036

Questione 36

Questione 36

Le qualità richieste per ricevere questo sacramento

Eccoci quindi a considerare le qualità richieste per ricevere questo sacramento.

In proposito si pongono cinque quesiti: 1. Se nei candidati si richieda santità di vita; 2. Se si richieda la conoscenza di tutta la Sacra Scrittura; 3. Se basti una vita meritoria per raggiungere un ordine nella gerarchia; 4. Se si peccchi nel promuovere agli ordini persone indegne; 5. Se chi è in peccato mortale possa esercitare lecitamente l'ordine ricevuto.

ARTICOLO 1

Se in chi riceve gli ordini si richieda santità di vita

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 3, qc. 1)

SEMBRA che in chi riceve gli ordini non si richieda santità di vita. Infatti:

1. Gli ordini predispongono all'amministrazione dei sacramenti. Ma questi possono essere amministrati dai buoni e dai cattivi. Dunque non si richiede la santità della vita.
2. Il ministero che si presta a Dio nei sacramenti non è superiore a quello prestato corporalmente al Verbo incarnato. Ora, questo ministero non fu negato a una donna peccatrice e infame, come appare dal Vangelo. Perciò non si deve negare a persone del genere l'amministrazione dei sacramenti.
3. Qualsiasi grazia offre un rimedio contro il peccato. Ma ai peccatori non va negato nessun rimedio che possa guarirli. Poiché, dunque, nel sacramento dell'ordine viene conferita la grazia, è chiaro che questo sacramento va dato anche ai peccatori.

IN CONTRARIO: 1. Nella Scrittura si legge: "Nessuno della stirpe di Aronne affetto da macchia, si presenti a offrire il pane al Signore", o presti il ministero sacro. Ora, la Glossa spiega che per macchia va inteso qualsiasi vizio. Dunque chi è irretito in qualche vizio non va assunto al ministero dell'ordine.

2. S. Girolamo scrive: "Non soltanto i vescovi, i sacerdoti e i diaconi devono sforzarsi di essere superiori a tutto il popolo cui presiedono nel modo di parlare e di vivere, ma anche quelli che sono negli ordini inferiori, e quanti amministrano la parola del Signore: poiché è molto pericoloso per la Chiesa di Dio, che i laici siano migliori dei chierici". Perciò per tutti gli ordini si richiede santità di vita.

RISPONDO: Dionigi insegna: "Come sotto l'influsso dei raggi solari le essenze più sottili e diafane s'illuminano per prime della luce che s'irradia su di esse, e allora soltanto, divenute anch'esse simili al sole, trasmettono a quelle inferiori la luce di cui traboccano, così si deve sempre evitare l'audacia di voler esser guide ad altri nelle vie di Dio, senza aver raggiunto una deificazione in tutta la propria condotta". Quindi, siccome con qualsiasi ordine uno viene costituito guida degli altri nelle cose di Dio, pecca mortalmente di presunzione chi riceve gli ordini con la coscienza del peccato mortale. Perciò la santità di vita per ricevere gli ordini è di necessità di precetto. Non lo è invece di necessità di mezzo per la validità del sacramento. Quindi se viene ordinato un peccatore, egli di fatto riceve l'ordine, pur facendo peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come son veri sacramenti quelli che il peccatore amministra, così è vero sacramento dell'ordine quello che egli riceve: ma come indegnamente amministra così indegnamente riceve il sacramento.
2. Il ministero suddetto consisteva in servizi corporali, che possono prestare lecitamente anche i peccatori. Diverso è invece il caso del ministero spirituale, cui sono deputati gli ordinandi: poiché con questo essi diventano intermediari tra Dio e il popolo; e quindi devono risplendere presso Dio per la purezza di coscienza, e presso gli uomini per il loro buon nome.

3. Ci sono delle medicine che esigono un temperamento vigoroso, altrimenti potrebbero costituire un pericolo di morte; e ce ne sono altre che possono somministrarsi anche ai più deboli. Così anche in campo spirituale ci sono dei sacramenti che sono ordinati a rimedio del peccato, come il battesimo e la penitenza: e questi si possono somministrare anche ai peccatori. Quelli invece che conferiscono la perfezione della grazia richiedono un uomo già fortificato dalla grazia.

ARTICOLO 2

Se negli ordinandi si richieda la conoscenza di tutta la Sacra Scrittura

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 3, qc. 2)

SEMBRA che si richieda la conoscenza di tutta la Sacra Scrittura. Infatti:

1. È tenuto a conoscere la legge chi ha il dovere di parlarne. Ora, "dalla bocca del sacerdote si richiede la legge", come dice il profeta. Dunque egli deve avere la conoscenza di tutta la legge.

2. S. Pietro esorta: "Siate sempre pronti a difendervi di fronte a chiunque chiede conto delle cose riguardanti la fede e la speranza che è in voi". Ma render conto delle cose riguardanti la fede e la speranza è proprio di coloro che hanno una conoscenza perfetta delle Scritture. Perciò gli ordinandi, cui sono dirette quelle parole, devono avere tale conoscenza.

3. Non si può legger bene ciò che non si comprende; poiché, come dice Catone, "leggere senza capire è leggere senza motivo". Ora, è detto che il lettore, il cui ordine è quasi il più basso, ha il compito di leggere il vecchio Testamento. Egli quindi deve essere in grado di capirlo tutto. E a maggior ragione devono capirlo i candidati agli ordini superiori.

IN CONTRARIO: 1. Molti vengono promossi al sacerdozio, anche tra i religiosi, che ignorano quasi del tutto queste cose. Dunque una tale conoscenza non è richiesta.

2. Nelle Vitae Patrum si legge che certi monaci semplici, i quali erano però di santissima vita, furono promossi al sacerdozio. Quindi per gli ordinandi non si richiede la scienza suddetta.

RISPONDO: Ogni atto umano che voglia essere ordinato deve essere sotto la direttiva della ragione. Quindi per compiere le funzioni di un dato ordine si richiede che uno abbia tanta scienza quanta esse ne richiedono. Perciò anche la scienza in chi deve essere ordinato si richiede in tale misura: e non è necessario che egli sia istruito perfettamente in tutta la Scrittura, ma di più o di meno secondo l'estensione dei compiti cui viene deputato; cosicché quelli che son destinati alla cura d'anime conoscano la dottrina relativa alla fede e ai costumi, gli altri quanto riguarda le funzioni del proprio ordine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il sacerdote ha due funzioni: la prima relativa al corpo reale di Cristo; la seconda relativa al suo corpo mistico. La seconda però dipende dalla prima, ma non viceversa. Perciò ci sono dei candidati al sacerdozio che sono incaricati solo della prima: come i religiosi cui non è affidata la cura delle anime. E dalla loro bocca non è richiesta la legge, ma si vuole solo l'amministrazione dei sacramenti. Quindi per essi basta quella scienza che è necessaria per compiere rettamente tale ministero.

Altri invece sono deputati ad agire sul corpo mistico di Cristo. E dalla loro bocca il popolo richiede la legge. Quindi in essi deve essere la conoscenza della legge: non da sapere tutte le questioni difficili ad essa relative, poiché per queste deve ricorrere ai superiori; ma da conoscere le cose che il popolo deve credere ed osservare. Invece i sacerdoti più alti in dignità, cioè i vescovi, son tenuti a conoscere anche i problemi difficili della legge: e tanto maggiormente quanto occupano un grado più alto.

2. Render ragione della fede e della speranza non significa dimostrare il loro oggetto, che è una realtà invisibile; ma mostrare con argomenti generici la loro ragionevolezza. E ciò non richiede una scienza molto grande.

3. Il lettore non ha il compito di spiegare al popolo il significato della Sacra Scrittura, che è proprio degli ordini superiori; ma solo quello di leggere il testo. Perciò da lui non si esige che la conosca in modo da capirla; ma solo che sia capace di recitarla bene. E poiché tale conoscenza è facilmente accessibile a molti, si può presumere che un ordinando l'acquisterà, anche se attualmente non la possiede: specialmente se ha cominciato a esercitarsi.

ARTICOLO 3

Se basti una vita meritoria per raggiungere un ordine nella gerarchia

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 3, qc. 3)

SEMBRA che basti una vita meritoria per raggiungere un ordine nella gerarchia. Infatti:

1. Scrive il Crisostomo: "Non ogni sacerdote è santo, ma ogni santo è sacerdote". Ora, con la vita meritoria si diventa santi. Dunque anche sacerdoti. E a maggior ragione, lo diventa chi ha già altri ordini.
2. Nell'ordine di natura una cosa vien posta in un grado superiore per il fatto stesso che si avvicina a Dio e partecipa maggiormente, come insegna Dionigi, della sua bontà. Ma con la santità e con la scienza uno si avvicina di più a Dio e partecipa maggiormente della sua bontà. Dunque basta codesto fatto a collocarlo in un grado dell'ordine.

IN CONTRARIO: La santità che si possiede si può anche perdere. L'ordine invece non si può perdere mai. Perciò l'ordine non consiste nella santità.

RISPONDO: La causa deve essere proporzionata al proprio effetto. Perciò come in Cristo, da cui deriva la grazia a tutti gli uomini, si richiede la pienezza della grazia; così nei ministri della Chiesa, che hanno il compito di distribuire non la grazia, ma i sacramenti di essa, si produce un grado gerarchico non per il solo fatto che essi hanno la grazia, ma perché ricevono un particolare sacramento della grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Crisostomo dà al termine sacerdote il significato etimologico di sacra dans (distributore di cose sante): in tal senso tutti i giusti, in quanto aiutano altri con i propri meriti, possono dirsi sacerdoti. Ma egli non dà alla parola il suo significato proprio. Poiché il termine sacerdote sta a indicare "colui che dà le cose sante nell'amministrazione dei sacramenti".
2. In natura un essere è superiore agli altri in forza della propria forma mediante la quale agisce su di loro: e quindi per il fatto che ha una forma più nobile è costituito in un grado superiore. I ministri della Chiesa invece non emergono sugli altri in forza della propria santità, perché questo appartiene a Dio soltanto; ma come ministri e quasi come strumenti dell'influsso vitale che dal capo fluisce sulle membra. Perciò l'analogia suddetta non costituisce la dignità dell'ordine; sebbene valga a raccomandare la convenienza di quelle doti.

ARTICOLO 4

Se chi promuove persone indegne faccia peccato

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 3, qc. 4)

SEMBRA che chi promuove persone indegne non faccia peccato. Infatti:

1. Il vescovo ha bisogno di collaboratori di ordine inferiore. Ma se egli richiedesse l'idoneità descritta dai Santi Padri, non potrebbe trovarne in numero sufficiente. Dunque se promuove delle persone indegne, può essere scusato.
2. La Chiesa ha bisogno di ministri non solo per le cose spirituali, ma anche per l'amministrazione dei beni temporali. Ora, capita che persone prive di scienza e di santità siano invece utili nel governo dei beni temporali: o per gli appoggi secolari, o per le capacità naturali. Perciò la loro promozione non sembra peccaminosa.
3. Si è tenuti a evitare il peccato nei limiti del possibile. Quindi, se il vescovo peccasse nel promuovere gli indegni, dovrebbe usare una diligenza estrema per sapere se i candidati agli ordini sono persone degne, facendo indagini diligenti sui loro costumi e sul loro sapere. Ora, questo non si osserva in nessun luogo.

IN CONTRARIO: 1. Promuovere cattivi soggetti ai ministeri sacri è peggio che non correggere quelli già promossi. Ma Eli peccò mortalmente non correggendo i figli della loro cattiveria; cosicché "cadendo all'indietro rimase morto", come narra la Scrittura. Perciò non è senza peccato chi promuove gli indegni.

2. Nella Chiesa gli interessi spirituali vanno preferiti a quelli temporali. Ora, peccerebbe mortalmente chi a ragion veduta mettesse in pericolo i beni temporali della Chiesa. A maggior ragione, dunque, peccerebbe chi mettesse in pericolo i beni spirituali. Ma chiunque promuove gli indegni espone al pericolo le cose spirituali: poiché, come dice S. Gregorio, "il disprezzo che uno merita per la condotta ricade sulla sua predicazione" e quindi su tutti i beni spirituali che amministra. Dunque pecca mortalmente chi promuove gli indegni.

RISPONDO: Il Signore descrive "il servo fedele come costituito a capo della famiglia, per dare a ciascuno la sua misura di frumento". Perciò è reo

d'infedeltà chi dà a qualcuno le cose divine oltre la sua misura. È appunto ciò che compie chi promuove gli indegni. Quindi egli commette un peccato mortale, come infedele al Signore supremo: specialmente perché questo pregiudica il bene della Chiesa e l'onore di Dio, che vengono invece promossi da buoni ministri. Sarebbe infatti infedele a un padrone terreno, chi chiamasse al suo servizio persone incapaci.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio non abbandona mai la sua Chiesa al punto da non poter trovare ministri sufficienti per le necessità del popolo, se si promuovono persone degne allontanando gli indegni. E se non è possibile trovarne tanti quanto quelli attuali, "sarebbe meglio aver pochi ministri buoni che molti cattivi", come dice S. Clemente.
2. I beni temporali vanno cercati solo per quelli spirituali. Perciò bisogna preferire qualsiasi danno temporale, e disprezzare qualsiasi vantaggio del genere, per promuovere il bene spirituale.
3. Il meno che si richieda è che al vescovo ordinante non risulti nulla nel candidato che sia contrario alla santità. Inoltre si richiede che secondo l'importanza dell'ordine o dell'ufficio da conferire, si usi una diligenza maggiore per avere la certezza sull'idoneità dei candidati, almeno dalla testimonianza di altri. È quanto raccomanda l'Apostolo a Timoteo: "Non imporre le mani a nessuno con troppa fretta".

ARTICOLO 5

Se chi è in peccato mortale possa esercitare lecitamente l'ordine ricevuto

(4 Sent., d. 24, q. 1, a. 3, qc. 5)

SEMBRA che chi è in peccato mortale possa esercitare lecitamente l'ordine ricevuto. Infatti:

1. Se non l'esercita quando vi è tenuto per ufficio, commette peccato. Ma se peccasse poi esercitandolo, non potrebbe evitare il peccato. Il che è inammissibile.
2. C'è poi la dispensa che è "un'eccezione alla legge". Perciò, anche se per legge fosse illecito l'esercizio dell'ordine ricevuto, tuttavia verrebbe reso lecito dalla dispensa.
3. Chi partecipa al peccato altrui, pecca lui stesso mortalmente. Quindi se un ordinato pecca mortalmente esercitando il proprio ordine in peccato, allora pecca anche chi da lui riceve o richiede le cose sacre. Il che sembra inaudito.
4. Se costui pecca esercitando il proprio ordine, fa peccato mortale con qualsiasi atto ad esso relativo. E allora, siccome all'esercizio dell'ordine concorrono molti atti, dovrebbe commettere altrettanti peccati mortali. Il che sembra estremamente duro.

IN CONTRARIO: 1. Dionigi ha scritto: "Costui", ossia chi non è illuminato (dalla grazia), "sembra molto presuntuoso, mettendo mano alle funzioni sacerdotali; e non sente timore e vergogna nel trattare le cose divine senza dignità, pensando che Dio ignori i segreti della sua coscienza; e pensa di poter ingannare colui che egli falsamente chiama Padre; e osa servirsi delle parole di Cristo per pronunziare sui segni divini, non oso dire delle preghiere, ma immonde bestemmie". Perciò il sacerdote che indegnamente esercita il proprio ordine è come un bestemmiatore, o un ipocrita. Quindi pecca mortalmente. E per lo stesso motivo peccano in caso analogo tutti gli altri ordinati.

2. La santità è richiesta negli ordinandi perché indispensabile per esercitare le loro funzioni. Ora, chi si presenta agli ordini in peccato mortale pecca mortalmente. A maggior ragione, quindi, pecca chiunque eserciti in peccato il proprio ordine.

RISPONDO: La legge comanda di "compiere santamente le cose sante". Perciò chi esegue le funzioni del proprio ordine in modo indegno, compie le cose sante in maniera non santa, e quindi agisce contro la legge, peccando così mortalmente. Chi infatti esercita un ufficio sacro in peccato mortale, non c'è dubbio che lo esercita indegnamente. Perciò è evidente che fa peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Costui non può dirsi perplesso, così da essere costretto a peccare: perché può abbandonare il peccato, oppure rinunciare all'ufficio che l'obbliga a esercitare il proprio ordine.
2. La legge naturale non ammette dispense. Ora, è legge naturale che uno tratti santamente le cose sante. Quindi in questo nessuno può dispensare.

3. Fino a che la Chiesa tollera un suo ministro in peccato mortale, i sudditi sono in dovere di ricevere da lui i sacramenti, essendovi obbligati. Tuttavia fuori del caso di necessità non è prudente indurre costui a esercitare il proprio ordine, quando si è persuasi che egli è in peccato mortale. Tuttavia uno potrebbe anche perdere tale persuasione, considerando che la grazia divina può convertire un uomo in modo istantaneo.

4. Uno pecca mortalmente tutte le volte che in peccato mortale agisce come ministro della Chiesa; poiché, come dice Dionigi, "agli immondi non è permesso toccare neppure i simboli", cioè i segni sacramentali. Perciò quando costoro toccano le cose sacre nell'esercizio delle loro funzioni, fanno peccato mortale.

È invece diverso il caso, se toccano le cose sacre per necessità, o quando sarebbe lecito anche ai laici: per battezzare, p. es., in caso di necessità, oppure per raccogliere il corpo di Cristo caduto per terra.

Supplementum Quaestio 037

Questione 37

Questione 37

La distinzione degli ordini

Veniamo ora a esaminare la distinzione dei vari ordini e delle loro funzioni, nonché l'impressione del loro carattere.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se si debbano distinguere vari ordini; 2. Quanti siano; 3. Se debbano essere distinti in sacri e non sacri; 4. Se siano ben assegnate le funzioni di ciascuno; 5. Come venga impresso il carattere dei vari ordini.

ARTICOLO 1

Se si debbano distinguere vari ordini

(4 Sent., d. 24, q. 2, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che non si debbano distinguere vari ordini. Infatti:

1. Più una virtù è perfetta meno è frazionata. Ora, questo è un sacramento superiore agli altri; poiché costituisce chi lo riceve in un grado di superiorità. Perciò, siccome gli altri sacramenti non hanno distinzioni che assumano il nome del tutto, non devono esserci più ordini neppure in questo sacramento.

2. Se l'ordine si divide, si ha la divisione, o in parti integranti, o in parti soggettive. Ma va esclusa quella in parti integranti; perché di esse non si può predicare il tutto. Perciò rimane la divisione in parti soggettive. Ma queste possono avere come predicato comune solo il genere prossimo, o il genere remoto: l'uomo e l'asino p. es., sono più animali, e più corpi viventi. Dunque sacerdozio e diaconato sono più ordini così come sono sacramenti distinti: poiché sacramento è come il genere rispetto agli ordini.

3. Il regime monarchico a detta del Filosofo, è superiore nel governo di una collettività all'aristocrazia, nella quale i vari compiti sono affidati a persone distinte. Ora, il governo della Chiesa deve essere il più nobile. Dunque nella Chiesa non dovrebbe esserci distinzione di ordini per le diverse funzioni, ma tutto il potere dovrebbe concentrarsi in uno solo. E quindi unico dovrebbe essere l'ordine (sacro).

IN CONTRARIO: 1. La Chiesa è il corpo mistico di Cristo, che secondo l'Apostolo somiglia al corpo fisico. Ma nel corpo fisico le membra hanno uffici diversi. Dunque anche nella Chiesa devono esserci diversi ordini.

2. Il ministero sacro del nuovo Testamento è superiore a quello dell'antico. Ora, nel vecchio Testamento venivano santificati non solo i sacerdoti, ma anche i leviti, loro ministri. Perciò nel nuovo Testamento devono essere consacrati col sacramento dell'ordine non solo i sacerdoti, ma anche i loro ministri. Quindi devono esserci vari ordini.

RISPONDO: La pluralità degli ordini è stata introdotta nella Chiesa per tre motivi. Primo, per far risplendere la sapienza di Dio, che si manifesta soprattutto nella distinzione ordinata delle cose, sia nell'ordine materiale, che in quello spirituale. Simbolicamente ciò fu prefigurato dal fatto, che "la regina di Saba, vedendo l'ordine dei ministri di Salomone, rimase stupita", rapita d'ammirazione per la di lui sapienza.

Secondo, per sostenere la debolezza umana: non potendo uno solo compiere tutti gli uffici relativi al sacro ministero, senza grave incomodo. Di qui i vari ordini per le diverse mansioni. Ecco perché il Signore diede come aiuto a Mosè "settanta anziani del popolo".

Terzo, per offrire con più larghezza agli uomini la via di perfezione, distribuendo i vari uffici a persone diverse, in modo che tutti fossero cooperatori di Dio: dei quali non esiste una dignità "più divina", come si esprime Dionigi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli altri sacramenti sono dati in vista di certi effetti da ricevere: questo invece vien dato principalmente per compiere delle funzioni. Perciò secondo la diversità di queste funzioni il sacramento dell'ordine deve avere delle distinzioni: come le potenze, cioè, si distinguono per i loro atti.

2. La divisione dell'ordine non è quella del tutto integrale nelle sue parti, e neppure quella di un tutto universale, ma quella del tutto potenziale. E la natura di questo tutto è tale che esso si riscontra completo in una sola parte, mentre nelle altre si ha una qualche partecipazione di esso. Così in questo caso. Infatti la pienezza totale di questo sacramento è in un solo ordine, cioè nel sacerdozio; mentre negli altri c'è una partecipazione dell'ordine. Ciò è indicato nelle parole che il Signore disse a Mosè: "Prenderò dello spirito che è su di te e lo metterò su di loro, affinché portino con te il peso del popolo". Ed è per questo che tutti gli ordini costituiscono un unico sacramento.

(Con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'ordine (Conc. Vaticano II, Lumen Gentium, 21)).

3. Sebbene in un regno il potere risieda interamente nel re, non si esclude l'autorità dei ministri, che è partecipazione del potere regale. Lo stesso avviene per l'ordine. Invece nel regime aristocratico in nessuno risiede la pienezza del potere, ma essa è solo nella collettività.

ARTICOLO 2

Se gli ordini siano sette

(4 Sent., d. 24, q. 2, a. 1, qc. 2)

(Gli ordini sono tre: episcopato, sacerdozio e diaconato. Quando scriveva S. Tommaso l'episcopato non era considerato un sacramento e vi erano suddiaconato, ostiariato, lettorato, esorcistato e accolitato, ora sostituiti dai ministeri di lettore e di accolito. Gli ordini erano quindi sette.)

SEMBRA che gli ordini non siano sette. Infatti:

1. Gli ordini ecclesiastici hanno come scopo funzioni gerarchiche. Ora le funzioni gerarchiche, secondo le quali Dionigi li distingue, sono tre soltanto, cioè "purificare, illuminare e perfezionare". Essi dunque non sono sette.

2. Tutti i sacramenti hanno efficacia e valore dall'istituzione di Cristo, o almeno dei suoi apostoli. Ma nell'insegnamento di Cristo e degli apostoli non sono ricordati che i sacerdoti e i diaconi. Dunque non esistono altri ordini.

3. Il sacramento dell'ordine costituisce chi lo riceve amministratore degli altri sacramenti. Ma gli altri sacramenti sono sei. Quindi sei devono essere gli ordini.

IN CONTRARIO: Sembra che debbano essere di più: 1. Più una virtù è superiore, meno è frazionata. Ora, il potere gerarchico degli angeli è superiore a quello nostro, come insegna Dionigi. Perciò essendoci nella gerarchia angelica nove ordini, altrettanti o di più ancora devono essercene nella Chiesa.

2. Le profezie dei salmi sono superiori a tutte le altre. Ora, per leggere nella Chiesa le altre profezie esiste un ordine, quello dei lettori. Dunque dovrebbe esistere anche un altro ordine per recitare i salmi: tanto più che nel Decreto (di Graziano) tra gli ordini viene ricordato il salmista al secondo posto dopo l'ostiario.

RISPONDO: Alcuni spiegano il numero degli ordini facendoli corrispondere alle grazie gratis date di cui parla S. Paolo. Cioché "il linguaggio della sapienza" sarebbe dovuto al vescovo, essendo egli deputato a ordinare gli altri, che è compito della sapienza; "il linguaggio della scienza" al sacerdote, che è tenuto ad avere la chiave della scienza; "la fede" al diacono, il quale predica il Vangelo; "le opere della virtù" al suddiacono, il quale si slancia verso le opere della perfezione col voto di castità; "l'interpretazione delle lingue" all'accolito, indicata dal candelabro che egli porta; "la grazia delle guarigioni" all'esorcista; "il dono delle lingue" al salmista; "la profezia" al lettore; "il discernimento degli spiriti" all'ostiario, che deve ammettere gli uni e respingere gli altri.

Ma tale spiegazione è inconsistente. Poiché i carismi suddetti a differenza degli ordini che si accumulano sulla medesima persona, non vengono dati a uno stesso individuo: "C'è infatti divisione di carismi". - Inoltre si enumerano tra gli ordini cose che non lo sono, cioè l'episcopato e il salmista.

Perciò altri cercano di spiegare la cosa per analogia con la gerarchia celeste, nella quale gli ordini si distinguono per l'opera di purificazione, d'illuminazione e di perfezionamento. L'ostiario infatti, essi dicono, "purifica" all'esterno, separando materialmente i buoni dai cattivi; l'accolito purifica interiormente, poiché con il lume che porta indica l'ufficio di allontanare le tenebre; l'esorcista poi svolge entrambe le funzioni, poiché il demonio che egli scaccia turba all'interno e all'esterno. L'"illuminazione" invece, che è dovuta all'insegnamento, va attribuita ai lettori per la dottrina dei profeti; ai suddiaconi per quella degli apostoli; e ai diaconi per quella evangelica. Il "perfezionamento" poi, se è comune, come quello della penitenza o del battesimo, ecc., spetta al sacerdote; se invece è straordinario, spetta al vescovo, come la consacrazione dei sacerdoti e delle vergini; e se eccellentissimo, spetta al Sommo Pontefice, in cui risiede la pienezza dell'autorità.

Ma anche questo non vale nulla. Sia perché gli ordini della gerarchia celeste non sono distinti tra loro per tali funzioni gerarchiche: trovandosi esse in qualsiasi ordine. - Sia perché, a detta di Dionigi stesso, perfezionare spetta ai vescovi, illuminare ai sacerdoti, purificare a tutti i ministri.

Altri quindi stabiliscono un legame tra gli ordini e i sette doni (dello Spirito Santo): facendo corrispondere al sacerdozio il dono della sapienza, la quale ci "sazia col pane di vita e d'intelletto", come il sacerdote ci ristora col pane celeste; all'ostiario invece il timore, poiché egli ci allontana dalle malvagità; agli ordini intermedi poi fanno corrispondere i doni intermedi.

Anche questo però non vale. Perché in ciascun ordine i doni vengono elargiti tutti e sette.

Cercando quindi un'altra spiegazione, diremo che il sacramento dell'ordine è ordinato al sacramento dell'Eucarestia, il quale a detta di Dionigi è "il sacramento dei sacramenti". Infatti come il tempio, l'altare, i vasi sacri e le vesti ordinati all'Eucarestia hanno bisogno di consacrazione, così ne hanno bisogno i ministri: e tale consacrazione costituisce il sacramento dell'ordine. Perciò anche la divisione dell'ordine va desunta in rapporto all'Eucarestia.

Infatti il potere di ordine ha per oggetto, o la consacrazione dell'Eucarestia medesima, oppure qualche funzione ad essa ordinata. Nel primo caso si ha l'ordine dei sacerdoti. Ecco perché quando questi vengono ordinati ricevono il calice col vino e la patena col pane; ricevendo il potere di consacrare il corpo e il sangue di Cristo.

A sua volta la cooperazione dei ministri è in ordine, o al sacramento stesso, o a quelli che devono riceverlo. Nel primo caso si presenta sotto tre forme. Primo, sotto forma di cooperazione nel sacramento stesso, rispetto però alla distribuzione, non alla consacrazione che è riservata al sacerdote. Ed è il compito del diacono. Ecco perché nel testo (delle Sentenze) si legge, che "ai diaconi spetta ministrare ai sacerdoti in tutto ciò che riguarda i sacramenti di Cristo". Cioché essi possono distribuirne anche il sangue. - Secondo, c'è un ministero ordinato a preparare la materia del sacramento nei vasi sacri destinati a contenerlo. Ed esso spetta ai suddiaconi. Ecco perché nel testo si dice che essi portano i vasi del corpo e del sangue del Signore, e portano le oblate sull'altare. Essi perciò nell'ordinazione ricevono dal vescovo il calice, però vuoto. - Terzo, c'è un ministero ordinato a presentare la materia del sacramento. E questo spetta all'accollito. Questi infatti, come dice il testo (delle Sentenze) prepara le ampolle col vino e l'acqua. E per questo riceve all'ordinazione le ampolle vuote.

Le funzioni poi ordinate a preparare alla recezione del sacramento non possono esercitarsi che sugli immondi: perché i mondi sono già preparati a riceverlo. Ora, a detta di Dionigi, ci sono tre generi d'immondi. Alcuni sono addirittura infedeli, che non vogliono credere. E questi devono essere allontanati dall'assistere ai divini misteri e dall'assemblea dei fedeli. E tale è il compito degli ostiari. - Altri sono desiderosi di credere, ma son privi d'istruzione, cioè i catecumeni. E a istruirli è deputato l'ordine dei lettori. Ecco perché viene loro affidata la lettura del vecchio Testamento, in cui sono i primi rudimenti della fede. - Altri poi sono credenti e istruiti, ma impediti dall'ossessione diabolica, cioè gli energumeni. E su di essi si esercita l'ordine degli esorcisti.

Ciò spiega il numero e la gerarchia degli ordini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dionigi parla degli ordini non in quanto son sacramenti, ma in quanto sono ordinati alle funzioni gerarchiche. Ecco perché distingue in base ad esse tre ordini soltanto. E tra questi il primo, cioè l'episcopato, le compie tutte e tre; il secondo, cioè il sacerdozio, due; e il terzo una sola, cioè la purificazione; che spetta appunto al diacono, denominato ministro, comprendendo in esso tutti gli ordini inferiori. - Ma gli ordini son sacramenti in rapporto al più nobile dei sacramenti. Perciò da questo va desunto il loro numero.

2. Nella Chiesa primitiva tutti i ministeri inferiori erano affidati ai diaconi, per la scarsità dei ministri; il che è evidente da quelle parole di Dionigi: "Tra i ministri alcuni custodiscono le porte chiuse del tempio, altri compiono qualche funzione del proprio ordine, e altri presentano ai sacerdoti sull'altare il pane sacro e il calice di benedizione". Però quei poteri erano tutti impliciti nell'unico potere del diacono. Ma in seguito, essendosi esteso il culto divino, la Chiesa ha distribuito espressamente in vari ordini quello che era implicito in uno solo. In tal senso il Maestro può dire nelle Sentenze, "che la Chiesa ha istituito" gli altri ordini.

3. Gli ordini sono ordinati principalmente all'Eucarestia, e solo di conseguenza agli altri sacramenti: poiché anche gli altri derivano da ciò che è contenuto in questo sacramento. Perciò non è necessario ricavare la divisione degli ordini dagli altri sacramenti.

4. Gli angeli differiscono tra loro nella specie: e per questo in essi può essere diverso il modo di ricevere le cose divine. E quindi in essi si distinguono anche diverse gerarchie. Invece negli ordini c'è una sola gerarchia, essendo unico il modo di ricevere le cose divine, dipendente dalla specie umana, cioè mediante l'immagine di cose sensibili. Ecco perché negli angeli non può esserci distinzione di ordini in base a dei sacramenti, come avviene presso di noi, ma solo in base alle funzioni gerarchiche esercitate da ciascun ordine su quelli inferiori. E sotto quest'aspetto i nostri ordini corrispondono ai loro: poiché nella nostra gerarchia ci sono tre tipi di ordini distinti secondo le funzioni gerarchiche, come in ciascuna delle gerarchie angeliche.

5. Il salmista non è un ordine, ma un ufficio annesso a un ordine: siccome infatti i salmi si cantano, il cantore viene chiamato salmista. Ma cantore non è un nome di un ordine specifico. Sia perché cantare appartiene a tutto il coro. - Sia perché non ha un rapporto speciale col sacramento dell'Eucarestia. - Sia perché salmeggiare è un ufficio che talora è computato tra gli ordini in senso lato.

Se gli ordini si debbano distinguere in sacri e non sacri

(4 Sent., d. 24, q. 2, a. 1, qc. 3)

SEMBRA che gli ordini non si debbano distinguere in sacri e non sacri. Infatti:

1. Tutti gli ordini sono dei sacramenti. Ma tutti i sacramenti sono sacri. Dunque sono sacri tutti gli ordini.
2. Gli ordini ecclesiastici non dispongono che a ministeri divini. Ma questi son tutti sacri. Quindi tutti gli ordini sono sacri.

IN CONTRARIO: Gli ordini sacri (o maggiori) impediscono di contrarre matrimonio, e lo dirimono se contratto. Invece i quattro ordini inferiori non hanno tali effetti. Perciò essi non sono ordini sacri.

RISPONDO: L'ordine può essere denominato sacro in due modi. Primo, per se stesso. E in tal senso ogni ordine è sacro, essendo esso un sacramento. - Secondo, in rapporto alla materia su cui si esercita. E allora si dice sacro quell'ordine che ha una funzione relativa a cose consacrate. In tal senso sono tre soltanto gli ordini sacri: il sacerdozio e il diaconato che esercitano le loro funzioni sul corpo e sul sangue consacrati di Cristo, e il suddiaconato, che ha da trattare i vasi consacrati. Ecco perché è loro annesso l'obbligo della castità, affinché siano mondi coloro che trattano le cose sante.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4

Se sia giusta l'attribuzione dei compiti ai vari ordini fatta dalle Sentenze

(4 Sent., d. 24, q. 2, a. 2)

SEMBRA che non sia giusta l'attribuzione dei compiti ai vari ordini fatta dalle Sentenze. Infatti:

1. L'assoluzione prepara l'anima a ricevere il corpo di Cristo. Ma la preparazione dei fedeli a ricevere i sacramenti spetta agli ordini inferiori. Dunque non è giusto mettere l'assoluzione dei peccati tra i compiti del sacerdote.
2. L'uomo viene reso a immagine di Dio immediatamente dal battesimo, ossia dal riceverne il carattere che la imprime. Ora, pregare e offrire oblazioni sono atti ordinati immediatamente a Dio. Perciò questi atti può farli qualsiasi battezzato, e non vanno riservati solo al sacerdote.
3. Ordini diversi devono avere funzioni diverse. Ma portare le oblate all'altare e leggere l'epistola spetta al suddiacono. Inoltre i suddiaconi portano la croce dinanzi al Papa. Dunque tali funzioni non vanno attribuite ai diaconi.
4. Identica è la verità contenuta nel nuovo e nel vecchio Testamento. Ora, leggere il vecchio Testamento è ufficio dei lettori. Quindi per lo stesso motivo toccherebbe a loro leggere anche il nuovo; non già ai diaconi.
5. Gli apostoli non hanno predicato altro che il Vangelo di Cristo. Ma ai suddiaconi è dato l'incarico di leggere gli insegnamenti degli apostoli. Dunque andava loro affidata anche la lettura del Vangelo.
6. A detta di Dionigi, ciò che compete a un ordine superiore non può attribuirsi a quello inferiore. Ora, porgere le ampolline spetta al suddiacono. Quindi non deve attribuirsi agli accoliti.
7. Gli atti spirituali devono prevalere su quelli materiali. Ora, l'accolito non ha che una funzione materiale. Perciò l'esorcista, che è a lui inferiore, non può avere la funzione spirituale di scacciare i demoni.
8. Le cose più affini vanno poste l'una accanto l'altra. Ora, la lettura del vecchio Testamento è sommamente affine alla lettura del nuovo Testamento, che spetta ai ministri superiori. Dunque leggere il vecchio Testamento, non può essere funzione del lettore, ma piuttosto dell'accolito: specialmente se pensiamo che i lumi materiali portati dagli accoliti stanno a indicare la luce spirituale della dottrina.
9. Per qualsiasi ministero degli ordini spirituali deve esserci una virtù spirituale che distingue gli ordinati. Ma nell'aprire e chiudere le porte gli ostiari non hanno un potere che li distingue dagli altri uomini. Questa dunque non può considerarsi la loro funzione.

RISPONDO: La funzione principale di ciascun ordine è quella che più immediatamente è ordinata all'Eucarestia; poiché la consacrazione conferita nell'ordinazione ha come scopo il sacramento dell'Eucarestia. Ecco perché un ordine è superiore all'altro a seconda che la sua funzione è maggiormente connessa con tale sacramento. E poiché all'Eucarestia, che è il sacramento più nobile, sono ordinate moltissime cose, niente impedisce che un medesimo ordine, oltre alla principale, abbia molte altre funzioni, e ciò nella misura della sua perfezione; poiché una virtù tanto più si estende quanto è più perfetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La preparazione di chi riceve i sacramenti è di due generi: una remota, che vien fatta dai ministri minori; l'altra prossima, che immediatamente rende idonei a ricevere i sacramenti. Quest'ultima appartiene al sacerdote. Poiché anche tra gli esseri materiali identica è la causa agente che dà l'ultima disposizione alla materia e che introduce la nuova forma. Ora, consistendo la disposizione prossima all'Eucarestia nel fatto che uno viene purificato dai peccati, ministro proprio di tutti i sacramenti istituiti principalmente per la purificazione dal peccato è il sacerdote: tali sono appunto il battesimo, la penitenza e l'estrema unzione.
2. Gli atti che immediatamente si riferiscono a Dio sono di due specie. Alcuni sono soltanto personali, come la preghiera individuale, il voto, e altri consimili. Tali atti appartengono a qualsiasi battezzato. - Altri sono di tutta la Chiesa. E questi possono essere indirizzati immediatamente a Dio solo dal sacerdote: poiché egli soltanto può agire a nome di tutta la Chiesa, consacrando l'Eucarestia che è il sacramento della Chiesa universale.
3. Le oblazioni fatte dal popolo vengono offerte dal sacerdote. Ecco perché circa le oblate devono esserci due ministri. L'uno per parte del popolo: ed è quello del suddiacono, che riceve le oblate dal popolo e le porta sull'altare, o le offre al diacono. L'altro per parte del sacerdote: e questo spetta al diacono, che presenta le oblate al sacerdote stesso. Queste sono le funzioni principali dei due ordini suddetti. Ed è per questo che il diaconato è superiore. - Invece leggere l'epistola non è funzione del diacono: se non nel senso che le funzioni degli ordini inferiori rientrano in quelle degli ordini superiori. - Lo stesso si dica per il compito di cruciferario. Ma questi uffici dipendono dalle consuetudini di chiese particolari: poiché nelle funzioni secondarie niente impedisce che ci siano consuetudini differenti.
4. L'insegnamento è preparazione remota a ricevere l'Eucarestia: ecco perché viene affidato ai ministri. Quello però del vecchio Testamento è più remoto dell'insegnamento del nuovo: poiché si limita a esporre le figure di questo sacramento. Ecco perché la lettura del nuovo Testamento viene affidata ai ministri superiori, e quella del vecchio agli inferiori. Inoltre anche nel nuovo Testamento la dottrina che il Signore ha esposto da se stesso è più perfetta dell'insegnamento dato dagli apostoli. Ecco perché il Vangelo viene riservato ai diaconi, e l'epistola ai suddiaconi.
5. È così risolta anche la quinta difficoltà.
6. Gli accoliti esercitano il loro ministero solo sulle ampolle, non sul loro contenuto. Il suddiacono invece lo esercita sul contenuto: poiché mette l'acqua e il vino nel calice, e versa l'acqua sulle mani del sacerdote. Il diacono poi, come il suddiacono, esercita il suo ministero sul calice, non già su quello che esso contiene: il sacerdote invece sul suo contenuto. Ecco perché come nell'ordinazione il suddiacono riceve il calice vuoto, e il sacerdote pieno; così l'accolito riceve le ampolle vuote e il suddiacono piene. Perciò tra gli ordini c'è una certa continuità.
7. Le funzioni materiali dell'accolito riguardano più da vicino quelle degli ordini maggiori di quelle dell'esorcista, sebbene queste siano in qualche modo spirituali; poiché gli accoliti esercitano il loro ministero sui vasi che contengono la materia del sacramento, cioè il vino, che per essere un liquido ha bisogno di un vaso che lo contenga. Ecco perché l'accolitato è il più alto tra gli ordini minori.
8. È evidente che la funzione degli accoliti è più vicina a quelle principali dei ministri superiori di quella degli altri ordini minori. Lo stesso si dica per le funzioni secondarie, che predispongono il popolo con l'insegnamento: poiché l'accolito portando i lumi esprime visibilmente la dottrina del nuovo Testamento, mentre il lettore la esprime in altra maniera con la lettura. Perciò l'accolito è superiore. - Così per l'esorcista. Poiché come la funzione del lettore sta ai ministeri secondari del diacono e del suddiacono, così la funzione dell'esorcista sta al ministero secondario del sacerdote, che consiste nel legare e nello sciogliere, e con il quale l'uomo viene liberato totalmente dalla schiavitù del demonio. Da ciò risulta la perfetta gradazione gerarchica dell'ordine. Cooperano infatti col sacerdote nel suo ministero principale, che è la consacrazione del corpo di Cristo, soltanto i tre ordini superiori. In quello secondario invece, che consiste nello sciogliere e nel legare, cooperano con lui tanto i superiori che gli inferiori.
9. Alcuni dicono che con l'ordinazione viene conferito all'ostiario un potere divino per impedire ai profani l'ingresso nella chiesa, simile a quello che si manifestò in Cristo quando scacciò i mercanti dal tempio. - Ma questo appartiene più a un carisma che a un sacramento. Perciò rispondiamo che egli riceve il potere di compiere le sue funzioni per ufficio: sebbene possano queste essere compiute anche da altri, ma non d'ufficio. Allo stesso modo si può celebrare la messa anche in un edificio non consacrato, sebbene la consacrazione della chiesa sia ordinata a tale atto di culto.

ARTICOLO 5

Se il carattere sacerdotale sia impresso alla consegna del calice

(4 Sent., d. 24, q. 2, a. 3)

(Il carattere sacerdotale non è impresso alla consegna del calice.

"Pertanto, invocato il lume divino, con Nostra suprema Autorità Apostolica e di certa scienza dichiariamo e, in quanto è necessario, decretiamo e disponiamo che materia unica dei Sacri Ordini del Diaconato, del Presbiterato e dell'Episcopato è l'imposizione delle mani, e che forma parimente unica sono le parole che determinano l'applicazione di tale materia, le quali parole univocamente significano gli effetti sacramentali, cioè la potestà dell'Ordine e la grazia dello Spirito Santo, e come tali sono ricevute e usate dalla Chiesa. Da ciò ne consegue che Noi dichiariamo, come di fatto per togliere ogni controversia e per chiudere la via ad ansietà di coscienza con Nostra Apostolica Autorità dichiariamo, e se mai altrimenti fosse stato legittimamente disposto, stabiliamo, che la consegna degli strumenti, almeno in avvenire, non è necessaria alla validità dei Sacri Ordini del Diaconato, del Presbiterato e dell'Episcopato."

(Pio XII, Sacramentum Ordinis)).

SEMBRA che il carattere sacerdotale non venga impresso alla consegna del calice. Infatti:

1. La consacrazione del sacerdote avviene mediante un'unzione, come la cresima. Ma nella cresima il carattere viene impresso al momento dell'unzione. Dunque lo stesso avviene nel sacerdozio, non già alla consegna del calice.
2. Il Signore diede ai discepoli il potere sacerdotale quando disse: "Ricevete lo Spirito Santo: a coloro ai quali rimetterete i peccati...". Ma lo Spirito Santo vien dato dall'imposizione delle mani. Perciò il carattere dell'ordine viene impresso all'imposizione delle mani.
3. I ministri vengono consacrati come le loro vesti. Ora, queste vengono consacrate con la sola benedizione. Dunque la consacrazione del sacerdote avviene per la benedizione episcopale.
4. Al sacerdote viene consegnata la veste sacerdotale come viene consegnato il calice. Ora, se il carattere viene impresso con la consegna del calice dovrà avvenire anche alla consegna della casula. E così egli riceverebbe due caratteri distinti: il che è falso.
5. Il diaconato è conforme al sacerdozio più del suddiaconato. Ma se il sacerdote ricevesse il carattere alla consegna del calice, il suddiacono sarebbe più conforme al sacerdote del diacono: perché il suddiacono, e non il diacono riceve il carattere alla consegna del calice. Dunque il carattere sacerdotale non viene impresso alla consegna del calice.
6. L'ordine degli accoliti si avvicina alle funzioni sacerdotali più nel ministrare le ampolle che nel portare i candelabri. Eppure essi ricevono il carattere dell'accollato più nel ricevere il candelabro, che nel ricevere le ampolle: poiché il termine accolito sta a indicare l'azione di portare i ceri. Perciò anche nel sacerdozio il carattere non viene impresso nell'atto di ricevere il calice.

IN CONTRARIO: L'atto principale del sacerdozio è consacrare il corpo di Cristo. Ma tale potere vien dato alla consegna del calice. Dunque allora ne viene impresso il carattere.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, appartiene alla medesima causa imprimere la nuova forma e predisporre immediatamente la materia a riceverla. Ecco perché il vescovo nel conferire l'ordine compie due cose: prepara gli ordinandi a ricevere l'ordine; e ne trasmette il potere. Li prepara e istruendoli nel loro ufficio, e compiendo qualche cosa su di loro per renderli idonei a riceverne i poteri. Tale funzione preparatoria abbraccia tre cose: la benedizione, l'imposizione delle mani e l'unzione sacra. Con la benedizione gli ordinandi vengono deputati al servizio divino. Ecco perché la benedizione si dà in tutti gli ordini. - Con l'imposizione delle mani invece vien loro data la pienezza della grazia, necessaria per compiere gli uffici maggiori. Ecco perché essa è riservata solo ai diaconi e ai sacerdoti, cui spetta l'amministrazione dei sacramenti: ai primi come incaricati principali, ai secondi come ministri. - Con la sacra unzione poi essi vengono consacrati per trattare i sacramenti. Ecco perché l'unzione è riservata ai sacerdoti, i quali devono toccare con le loro mani il corpo di Cristo: e così viene unto il calice che ne contiene il sangue, e la patena che deve accoglierne il corpo.

Ma il conferimento dei poteri vien fatto mediante la consegna di cose attinenti alle loro funzioni. E poiché la funzione principale del sacerdote consiste nel consacrare il corpo e il sangue di Cristo, il carattere sacerdotale viene conferito nella consegna del calice, precisata dalle parole della forma.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella cresima non viene conferito un potere per agire su una materia esterna. Perciò in essa il carattere non viene impresso con la consegna di qualche cosa, ma con la sola imposizione delle mani e con l'unzione sacra. Quindi il paragone non regge.
2. Il Signore diede ai discepoli il potere sacerdotale quanto alla funzione principale prima della passione, nell'ultima cena, quando disse: "Prendete e mangiate", aggiungendo: "Fate questo in memoria di me". Invece dopo la resurrezione conferì loro il potere sacerdotale quanto all'atto secondario, che consiste nel legare e nello sciogliere.

3. Le vesti sacre non richiedono altra consacrazione che la loro destinazione al culto di Dio. Per esse quindi basta la benedizione a consacrarle. Diverso invece è il caso degli ordinandi, come abbiamo spiegato.

4. La veste sacerdotale non significa il potere conferito al sacerdote, ma l'idoneità richiesta in lui per esercitarne le funzioni. Perciò né il sacerdote né gli altri ordinandi ricevono il carattere dalla consegna di una veste.

5. Il potere del diacono è intermedio tra quello del suddiacono e quello del sacerdote: poiché il sacerdote ha il potere direttamente sul corpo di Cristo, il suddiacono sui soli vasi che lo contengono, il diacono invece sul corpo contenuto nei recipienti. Infatti egli non può toccare il corpo di Cristo, ma portarlo sulla patena, e distribuirne il sangue col calice. Quindi il suo potere rispetto all'atto principale non poteva essere espresso con la consegna né dei recipienti soltanto, né dei recipienti con la materia. Invece il suo potere viene espresso in rapporto a un atto secondario, mediante la consegna del libro dei Vangeli: e in tale potere viene sottinteso anche l'altro. Ecco perché il carattere (del diacono) viene impresso con la consegna del libro.

6. L'atto principale dell'accolito è presentare le ampolle, non già portare i candelabri: sebbene esso prenda nome dall'atto secondario, perché più noto e caratteristico. Quindi il carattere dell'accolitato viene impresso alla consegna delle ampolle, in virtù delle parole pronunziate dal vescovo.

Supplementum Quaestio 038

Questione 38

Questione 38

I ministri di questo sacramento

Veniamo ora a parlare di coloro che conferiscono questo sacramento.

In proposito si pongono due quesiti: 1. Se il vescovo soltanto possa conferire questo sacramento; 2. Se possa conferirlo un eretico, o chiunque è separato dalla Chiesa.

ARTICOLO 1

Se il vescovo soltanto possa conferire il sacramento dell'ordine

(4 Sent., d. 25, q. 1, a. 1)

SEMBRA che non il vescovo soltanto possa conferire il sacramento dell'ordine. Infatti:

1. L'imposizione delle mani è tra le cause della consecrazione. Ora, ai sacerdoti che si ordinano impongono le mani non soltanto il vescovo, ma anche i sacerdoti presenti. Perciò il vescovo non è solo a conferire il sacramento dell'ordine.
2. Il potere di ordine vien conferito quando viene consegnato all'ordinando quanto riguarda la funzione principale del suo ordine. Ora, al suddiacono viene consegnato il brocchetto con acqua, bacile e manutergio dall'arcidiacono: e lo stesso si dica per la consegna agli accoliti del candelabro e delle ampolline vuote. Dunque non è il vescovo soltanto a conferire il sacramento dell'ordine.
3. Le funzioni proprie di un ordine non si possono mai affidare a chi non ha l'ordine suddetto. Ora, il conferimento degli ordini minori viene affidato a delle persone che non sono vescovi, cioè ai sacerdoti che son cardinali. Perciò il conferimento degli ordini non è proprio dell'ordine episcopale.
4. "Chi ha l'incarico di ciò che è principale ha anche quello di ciò che è accessorio". Ma il sacramento dell'ordine è ordinato all'Eucarestia come l'accessorio al principale. Potendo dunque il sacerdote consacrare l'Eucarestia, potrà anche conferire gli ordini.
5. Tra sacerdote e diacono c'è maggiore distanza che tra vescovo e vescovo. Eppure il vescovo può ordinare un altro vescovo. Dunque il sacerdote può ordinare un diacono.

IN CONTRARIO: 1. La deputazione dei ministri al culto divino mediante gli ordini è superiore a quella dei vasi sacri. Ora, la consecrazione di codesti vasi è riservata al vescovo. Quindi a maggior ragione è riservata a lui solo la consecrazione dei ministri.

2. Il sacramento dell'ordine è superiore a quello della cresima. Ora, il vescovo soltanto può cresimare. Perciò è più che mai prerogativa del vescovo soltanto conferire il sacramento dell'ordine.
3. Le vergini mediante la benedizione non vengono costituite, come gli ordinati, in un grado del potere spirituale. Eppure la consecrazione delle vergini è riservata al vescovo. Dunque a maggior ragione è riservata a lui la facoltà di ordinare.

RISPONDO: Il potere del vescovo sta al potere degli ordini inferiori come la politica, cui è affidato il bene comune, sta alle arti e alle virtù inferiori, che si restringono, secondo le spiegazioni date, a un bene particolare. Ora, spetta alla politica, come dice Aristotele, dettar legge alle arti inferiori, determinando il mestiere di ciascuno e i limiti quantitativi e qualitativi del suo esercizio. Perciò spetta al vescovo attribuire a ciascuno il proprio ministero nel servizio di Dio. È per questo che egli soltanto dà la cresima: perché i cresimati ricevono come l'incarico speciale di confessare la fede. Per questo egli soltanto benedice le vergini, che sono figura della Chiesa sposa di Cristo, di cui il vescovo principalmente deve aver cura. E finalmente spetta a lui consacrare i candidati ai vari ordini, e determinare con la sua consecrazione l'uso degli strumenti che loro consegna; come nella vita civile spetta al potere supremo, al re, p. es., distribuire gli uffici secolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Con l'imposizione delle mani non viene conferito il carattere sacerdotale, come abbiamo spiegato, ma la grazia che rende idonei a compierne le funzioni. E poiché i candidati al sacerdozio hanno bisogno della grazia più abbondante, con il vescovo impongono loro le mani anche i sacerdoti: ai diaconi invece le impone solo il vescovo.

2. Essendo l'arcidiacono come "il principe del ministero sacro", spetta a lui consegnare tutto ciò che riguarda il ministero: il candelabro con cui l'accolito accompagna il diacono per la lettura del Vangelo, e il brocchetto con cui serve il suddiacono; così pure offre al suddiacono gli strumenti con cui questo serve ai ministri superiori. Però non consiste in tali funzioni l'atto principale del suddiacono, ma nel ministrare la materia del sacramento. Quindi egli riceve il carattere dalla consegna del calice fatta dal vescovo. L'accolito invece riceve il carattere dalle parole che il vescovo dice mentre riceve dall'arcidiacono le cose suddette: non tanto il candelabro però quanto le ampolle. Dunque da ciò non segue che l'arcidiacono conferisce l'ordine.

3. Il Papa, avendo la pienezza del potere pontificale, può incaricare chi non è vescovo di funzioni che appartengono alla dignità episcopale, purché non abbiano attinenza immediata col corpo reale di Cristo. Ecco perché per suo incarico un semplice sacerdote può conferire gli ordini minori e la confermazione: non però chi non è sacerdote. E neppure può costui conferire gli ordini maggiori, che hanno relazione immediata col corpo di Cristo, rispetto alla cui consacrazione il Papa non ha un potere superiore a quello di un semplice sacerdote.

4. Sebbene l'Eucarestia sia in se stessa il sacramento principale, tuttavia non conferisce nessun ufficio come il sacramento dell'ordine. Perciò il paragone non regge.

5. Per comunicare ad altri ciò che si possiede non si richiede solo l'affinità, ma la pienezza del potere. E poiché il sacerdote non ha, come il vescovo, il pieno potere sugli uffici gerarchici, non ne segue che possa promuovere al diaconato, sebbene codesto ordine sia vicino al sacerdozio.

ARTICOLO 2

Se gli eretici e chi è separato dalla Chiesa possano conferire gli ordini

(4 Sent., d. 25, q. 1, a. 2)

SEMBRA che gli eretici e chi è separato dalla Chiesa non possano conferire gli ordini. Infatti:

1. Conferire gli ordini è più che assolvere e ritenere. Ma gli eretici non possono assolvere e ritenere. Quindi neppure conferire gli ordini.

2. Il sacerdote che è separato dalla Chiesa può consacrare, poiché in lui il carattere, che ciò rende possibile, rimane indelebile. Ma il vescovo nella sua elevazione non riceve un carattere speciale. Dunque non è necessario che rimanga in lui il potere episcopale dopo la sua separazione dalla Chiesa.

3. Chi è espulso da una società non è in grado di ripartirne le cariche. Ora, gli ordini sono delle cariche nella Chiesa. Perciò chi è posto fuori di essa non è in grado di conferire gli ordini.

4. I sacramenti hanno efficacia dalla passione di Cristo. Ma gli eretici non comunicano con la passione di Cristo: né per la propria fede, essendo degli increduli; né per la fede della Chiesa, essendo separati da questa. Dunque gli eretici non sono in grado di conferire il sacramento dell'ordine.

5. Nel conferimento dell'ordine si richiede una benedizione. Ora, un eretico non può benedire: ché anzi la sua benedizione si trasforma in maledizione, come dicono i testi riferiti nelle Sentenze. Quindi egli non può conferire gli ordini.

IN CONTRARIO: 1. Un vescovo caduto nell'eresia quando si riconcilia (con la Chiesa) non viene riconsacrato. Egli dunque non perde il potere che aveva di conferire gli ordini.

2. Il potere di conferire gli ordini è più vasto di quello degli ordini stessi. Ma il potere di ordine non può perdersi con l'eresia, e con altri peccati consimili. Quindi neppure il potere di conferire gli ordini.

3. Come chi battezza, così chi conferisce gli ordini, si limita a prestare un ministero esterno, mentre è Dio ad agire interiormente. Ora, chi è separato dalla Chiesa in nessun modo perde la facoltà di battezzare. Perciò non perde neppure quella di conferire gli ordini.

RISPONDO: Sull'argomento le Sentenze riferiscono quattro opinioni. Alcuni hanno insegnato che gli eretici hanno la facoltà di conferire gli ordini fino a che son tollerati dalla Chiesa, non così dopo essere stati scomunicati; lo stesso dicono a proposito dei degradati, o di altri vescovi in analoghe situazioni. È questa la prima opinione.

Ma ciò è insostenibile. Perché ogni potere, conferito con una consacrazione, qualunque cosa accada non può mai esser tolto, come non si può annullare la consacrazione stessa; infatti anche l'altare e il crisma una volta consacrati rimangono consacrati in perpetuo. Perciò siccome il potere episcopale viene conferito con una consacrazione, deve rimanere in perpetuo, per quanto uno peccchi, o venga separato dalla Chiesa.

Ecco perché altri insegnarono che i vescovi cattolici tagliati fuori dalla Chiesa conservano il potere episcopale di ordinare e di promuovere (all'episcopato), ma che gli ordinati da essi non hanno tale potere. Ed è questa la quarta opinione.

Anche questa però è insostenibile. Se coloro infatti che erano stati promossi dalla Chiesa conservano il potere ricevuto, esercitandolo conferiscono vere consacrazioni. E quindi trasmettono tutti i poteri impliciti nella consacrazione. Perciò chi è ordinato da essi, o promosso (all'episcopato) ha i loro medesimi poteri.

Altri quindi hanno sostenuto che anche i vescovi tagliati fuori dalla Chiesa possono conferire gli ordini e gli altri sacramenti, sia quanto all'effetto immediato che è il sacramento stesso, sia quanto all'effetto ultimo che è il conferimento della grazia, purché conservino la forma e l'intenzione debita. E questa è la seconda opinione.

Ma anch'essa è inaccettabile. Perché per il fatto stesso che uno comunica nei sacramenti con un eretico scomunicato dalla Chiesa commette peccato. Perciò costui accede con malizia ai sacramenti, e non può conseguire la grazia: ad eccezione forse del battesimo ricevuto in caso di necessità.

Ecco perché altri affermano che costoro conferiscono veri sacramenti, ma che in essi non viene conferita la grazia; non già per l'inefficacia di tali sacramenti, ma per il peccato di chi li riceve contro la proibizione della Chiesa. È questa la terza opinione, ed è la vera.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Effetto dell'assoluzione non è altro che la remissione dei peccati, da conseguirsi con la grazia. Un eretico quindi non può assolvere, come non può con i sacramenti conferire la grazia. Inoltre per assolvere si richiede la giurisdizione, che chi è tagliato fuori della Chiesa non può avere.

2. Nella promozione all'episcopato viene conferito un potere che rimane in perpetuo in chi ne è investito: sebbene tale potere non possa chiamarsi carattere, poiché esso non ordina direttamente a Dio, ma al corpo mistico di Cristo. Tuttavia rimane indelebile come il carattere, e viene conferito con una consacrazione.

(L'ordinazione episcopale conferisce il carattere.)

3. Chi è stato ordinato da un eretico, pur ricevendo l'ordine non ne riceve la facoltà di esercitarlo, in modo da poter compiere lecitamente il proprio ministero, per la ragione accennata nell'obiezione.

4. Essi comunicano con la passione di Cristo mediante la fede della Chiesa. Sebbene infatti non siano personalmente nella Chiesa, vi sono in forza dei riti ecclesiastici che ancora osservano.

5. Tale trasformazione si riferisce all'effetto ultimo del sacramento, in conformità con la terza opinione.

Supplementum Quaestio 039

Questione 39

Questione 39

Impedimenti a ricevere questo sacramento

Passiamo ora a parlare degli impedimenti di questo sacramento.

In proposito si pongono sei quesiti: 1. Se impedisca di ricevere questo sacramento il sesso femminile; 2. Se l'impedisca la mancanza dell'uso di ragione; 3. Se lo stato di schiavitù; 4. Se l'omicidio; 5. Se l'illegittimità dei natali; 6. Se i difetti fisici.

(I requisiti e gli impedimenti a ricevere questo sacramento si possono trovare nel Codice di Diritto Canonico.)

ARTICOLO 1

Se impedisca di ricevere gli ordini il sesso femminile

(4 Sent., d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che non possa impedire di ricevere gli ordini il sesso femminile. Infatti:

1. L'ufficio di profeta è superiore a quello di sacerdote: poiché il profeta è intermediario tra Dio e il sacerdote, mentre il sacerdote lo è tra Dio e il popolo. Eppure l'ufficio di profeta talora fu concesso alle donne, come risulta dalla Scrittura. Dunque può loro competere anche il sacerdozio.
2. La prelatura, il martirio e lo stato religioso implicano una superiorità al pari dell'ordine. Ora, alle donne viene conferita la prelatura, com'è evidente, per il nuovo Testamento, nel caso delle abbadesse, e per l'antico nel caso di Debora, la quale fu giudice in Israele. Inoltre riscontriamo in esse il martirio e lo stato religioso. Quindi può loro essere attribuito anche l'ordine.
3. Il potere di ordine risiede nell'anima. Il sesso invece non incide sull'anima. Dunque la differenza di sesso non implica una diversa abilità nella recezione degli ordini.

IN CONTRARIO: 1. S. Paolo ha scritto: "Non permetto alla donna in Chiesa d'insegnare e di esercitare un potere sull'uomo".

2. Negli ordinandi è prerequisita la corona clericale: sebbene non sotto pena di nullità del sacramento. Ma la corona e la tonsura non si addicono alle donne, stando alle parole di S. Paolo. Quindi neppure gli ordini.

RISPONDO: Per ricevere i sacramenti certe cose sono richieste quasi dalla natura stessa del sacramento: e quindi in mancanza di esse uno non può ricevere né il sacramento, né la grazia sacramentale. Altre invece sono richieste non dalla natura del sacramento, ma dalla legge, per il rispetto dovuto al sacramento. E senza di esse si riceve il sacramento, ma non la grazia sacramentale. Ebbene, il sesso virile è richiesto per ricevere l'ordine non solo in quest'ultima maniera, bensì anche nella prima. Perciò anche se su una donna si facessero tutte le cerimonie dell'ordinazione, essa non riceverebbe l'ordine. Il sacramento infatti essendo un segno, gli atti che lo compiono non devono soltanto produrre la grazia sacramentale, ma esprimerne il segno. Così nell'estrema unzione, come abbiamo visto, si richiede che uno sia infermo, per poter esprimere l'esigenza della guarigione. Ora, poiché il sesso femminile non può esprimere nessuna eminenza di grado, essendo la donna in stato di sudditanza; è chiaro che non può ricevere il sacramento dell'ordine.

Alcuni invece hanno insegnato che il sesso virile è richiesto per legge, e non dall'essenza del sacramento, perché anche nel Decreto (di Graziano) si parla di diaconesse e di presbiteri. - Ma la diaconessa è solo una donna cui sono accordate alcune funzioni del diacono, come la lettura dell'omelia nell'ufficio corale. E presbiteri sono denominate le vedove, perché presbitero significa anziano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La profezia non è un sacramento, ma un dono di Dio, il quale non esige una significazione, ma solo una realtà spirituale. E poiché in realtà rispetto alle cose dell'anima la donna non differisce dall'uomo, che anzi talora si trovano delle donne superiori a molti uomini rispetto all'anima, è evidente che essa può ricevere il dono profetico e altri consimili, ma non il sacramento dell'ordine.

2. 3. Sono così risolte anche le altre due difficoltà.

Per le abbadesse però va detto che esse non hanno un'autorità ordinaria, ma solo delegata, per evitare i pericoli della coabitazione di uomini e donne. - Debora poi ebbe un'autorità civile, non già sacerdotale: come anche adesso le donne possono avere il dominio temporale.

ARTICOLO 2

Se i bambini e quanti son privi dell'uso di ragione possano ricevere gli ordini

(4 Sent., d. 25, q. 2, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che i bambini e quanti son privi dell'uso di ragione non possano ricevere gli ordini. Infatti:

1. Nelle Sentenze è detto che i sacri canoni hanno stabilito l'età precisa per ricevere gli ordini. Ma ciò non sarebbe, se i bambini stessi potessero ricevere il sacramento dell'ordine.

2. L'ordine è un sacramento superiore al matrimonio. Ma i bambini e quanti son privi dell'uso di ragione non possono contrarre matrimonio. Dunque neppure possono ricevere gli ordini.

3. A detta del Filosofo, "la potenza appartiene a chi ne possiede l'atto". Ma l'atto o esercizio dell'ordine esige l'uso di ragione. Quindi l'esige anche la recezione del suo potere.

IN CONTRARIO: 1. Chi è stato promosso agli ordini prima dell'età della discrezione talora ottiene la facoltà di esercitarli, senza essere riordinato, come risulta dai canoni. Ma questo non si concederebbe, se l'ordinazione non fosse stata valida. Dunque un bambino è in grado di ricevere gli ordini.

2. I bambini possono ricevere gli altri sacramenti che imprimono il carattere, cioè il battesimo e la cresima. Quindi possono ricevere anche l'ordine.

RISPONDO: L'infanzia e gli altri difetti che tolgono l'uso della ragione impediscono l'esercizio degli atti. Perciò tutti i sacramenti che richiedono un atto da parte di chi li riceve, come la penitenza, il matrimonio e simili, non possono essere conferiti ai bambini. Invece le facoltà infuse, essendo come quelle naturali anteriori agli atti, a differenza di quelle acquisite, eliminati gli atti non vengono a cessare. Ecco perché tutti i sacramenti in cui gli atti di chi li riceve non sono richiesti dalla natura del sacramento, e che trasmettono un potere o facoltà spirituale, possono essere ricevuti dai bambini e da quanti son privi dell'uso di ragione. Tuttavia si noti che per il rispetto dovuto al sacramento per gli ordini minori si richiede l'età della discrezione; ma ciò non è imposto né dalla legge né dalla validità stessa del sacramento. Ecco perché alcuni, quando la necessità lo richiede ed esiste la speranza di uno sviluppo in tal senso, possono essere promossi lecitamente agli ordini minori prima dell'età della discrezione, e ricevere così l'ordinazione: poiché sebbene per il momento non siano idonei a compierne le funzioni, possono diventarlo poi esercitandosi in esse. - Invece per gli ordini maggiori l'uso di ragione è richiesto, e dal rispetto dovuto al sacramento, e dalla legge: sia per l'annesso voto di castità, sia perché essi implicano l'amministrazione dei sacramenti. - Quanto poi all'episcopato, in cui si riceve il potere sul corpo mistico, si richiede un atto (di accettazione) da parte di chi assume la cura pastorale. Perciò la natura stessa della consacrazione episcopale esige nel candidato l'uso di ragione.

Alcuni invece affermano che in tutti gli ordini è richiesto, per la validità stessa del sacramento, l'uso di ragione. Ma la loro affermazione non è confermata né dalla ragione né dall'autorità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo ora spiegato, non tutto ciò che è imposto dalla legge è necessario per la validità del sacramento.

2. Il matrimonio viene causato dal consenso, il quale non può esserci senza l'uso di ragione. Invece per ricevere l'ordine non si richiede un atto da parte del candidato. Il che risulta evidente dalle cerimonie della consacrazione. Perciò il paragone non regge.

3. La potenza appartiene a chi ne possiede l'atto; tuttavia talora la potenza precede l'atto, com'è evidente per il libero arbitrio. Lo stesso avviene nel caso nostro.

ARTICOLO 3

Se lo stato di schiavitù impedisca di ricevere gli ordini

(4 Sent., d. 25, q. 2, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che lo stato di schiavitù non impedisca di ricevere gli ordini. Infatti:

1. La soggezione corporale non è incompatibile con la preminenza spirituale. Ora, nello schiavo c'è una soggezione corporale. Quindi egli non è impedito di ricevere la preminenza spirituale che viene data con l'ordine.
2. Quanto è occasione di umiltà non deve impedire di ricevere un sacramento. Ma tale è appunto la schiavitù: cosicché l'Apostolo consiglia che, "se uno può emanciparsi, preferisca piuttosto di servire nella schiavitù". Perciò questa non deve impedire l'ascesa agli ordini.
3. È più vergognoso che un chierico sia venduto come schiavo, piuttosto che uno schiavo diventi chierico. Ora, è lecito per un chierico esser venduto schiavo: poiché S. Paolino vescovo di Nola vendette così se stesso, come si legge nei Dialoghi. Quindi a più forte ragione uno schiavo può esser promosso chierico.

IN CONTRARIO: Sembra che tale stato comprometta la stessa validità del sacramento. Infatti:

1. La donna non può ricevere l'ordine a motivo del suo stato di sudditanza. Ora, la sudditanza dello schiavo è ancora più grave: poiché la donna non è data all'uomo come schiava; tanto è vero che non fu creata dai piedi di lui. Dunque neppure lo schiavo è in grado di ricevere l'ordine.
2. Per il fatto che uno riceve un ordine è tenuto a compierne le funzioni. Ma non è possibile che uno possa servire simultaneamente un padrone carnale e compiere un ministero spirituale. Quindi lo schiavo non può ricevere l'ordine; perché non si può arrecare un danno al padrone.

RISPONDO: Con l'ordinazione uno si vota al servizio di Dio. Ora, poiché nessuno può offrire ciò che non gli appartiene, lo schiavo, che non ha potere su se stesso, non può essere ordinato. Se però lo fosse, riceverebbe l'ordinazione: perché la condizione libera è richiesta non per la validità del sacramento, ma per legge; essendo la schiavitù un impedimento non per la potestà di ordine, ma per il suo esercizio. Lo stesso vale per chi è gravato da altre obbligazioni, p. es., dai debiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Col ricevere la potestà spirituale si contrae l'obbligo di compiere anche degli atti materiali. Di qui l'incompatibilità con la soggezione corporale.
2. Uno può prendere occasione di umiliarsi da molte altre cose, che non sono d'ostacolo all'esercizio degli ordini. Perciò l'argomento non regge.
3. S. Paolino fece quell'atto per un eccesso di carità, guidato dallo Spirito di Dio. E lo dimostrarono le conseguenze: poiché il suo gesto valse a liberare dalla schiavitù molti suoi diocesani. Perciò da esso non si può tirare conseguenza alcuna: perché "dove c'è lo Spirito del Signore, ivi è la libertà".
4. I segni sacramentali devono il loro significato alla natura. Ora, dalla natura ha uno stato di sudditanza la donna, ma non lo schiavo. Perciò il paragone non regge.
5. Se l'ordinazione di uno schiavo avviene a conoscenza del padrone e senza la sua protesta, ne produce per se stessa l'emancipazione. Se avviene all'insaputa del padrone, allora il vescovo e chi l'ha presentato son tenuti a sborsare al padrone il doppio del prezzo dello schiavo, se essi sapevano che si trattava di uno schiavo. Altrimenti, se lo schiavo possiede un peculio deve redimere se stesso: diversamente egli torna schiavo del suo padrone, sebbene questo gli impedisca l'esercizio del proprio ordine.

ARTICOLO 4

Se per l'omicidio debba essere interdetto l'accesso agli ordini sacri

(4 Sent., d. 25, q. 2, a. 2, qc. 2)

SEMBRA che per l'omicidio non debba essere interdetto l'accesso agli ordini sacri. Infatti:

1. Gli ordini sacri presero inizio dall'ufficio dei leviti, come abbiamo notato sopra. Ma i leviti "consacrarono le loro mani" con l'effusione del sangue dei loro fratelli, secondo l'espressione della Scrittura. Dunque nel nuovo Testamento non si deve interdire a nessuno di ricevere gli ordini per l'effusione del sangue.

2. Nessuno dev'essere escluso da un sacramento per un atto di virtù. Ma talora il sangue viene sparso per giustizia, dal giudice, p. es., il quale peccerebbe a non farlo avendone l'incarico. Quindi per questo egli non può essere impedito di ricevere l'ordine.

3. La pena non è dovuta che a una colpa. Ma talora alcuni compiono l'omicidio senza colpa: come quando si uccide per legittima difesa, o casualmente. Perciò costoro non devono incorrere la pena dell'irregolarità.

IN CONTRARIO: Molti canoni, nonché la consuetudine della Chiesa, stabiliscono il contrario.

RISPONDO: Tutti gli ordini sono connessi col sacramento dell'Eucarestia, che è il sacramento della pace a noi ottenuta dall'effusione del sangue di Cristo. E poiché l'omicidio è la cosa più contraria alla pace, e gli omicidi somigliano più agli uccisori di Cristo che a Cristo vittima, cui tutti i ministri di questo sacramento devono conformarsi, è stabilito per legge che i candidati agli ordini non abbiano ucciso nessun uomo; sebbene ciò non sia indispensabile per la validità del sacramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'antica legge infliggeva la pena di morte, non così invece la nuova. Perciò i ministri dell'antica legge non sono paragonabili a quelli della nuova, che è "un giogo soave e un peso leggero".

2. L'irregolarità s'incorre non solo per il peccato, ma principalmente per l'incapacità di una persona ad amministrare il sacramento dell'Eucarestia. Ecco perché diventano irregolari il giudice e tutti quelli che prendono parte a una condanna capitale, poiché l'effusione del sangue non si addice ai ministri di questo sacramento.

3. Perché uno faccia una cosa deve esserne causa, e dall'uomo è causato solo ciò che è volontario. Perciò chi uccide senza saperlo in un omicidio casuale, non può dirsi omicida, né incorre un'irregolarità: a meno che non stesse facendo una cosa illecita, o abbia omissa la debita diligenza, perché allora l'atto è in qualche modo volontario. E se non incorre l'irregolarità non è perché è esente da colpa: potendosi essa incorrere anche senza quest'ultima. Ecco perché anche chi uccide un uomo senza colpa per legittima difesa, tuttavia diventa irregolare.

ARTICOLO 5

Se l'illegittimità dei natali debba impedire di ricevere gli ordini

(4 Sent., d. 25, q. 2, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che l'illegittimità dei natali non debba impedire di ricevere gli ordini. Infatti:

1. "Il figlio non deve portare l'iniquità del padre". Ma la porterebbe, se per il motivo ricordato gli fosse impedito di ricevere gli ordini.

2. È più giusto che uno sia impedito da un difetto proprio che da quelli altrui. Ora, non sempre uno viene impedito dal ricevere gli ordini da una propria fornicazione. Dunque non può esserne impedito da quella di suo padre.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio si legge: "Chi è nato da una unione illegittima non entri nell'assemblea di Dio fino alla decima generazione". Molto meno dunque costui può essere promosso agli ordini sacri.

RISPONDO: Gli ordinati sono costituiti in dignità rispetto agli altri. Essi quindi devono avere un certo decoro, non per la validità del sacramento, ma per disposizione delle leggi: essi cioè devono godere buona fama, avere buoni costumi e non essere pubblici penitenti. E poiché il decoro personale viene oscurato dall'origine peccaminosa, anche gli illegittimi vengono esclusi dagli ordini, a meno che non si abbia una dispensa; la quale deve essere tanto più difficile quanto l'origine è più disonesta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'irregolarità non è un castigo dovuto a una colpa. Perciò gli illegittimi non portano l'iniquità del padre per il fatto che sono irregolari.

2. Gli atti personali possono essere cancellati con la penitenza e con atti contrari; non così i difetti contratti per nascita. Perciò non c'è paragone tra l'atto peccaminoso e l'origine illegittima.

ARTICOLO 6

Se un difetto fisico possa impedire di ricevere gli ordini

(4 Sent., d. 25, q. 2, a. 2, qc. 4)

SEMBRA che per un difetto fisico nessuno possa essere escluso dal ricevere gli ordini sacri. Infatti:

1. "Non si deve aggiungere afflizione a chi è afflitto". Dunque nessuno va privato dei gradi dell'ordine in pena di un difetto fisico.
2. Per esercitare l'ordine è più richiesta l'integrità di discrezione che quella fisica. Eppure alcuni possono essere promossi agli ordini prima dell'età della discrezione. Quindi può esserlo anche chi ha un difetto corporale.

IN CONTRARIO: Nell'antica legge costoro erano esclusi dal ministero sacro. Perciò a maggior ragione devono esserlo nella legge nuova. - Dei bigami poi parleremo nel trattato sul matrimonio.

RISPONDO: Come abbiamo già visto, uno è reso inabile a ricevere gli ordini, o perché impedito di svolgerne le funzioni, o per mancanza di decoro personale. Ecco perché le persone menomate fisicamente nelle loro membra sono escluse dagli ordini, se il loro difetto è tale da infliggere una macchia notevole al loro decoro personale, come, p. es., la privazione del naso; o da compromettere il ministero da compiere. Altrimenti l'impedimento non esiste. Tale integrità però è richiesta dalla legge, ma non per la validità del sacramento.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Supplementum Quaestio 040

Questione 40

Questione 40

Cose connesse col sacramento dell'ordine

Passiamo ora a considerare cose connesse col sacramento dell'ordine.

Sull'argomento si pongono sette quesiti: 1. Se gli ordinati debbano portare la rasura e la tonsura a forma di corona; 2. Se la tonsura sia un ordine; 3. Se col ricevere la tonsura uno rinunci ai beni materiali; 4. Se sopra il sacerdozio debba esserci il potere episcopale; 5. Se l'episcopato sia un ordine; 6. Se esista un potere superiore a quello dei vescovi; 7. Se siano convenienti le vesti istituite per i ministri.

ARTICOLO 1

Se gli ordinati debbano portare la tonsura

(4 Sent., d. 24, q. 3, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che gli ordinati non debbano portare la tonsura. Infatti:

1. Il Signore ha minacciato la schiavitù e la dispersione a quelli che si radevano la testa: "I miei nemici con la testa nuda andranno in schiavitù"; e ancora: "Disperderò a tutti i venti gli uomini dai capelli tagliati". Ora, ai ministri di Cristo si addice non la schiavitù, ma la libertà. Dunque ad essi non si addice la rasura e la tonsura a forma di corona.

2. La verità deve corrispondere alla figura. Ma nell'antico Testamento si ebbe la figura della corona clericale nella tonsura dei Nazirei, come nota il testo delle Sentenze. Non essendo però i Nazirei ordinati ai ministeri sacri, è chiaro che non si addice la tonsura e la rasura ai ministri della Chiesa. E ne è la riprova il fatto che negli ordini religiosi la tonsura vien praticata anche ai conversi, che non sono ministri della Chiesa.

3. I capelli indicano le superfluità: perché sono prodotti dagli umori eccedenti. Ora, i ministri dell'altare devono allontanare da sé qualsiasi superfluità. Perciò devono radersi il capo totalmente e non a forma di corona.

IN CONTRARIO: 1. A detta di S. Gregorio "servire Dio è regnare". Ma la corona è il simbolo della regalità. Dunque è giusto che quanti sono addetti al ministero divino portino la corona.

2. "I capelli son dati per velare", dice S. Paolo. Ora, i ministri dell'altare devono avere una mente senza veli. Quindi ad essi si addice la rasura in forma di corona.

RISPONDO: A quanti son deputati al sacro ministero si addice la rasura e la tonsura a forma di corona per il suo simbolismo. La corona infatti è il simbolo della regalità e della perfezione, essendo essa circolare. Ora, quanti sono deputati al sacro ministero acquistano dignità regale, e son tenuti ad essere perfetti nella virtù.

Si addice loro anche come decurtazione di capelli: il taglio superiore mediante la rasura per indicare il loro impegno a non occuparsi delle cose temporali, per non essere distratti dalla contemplazione delle cose divine; e il taglio inferiore mediante la tonsura, per evitare che i propri sensi restino avviluppati dai beni temporali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore rivolge quelle minacce a coloro che ciò facevano per il culto idolatrico.

2. Gli usi dell'antico Testamento rappresentavano solo imperfettamente quelli del nuovo. Ecco perché quanto riguarda i ministri del nuovo Testamento non viene prefigurato solo dalle funzioni dei leviti, ma da tutti coloro che si dedicavano a qualche pratica di perfezione. Ora, i Nazirei si votavano alla perfezione col taglio dei capelli, per indicare il disprezzo dei beni temporali. Non se li tagliavano però a forma di corona, ma totalmente: non essendo ancora giunto il tempo del perfetto e regale sacerdozio.

Così pure fanno i conversi, i quali praticano la tonsura, per indicare la rinunzia ai beni temporali. Ma non hanno la rasatura; perché non sono addetti ai sacri ministeri, in cui bisogna contemplare con la mente i misteri divini.

3. La tonsura clericale a forma di corona non deve indicare soltanto il disprezzo dei beni temporali, ma anche regale dignità. Ecco perché la rasatura dei capelli non deve essere totale. - E anche per non rendersi impresentabili.

ARTICOLO 2

Se la tonsura sia un ordine

(4 Sent., d. 24, q. 3, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che la tonsura sia un ordine. Infatti:

1. Nelle pratiche vigenti nella Chiesa all'atto materiale corrisponde sempre qualche cosa di spirituale. Ora, la tonsura è una pratica materiale in uso nella Chiesa. Quindi ad essa corrisponde interiormente ciò che significa. Cosicché con essa s'imprime il carattere, ed è perciò un ordine.

2. La tonsura è data solo dal vescovo, come la cresima e gli altri ordini. Ma nella cresima e negli altri ordini viene impresso il carattere. Dunque viene impresso anche dalla tonsura. E quindi torniamo alla conclusione precedente.

3. L'ordine implica un grado di dignità. Ma un chierico per il fatto stesso che è chierico è posto in un grado di superiorità rispetto al popolo. Perciò la tonsura, per cui si diventa chierici, è un ordine.

IN CONTRARIO: 1. Nessun ordine viene conferito fuori della celebrazione della messa. Ora, la tonsura viene data anche fuori della messa. Dunque non è un ordine.

2. Nel conferimento di ciascun ordine si fa menzione del potere in esso conferito. Non così nel conferimento della tonsura. Essa quindi non è un ordine.

RISPONDO: I ministri della Chiesa sono separati dal popolo, per attendere al culto divino. Ma in tale culto ci sono degli atti che vanno esercitati mediante poteri determinati: e per questo viene conferito il potere spirituale dell'ordine. Altri atti invece sono compiuti comunemente da tutto il corpo dei ministri, come, p. es., recitare le lodi divine. E per questo non si richiede un potere di ordine, ma solo una deputazione a tale ufficio. E questo si fa con la tonsura. Perciò quest'ultima non è un ordine, ma una preparazione agli ordini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La tonsura ha interiormente qualcosa di spirituale che le corrisponde, come ciò che è significato corrisponde al segno che lo esprime. Ma non si tratta di un potere spirituale. Perciò la tonsura non imprime il carattere, e non è un ordine.

2. Sebbene la tonsura non imprima il carattere, tuttavia dedica un uomo al culto di Dio. E tale dedizione va fatta dal primo dei sacri ministri, cioè dal vescovo: a cui è riservata anche la benedizione dei vasi sacri e di quanto viene deputato al culto divino.

3. Per il fatto che uno è chierico è in uno stato superiore ai laici: ma non ha un grado superiore di potere, il che si richiede per l'ordine.

ARTICOLO 3

Se con la tonsura si rinunzi ai beni temporali

(4 Sent., d. 24, q. 3, a. 1, qc. 3)

SEMBRA che col ricevere la tonsura si rinunzi ai beni temporali. Infatti:

1. I candidati nel ricevere la tonsura dicono: "Il Signore è la porzione della mia eredità". Ora, a detta di S. Girolamo, "il Signore non tollera di essere considerato parte assieme ai beni temporali". Essi dunque rinunziano ai beni temporali.

2. La giustizia dei ministri del nuovo Testamento deve superare quella dei ministri del vecchio Testamento, come dice il Vangelo. Ora, i ministri del vecchio Testamento, cioè i leviti, "non ebbero parte alcuna di eredità tra i loro fratelli". Quindi non devono averne neppure i ministri del nuovo Testamento.

3. Ugo da S. Vittore afferma, che "quando uno è diventato chierico, deve essere mantenuto con le rendite della Chiesa". Ma così non sarebbe, se costui ritenesse il proprio patrimonio. È chiaro quindi che diventando chierico egli ci rinuncia.

IN CONTRARIO: 1. Geremia apparteneva all'ordine sacerdotale. Eppure, come risulta dalla Scrittura, egli ebbe dei possessi per diritto ereditario. Perciò i chierici possono ritenere i beni patrimoniali.

2. Se così non fosse, non si vedrebbe più la differenza tra religiosi e chierici secolari.

RISPONDO: I chierici per il fatto che ricevono la tonsura non rinunziano al patrimonio, né agli altri beni temporali. Perché con il culto divino, cui i chierici vengono deputati, non è incompatibile il possesso dei beni terreni, ma la troppa sollecitudine per essi. Poiché, come dice S. Gregorio, "è l'affetto che è peccaminoso".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore non tollera di trovarsi come parte tra tali cose, nel senso di essere amato alla pari con esse: in modo che uno ponga il suo fine in Dio e nelle cose del mondo. Ma non sdegnava di esser parte per coloro che possiedono le cose del mondo in modo da non essere distolti dal culto divino.

2. Nell'antico Testamento i leviti avevano diritto all'eredità paterna. Ma non ricevettero l'eredità come le altre tribù perché dovevano essere dispersi tra tutte le altre: il che non sarebbe stato possibile, se avessero ricevuto, al pari delle altre tribù, la loro porzione (di territorio).

3. Se i chierici promossi agli ordini sacri sono nell'indigenza, il vescovo che li ha ordinati è tenuto a sostentarli; altrimenti non è tenuto. Costoro però in forza dell'ordine ricevuto sono tenuti al servizio della Chiesa. Perciò le parole di Ugo da S. Vittore valgono per coloro che non hanno di che vivere.

ARTICOLO 4

Se sopra l'ordine del sacerdozio esista un potere episcopale

(4 Sent., d. 24, q. 3, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che sopra l'ordine del sacerdozio non debba esserci un potere episcopale. Infatti:

1. Come dice il testo delle Sentenze, "l'ordine sacerdotale deriva da Aronne". Ma nell'antica legge nessuno era superiore ad Aronne. Dunque neppure nella nuova legge deve esserci un potere sopra quello sacerdotale.

2. L'ordine dei poteri corrisponde a quello delle funzioni. Ora, nessuna funzione sacra può essere superiore all'atto di consacrare il corpo di Cristo, cui è ordinato il potere sacerdotale. Perciò sopra di questo non deve esserci il potere episcopale.

3. Il sacerdote nell'offrire il sacrificio rappresenta nella Chiesa la persona di Cristo, il quale offrì se stesso al Padre. Ora, nella Chiesa nessuno è superiore a Cristo: poiché "egli è il capo della Chiesa". Dunque non deve esserci un potere superiore a quello sacerdotale.

IN CONTRARIO: 1. Un potere quanto più è esteso, tanto più è grande. Ora, il potere sacerdotale si estende soltanto, come insegna Dionigi, a "purificare" e ad "illuminare"; l'episcopale invece giunge a "perfezionare". Perciò sopra il potere sacerdotale c'è quello episcopale.

2. I ministeri divini devono essere più ordinati di quelli umani. Ma l'ordine degli uffici umani esige che a ciascun ufficio sia preposta una persona, che sia il capo di tale ufficio: così ai soldati viene preposto il comandante supremo. Perciò anche ai sacerdoti deve essere preposta una persona che sia il principe dei sacerdoti. E questi è il vescovo. Dunque sopra il sacerdozio deve esserci il potere episcopale.

RISPONDO: Il sacerdote, come abbiamo visto, ha due funzioni: una principale, che consiste nel consacrare il corpo reale di Cristo; e l'altra secondaria, che consiste nel preparare il popolo a ricevere questo sacramento. Rispetto alla prima il sacerdote non dipende da nessun potere superiore, all'infuori di quello divino. Invece rispetto alla seconda egli dipende da un potere anche umano. Ogni potere infatti, che non può procedere all'atto se non rispettando certe condizioni, dipende da quel potere da cui esse derivano. Ora, il sacerdote non può sciogliere e legare che in forza della giurisdizione concessa da un prelato, cui sono sottoposti coloro che egli deve assolvere. Invece può consacrare qualsiasi materia determinata da Cristo, e non si richiede altro per la validità del sacramento: sebbene per un motivo di congruenza si presupponga la consacrazione dell'altare, delle vesti e di altre cose da parte del vescovo.

Perciò è evidente che al di sopra del potere sacerdotale deve esserci quello episcopale rispetto alla funzione secondaria del sacerdozio, ma non rispetto a quella primaria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Aronne era sacerdote e pontefice, cioè "principe dei sacerdoti". Perciò da lui ebbe origine il potere sacerdotale in quanto era egli stesso sacerdote che offriva sacrifici: il che era concesso anche ai sacerdoti inferiori. Ma ciò non derivò da lui in quanto pontefice: ché da tale potere egli aveva la facoltà di compiere certe cose che agli altri non erano permesse, come "entrare una volta all'anno nel santo dei santi".
2. Rispetto alla funzione suddetta non può esserci un potere più alto; ma può esserci rispetto alle altre, come abbiamo spiegato.
3. Come le perfezioni di tutte le creature preesistono in Dio che ne è la causa esemplare, così Cristo fu l'esemplare di tutti i ministeri ecclesiastici. Perciò qualsiasi ministro della Chiesa sotto un certo aspetto rappresenta Cristo, come dice il testo delle Sentenze; ed è superiore quel ministro che lo rappresenta con maggiore perfezione. Ora, il sacerdote rappresenta Cristo in quanto questi compì personalmente un ministero sacro; e il vescovo lo rappresenta in quanto egli istituì ministri altre persone, e fondò la Chiesa. Infatti al vescovo spetta deputare persone e cose al servizio di Dio, quasi erigendo così il culto divino a immagine di Cristo. E per questo il vescovo, come Cristo, viene denominato in modo speciale sposo della Chiesa.

ARTICOLO 5

Se l'episcopato sia un ordine

(4 Sent., d. 24, q. 3, a. 2, qc. 2)

(L'episcopato è un ordine, è un sacramento e imprime il carattere.)

SEMBRA che l'episcopato sia un ordine.

1. Dionigi distingue tre ordini nella gerarchia ecclesiastica: vescovo, sacerdote e ministro. E anche nelle Sentenze si dice che "l'ordine dei vescovi si divide in quattro classi".
2. L'ordine non è altro che un grado gerarchico nel conferimento delle cose sacre. Ora, i vescovi possono conferire dei sacramenti che non possono conferire i sacerdoti, come la cresima e l'ordine sacro. Dunque l'episcopato è un ordine.
3. Nella Chiesa il potere spirituale, o è di ordine, o è di giurisdizione. Ma i compiti riservati al potere episcopale non sono solo di giurisdizione: altrimenti potrebbero essere affidati a chi non è vescovo, il che è falso. Quindi appartengono al potere di ordine. Dunque il vescovo ha un ordine che il semplice sacerdote non possiede. Perciò l'episcopato è un ordine.

IN CONTRARIO: 1. Per la validità del sacramento un ordine non dipende mai da quello precedente. Invece il potere episcopale dipende da quello sacerdotale: poiché nessuno può essere ordinato vescovo, se non è già sacerdote. Dunque l'episcopato non è un ordine.

2. Gli ordini maggiori sono conferiti solo di sabato. L'episcopato invece viene conferito di domenica. Perciò non è un ordine.

RISPONDO: Al termine ordine si possono dare due significati. Primo, quello di sacramento: e in tal senso ogni ordine, come abbiamo spiegato sopra, è ordinato all'Eucarestia. E poiché il vescovo non ha in questo un potere superiore a quello sacerdotale, l'episcopato non è un ordine.

Secondo, ordine può indicare un ufficio relativo a certe funzioni sacre. E in tal senso il vescovo avendo sul corpo mistico un potere relativo ad atti gerarchici superiore a quello del sacerdote, l'episcopato è un ordine. Ed è in tal senso che si esprimono le autorità allegate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.

2. L'ordine, in quanto sacramento che imprime il carattere, è ordinato direttamente all'Eucarestia, in cui è contenuto Cristo medesimo: poiché il carattere ci rende conformi a Cristo. Perciò, sebbene al vescovo nell'ordinazione venga conferito un potere spirituale rispetto ad altri sacramenti, tuttavia tale potere non ha valore di carattere. Ecco perché l'episcopato non è un ordine, considerando l'ordine come sacramento.

3. Il potere episcopale non è soltanto di giurisdizione, ma anche di ordine, nel senso più generico che il termine può avere, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 6

Se nella Chiesa esista un'autorità superiore ai vescovi

(4 Sent., d. 24, q. 3, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che nella Chiesa non possa esserci un'autorità superiore ai vescovi. Infatti:

1. Tutti i vescovi sono successori degli Apostoli. Ma l'autorità conferita a uno di essi, cioè a S. Pietro, fu data a tutti gli Apostoli. Dunque i vescovi sono tutti uguali e nessuno è superiore all'altro.

2. Il rito della Chiesa deve conformarsi più a quello dei giudei che a quello dei gentili. Ora, la gradazione della dignità episcopale, cioè la precedenza dell'uno sull'altro "deriva dai gentili", come dicono le Sentenze: ma nell'antica legge non c'era. Perciò nella Chiesa un vescovo non deve essere superiore all'altro.

3. Un potere superiore non può essere conferito da un inferiore, e neppure da un uguale: poiché "la contraddizione è esclusa per il solo fatto che il minore è benedetto dal maggiore". E difatti il sacerdote non promuove un vescovo, e neppure un altro sacerdote: ma il sacerdote è promosso dal vescovo. Invece un vescovo può ordinare qualsiasi vescovo: così il vescovo di Ostia, p. es., consacra il Papa. Dunque la dignità episcopale è uguale in tutti. E quindi un vescovo non deve sottostare all'altro.

IN CONTRARIO: 1. Negli atti del Concilio di Costantinopoli si legge: "Secondo la Scrittura e secondo le disposizioni dei canoni, noi riconosciamo che il vescovo santissimo dell'antica Roma è il primo e supremo dei vescovi, e dopo di lui il vescovo di Costantinopoli". Perciò i vescovi sono subordinati l'uno all'altro.

2. S. Cirillo vescovo di Alessandria ha scritto: "Restiamo membra del nostro capo, che è il trono Apostolico dei Pontefici Romani, al quale noi dobbiamo domandare quello che bisogna credere e ritenere, venerandolo e ricorrendo a lui più che a ogni altro. Poiché spetta soltanto a lui il compito di ammonire, correggere, decretare, disporre, sciogliere e legare in nome di colui che lo ha stabilito; e a nessun altro egli ha concesso il suo pieno potere, ma a lui soltanto; al quale tutti per legge divina inchinano il capo, e i principi del mondo obbediscono come al Signor nostro Gesù Cristo". Dunque i vescovi anche per legge divina devono sottostare a qualcuno.

RISPONDO: Dove si riscontrano molteplici autorità ordinate a un unico scopo, deve esserci un'autorità universale sulle autorità particolari. Perché, come dice Aristotele, in tutte le virtù e nei loro atti c'è un ordine secondo l'ordine dei fini. Ora, "il bene comune è più divino di quello particolare". Perciò sopra il potere di governo che ha di mira il bene particolare, deve esserci un potere universale relativo al bene comune: altrimenti non potrebbe esserci il collegamento verso l'unico scopo. Essendo dunque la Chiesa tutta "un unico corpo", se tale unità deve conservarsi, si richiede che ci sia un potere di governo per tutta la Chiesa, superiore al potere episcopale, che governa ogni chiesa particolare. E questo è il potere del Papa. Perciò quelli che negano tale potere sono chiamati scismatici, cioè frazionatori dell'unità ecclesiastica. Tra un semplice vescovo poi e il Papa ci sono altri gradi intermedi di dignità, corrispondenti alle varie articolazioni di cui si compone l'unità, per cui una collettività include l'altra: la provincia, p. es., include la città, il regno include la provincia, e il mondo intero include il regno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene il potere di legare e di sciogliere sia stato dato comunemente a tutti gli Apostoli, per significare l'ordine con cui è conferito tale potere, prima fu dato a Pietro soltanto, mostrando così che tale potere da lui doveva derivare agli altri. Ecco perché particolarmente a lui fu detto: "Conferma i tuoi fratelli", e "Pasci le mie pecore". "Cioè", spiega il Crisostomo, "sii in mia vece guida e capo dei tuoi fratelli: affinché essi considerandoti mio vicario, proclamino e affermino per tutta la terra la supremazia del tuo trono".

2. Il culto giudaico non era diffuso in vari regni e regioni, ma ristretto a un unico popolo. Perciò non era necessario che sotto il pontefice sommo, il quale aveva il potere supremo, ci fossero altri pontefici. Invece il culto della Chiesa, come quello dei gentili, è diffuso in molte nazioni. Quindi in questo particolare l'ordinamento della Chiesa deve conformarsi più al rito dei gentili che a quello dei giudei.

3. Il potere episcopale supera quello del sacerdote come un potere di genere diverso. Invece il potere del Papa supera quello del vescovo come un potere dello stesso genere. Ecco perché tutte le funzioni gerarchiche che può fare il Papa nell'amministrazione dei sacramenti può farle anche il vescovo: ma non tutte le funzioni che può fare il vescovo nel conferire i sacramenti può farle un sacerdote. Perciò quanto alle funzioni dell'ordine episcopale tutti i vescovi sono uguali. E per questo qualsiasi vescovo può consacrare un altro.

ARTICOLO 7

Se siano convenienti le vesti istituite nella Chiesa per i ministri

(4 Sent., d. 24, q. 3, a. 3)

SEMBRA che non siano convenienti le vesti istituite nella Chiesa per i ministri (dell'altare). Infatti:

1. I ministri del nuovo Testamento son tenuti alla castità più di quelli del vecchio. Ora, tra le vesti di questi ultimi c'erano i cosciali, che stavano a indicare la castità. Perciò a maggior ragione questi dovrebbero essere adesso tra le vesti dei ministri della Chiesa.
2. Il sacerdozio del nuovo Testamento è superiore a quello del vecchio. Ma i sacerdoti antichi avevano le mitre, che sono segno di dignità. Dunque dovrebbero averle anche i sacerdoti della nuova legge.
3. Il sacerdote è più vicino agli ordini dei ministri dell'ordine episcopale. Ora, i vescovi portano le vesti dei ministri: cioè la dalmatica che è la veste del diacono, e la tunicella che è la veste del suddiacono. Perciò a maggior ragione dovrebbero portarle i semplici sacerdoti.
4. Nell'antica legge il pontefice portava l'efod, o superomerale; che a detta di S. Beda significava "il fardello del Vangelo". Ma questo grava specialmente sulle spalle dei nostri pontefici. Essi quindi dovrebbero portare tale ornamento.
5. Sul razionale che usavano i pontefici dell'antica legge erano incise "dottrina e verità". Ora, la verità è stata manifestata soprattutto nella nuova legge. Dunque esso si addice ai pontefici della nuova legge.
6. La lamina d'oro, su cui era scritto l'augustissimo nome di Dio, era l'ornamento più nobile dell'antica legge. Perciò l'uso di esso doveva essere trasferito nella nuova legge.
7. Le insegne esterne dei ministri della Chiesa sono i segni del potere interiore. Ora, gli arcivescovi non hanno un potere diverso per natura da quello dei vescovi, come abbiamo notato. Essi dunque non devono avere il pallio, che i vescovi non hanno.
8. Nel Romano Pontefice risiede la pienezza del potere. Eppure egli non usa il pastorale. Perciò non devono usarlo neppure gli altri vescovi.

RISPONDO: Le vesti dei ministri rappresentano simbolicamente le doti in essi richieste per trattare le cose di Dio. E poiché alcune sono richieste in tutti, mentre altre che son richieste nei ministri superiori non sono così indispensabili per gli inferiori, certe vesti sono comuni a tutti, e altre sono riservate a quelli superiori.

Ecco perché a tutti i ministri viene assegnato l'amitto per coprire le spalle, che sta a indicare la fermezza nel compimento del ministero sacro, cui sono chiamati; nonché il camice, che indica la purezza dei costumi, e il cingolo che indica la repressione della carne.

Il suddiacono porta inoltre il manipolo, che indica le purificazioni delle più piccole macchie, poiché il manipolo è come un fazzoletto per astergere la faccia: essi infatti sono i primi ad essere ammessi a trattare le cose sacre. Portano inoltre la tunicella stretta, che vuole indicare la dottrina di Cristo: perciò nell'antica legge da tale veste pendevano dei campanelli. Infatti i suddiaconi sono già ammessi ad annunziare la dottrina della nuova legge.

Al diacono invece viene imposta anche la stola sulla spalla sinistra, per indicare che viene applicato al ministero degli stessi sacramenti. E in più vien data la dalmatica, che è una veste larga, così chiamata perché cominciò ad essere usata in Dalmazia: e ciò per indicare che egli è già addetto alla distribuzione dei sacramenti, avendo il compito di distribuire il sangue; e nel distribuire si richiede larghezza.

Al sacerdote poi la stola vien posta su entrambe le spalle: per mostrare che a lui vien data la piena potestà di amministrare i sacramenti, e non quale ministro altrui; ecco perché la sua stola discende fino agli arti inferiori. Inoltre egli porta la casula (o pianeta), che significa la carità: poiché egli celebra "il sacramento della carità", cioè l'Eucarestia.

Ai vescovi invece sono dati nove ornamenti in più, oltre quelli dei sacerdoti: calze, sandali, cintura, tunicella, dalmatica, mitra, guanti, anello e pastorale; questo perché sono nove le cose che essi possono fare più del sacerdote, e cioè: ordinare i chierici, benedire le vergini, consacrare i pontefici, imporre le mani (nella cresima e nelle ordinazioni), dedicare le chiese, deporre i chierici, celebrare i sinodi, benedire il crisma, consacrare le vesti e i vasi sacri. - Oppure si può dire che le calze stanno a indicare la rettitudine del camminare. I sandali che coprono i piedi indicano il disprezzo per i beni terreni. La cintura che unisce la stola col camice indica l'amore delle virtù. La tunicella indica la perseveranza: poiché si dice che Giuseppe portasse "una tunica talare", che cioè scendeva fino ai talloni, i quali simboleggiano l'estremità della vita. La dalmatica significa larghezza nelle opere di misericordia. I guanti indicano la cautela nell'operare; la mitra la scienza del vecchio e del nuovo Testamento: per questo appunto essa ha due punte. Il pastorale poi indica la sollecitudine pastorale, con la quale il vescovo deve "raccogliere i lontani", il che è indicato dalla voluta in alto; "sorreggere i deboli", indicato dall'asta medesima; e "stimolare i tiepidi", il che è indicato dalla punta terminale di questo ornamento. Di qui il verso: "Collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta". E finalmente l'anello sta a indicare i sacramenti della fede, con la quale la Chiesa diviene sposa di Cristo: poiché il vescovo in persona di Cristo è lo sposo della Chiesa.

In più gli arcivescovi hanno il pallio, come segno di un potere privilegiato: esso infatti sta a indicare "la collana d'oro" che si soleva dare ai combattenti valorosi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ai sacerdoti dell'antica legge la continenza era comandata solo per il tempo in cui attendevano al loro ministero. Ecco perché per indicare la castità che allora dovevano osservare nell'offrire i sacrifici usavano i cosciali. Invece ai ministri del nuovo Testamento è imposta la castità perpetua. Perciò la somiglianza non regge.
2. La mitra suddetta non era un distintivo di dignità; ma, come spiega S. Girolamo, era una specie di cappello. Invece la tiara, che era un segno di dignità, era riservata ai pontefici, come adesso la mitra.
3. Il potere dei ministri ha la sua origine nel vescovo, non già nel sacerdote, il quale non può conferire i loro ordini. Ecco perché le loro vesti deve indossarle il vescovo e non il sacerdote.
4. Invece dell'efod il sacerdote usa la stola, che ha il medesimo significato.
5. Il razionale è sostituito dal pallio.
6. Come dice Innocenzo III, in luogo della lamina suddetta i nostri vescovi hanno la croce; come al posto dei cosciali hanno i sandali, invece della veste di lino il camice, invece della fascia il cingolo, invece del manto la tunicella, invece dell'efod l'amitto, il pallio per il razionale, e la mitra per la tiara.
7. Sebbene gli arcivescovi non abbiano un potere di natura diversa, tuttavia l'hanno più ampio dei vescovi. E per indicare tale ampiezza vien loro dato il pallio, che ne circonda da ogni parte la persona.
8. Il Romano Pontefice non usa il pastorale, perché S. Pietro inviò il suo per risuscitare un suo discepolo, che poi divenne vescovo di Treviri. Ecco perché il Papa usa il pastorale solo nella diocesi di Treviri, e non altrove. - Oppure ciò sta a significare che egli non ha un potere limitato, come quello indicato dalla voluta del pastorale.

Supplementum Quaestio 069

Questione 69

Questione 69

La dimora delle anime dopo la morte

Trattiamo ora le questioni riguardanti la resurrezione. Infatti, dopo aver parlato dei Sacramenti, per mezzo dei quali l'uomo viene liberato dalla morte del peccato, è logico parlare della resurrezione, per mezzo della quale egli è liberato dalla morte, che ne è il castigo.

In proposito vanno considerate queste tre cose: ciò che precede la resurrezione; ciò che l'accompagna; ciò che la segue. In primo luogo perciò bisogna parlare di quelle cose che in parte soltanto e non totalmente precedono la resurrezione; secondo, della resurrezione stessa e delle circostanze che l'accompagnano; terzo, di ciò che avviene dopo la resurrezione.

La prima questione relativa a ciò che precede la resurrezione tratta delle dimore destinate alle anime dopo la morte; la seconda della condizione delle anime separate e della pena loro inflitta dal fuoco; la terza tratta dei suffragi coi quali i vivi possono giovare alle anime dei defunti; la quarta delle preghiere dei Santi in cielo; la quinta dei segni precursori del giudizio finale; la sesta della conflagrazione universale, che precederà l'apparizione del divin Giudice.

Sul primo argomento si pongono sette quesiti: 1. Se dopo la morte alle anime saranno destinate delle dimore; 2. Se quivi le anime saranno collocate subito dopo la morte; 3. Se possano uscire da codeste dimore; 4. Se il limbo degli inferi si identifichi col seno di Abramo; 5. Se il limbo si identifichi coll'inferno dei dannati; 6. Se il limbo dei Patriarchi si identifichi con quello dei bambini; 7. Se sia necessario distinguere tante dimore.

ARTICOLO 1

Se dopo la morte alle anime siano assegnate speciali dimore

(4 Sent., d. 45, q. 1, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che dopo la morte non siano assegnate alle anime speciali dimore. Infatti:

1. Come ricorda Boezio, "si ritiene comunemente dai sapienti che le sostanze incorporee non occupano un luogo". S. Agostino concorda con lui, quando afferma: "È facile replicare che l'anima non può essere condotta in un luogo, se non perché è unita a un corpo". Ma l'anima separata, come dice lo stesso Santo, non ha corpo. Quindi sarebbe ridicolo assegnare delle dimore alle anime separate.

2. Tutto ciò che ha un luogo determinato è più attinente a quello che ad altri luoghi. Ma le anime separate, come tutte le sostanze spirituali, sono indifferenti a qualsiasi luogo; né si può affermare che abbiano maggiore attinenza con alcuni corpi piuttosto che con altri, essendo affatto immuni dalle condizioni dei corpi. Perciò non si possono loro assegnare speciali dimore.

3. Alle anime separate, dopo la morte, si attribuisce solo quanto ridonda loro in premio o in pena. Ma il luogo materiale non può avere tali effetti; perché nulla esse ricevono dai corpi. Quindi non si devono loro assegnare dimore speciali.

IN CONTRARIO: 1. Il cielo empireo è un luogo materiale e tuttavia, come afferma S. Beda, "esso fu riempito, appena fatto, dagli angeli santi". Ma essendo questi incorporei come le anime separate, bisogna che anch'esse abbiano dimore speciali.

2. Ciò è ancora più evidente da quanto racconta S. Gregorio, il quale parla di alcune anime addotte in luoghi materiali diversi; come quella di Pascasio, incontrata ai bagni dal vescovo di Capua Germano, e quella del re Teodorico che egli dice trascinata all'inferno. Quindi dopo la morte le anime hanno una ben delimitata dimora.

RISPONDO: Le sostanze spirituali sono indipendenti dal corpo quanto al loro essere; tuttavia, come affermano S. Agostino e S. Gregorio, siccome Dio governa le cose corporali mediante quelle spirituali, c'è un certo legame tra le sostanze spirituali e quelle corporali. Di qui la convenienza che alle sostanze spirituali più eccelse siano destinati corpi più nobili. Ecco perché anche i filosofi concepiscono l'ordine delle sostanze separate in base all'ordine dei corpi mobili. Pur essendo vero, dunque, che dopo la morte le anime non sono né forme, né motori di corpi determinati, tuttavia sono loro assegnate particolari dimore, nelle quali esse si trovano in qualche modo localizzate, come possono esserlo delle sostanze incorporee, secondo il loro grado di nobiltà; esse cioè si avvicinano, di più o di meno, alla prima sostanza, cioè a Dio, cui va attribuito il luogo più eccelso, vale a dire il cielo, come si legge nella sacra

Scrittura. Perciò affermiamo che le anime, le quali partecipano perfettamente della divinità, si trovano in cielo; quelle invece che ne sono escluse, sono destinate al luogo opposto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli esseri incorporei non stanno in un determinato luogo nel modo ordinario e comune che noi conosciamo. Tuttavia essi occupano il luogo in una maniera speciale che si addice alle sostanze spirituali, ma che noi mal riusciamo a comprendere.
2. La convenienza o somiglianza di una cosa con un'altra può essere di due specie. La prima si ha per la partecipazione di una medesima qualità: i corpi caldi, p. es., sono affini per il calore. E naturalmente questa affinità non si può verificare nelle cose incorporee rispetto al luogo corporeo o materiale. La seconda somiglianza invece nasce da una certa analogia di proporzionalità, mediante la quale nella sacra Scrittura si applicano in senso metaforico le cose materiali a quelle spirituali: in tal modo Dio è chiamato sole, perché egli è principio della vita spirituale, come il sole lo è di quella materiale. Ed è appunto in questo senso che certe anime meglio convengono a determinati luoghi corporali: così alle anime illuminate spiritualmente convengono i corpi luminosi, ed a quelle ottenebrate dalla colpa i luoghi tenebrosi.
3. L'anima separata non riceve direttamente alcun influsso dai luoghi materiali, a differenza dei corpi che al luogo connaturale devono la conservazione; ma le stesse anime separate, dal fatto che fanno di essere destinate a tali luoghi ne ricevono gioia o tristezza; ed in questo senso anche il luogo contribuisce alla loro pena o al loro premio.

ARTICOLO 2

Se le anime siano destinate al cielo o all'inferno subito dopo la morte

(4 Sent., d. 45, q. 1, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che subito dopo la morte le anime non raggiungano il cielo o l'inferno. Infatti:

1. La Glossa, commentando quel versetto del Salmo: "Ancora un poco e l'empio non sarà", dice che "i santi saranno liberati alla fine del mondo; ma dopo questa vita tu non sarai dove saranno i santi, ai quali sarà detto: Venite, benedetti dal Padre mio". Ma quei santi sono destinati al cielo. Quindi i santi non vanno subito in cielo, dopo questa vita.
2. S. Agostino dice che "nel periodo che intercorre tra la morte e l'ultima resurrezione dell'uomo, l'anima se ne sta in misteriose dimore, a seconda che essa è degna di pace o di dolore". Ma queste dimore misteriose non si possono identificare col cielo o con l'inferno, perché anche dopo l'ultima resurrezione le anime saranno là insieme ai loro corpi; e allora sarebbe stato inutile distinguere il tempo che precede da quello che segue la resurrezione. Quindi le anime non andranno né all'inferno, né in paradiso prima del giorno del giudizio.
3. È più grande la gloria dell'anima che quella dei corpi. Ma la gloria dei corpi sarà data a tutti insieme, affinché dal gaudio comune ne risulti più grande la gioia dei singoli, come è chiaro da ciò che dice la Glossa: "Affinché nel comune gaudio di tutti, sia più grande il gaudio di ognuno". Perciò a maggior ragione si deve differire alla fine del mondo la gloria delle anime in modo da concederla a tutte insieme.
4. Il premio o la pena che si danno mediante la sentenza del giudice non devono precedere il giudizio. Ora, il fuoco dell'inferno o il gaudio del paradiso saranno dati a tutti per mezzo della sentenza di Cristo Giudice nell'ultimo giudizio, come è chiaro dalle parole evangeliche. Quindi, prima del giorno del giudizio, nessuno ascende in cielo o discende all'inferno.

IN CONTRARIO: 1. S. Paolo afferma: "Se l'abitazione nostra terrestre sarà disfatta, avremo una casa non manufatta preparata nei cieli". Quindi, l'anima libera dai lacci della carne ha una dimora preparata nei cieli.

2. Dice ancora l'Apostolo: "Desidero andarmene ed essere con Cristo"; per cui conclude S. Gregorio: "Chi non dubita della presenza di Cristo in cielo, neppure può negare che vi sia l'anima di S. Paolo". Ma siccome non possiamo negare che Cristo sia in cielo, perché è un articolo di fede, neanche è lecito dubitare che le anime dei santi siano portate in cielo. - Che poi vi siano delle anime che immediatamente dopo la morte discendono all'inferno, è chiaro da quanto dice S. Luca: "Mori anche il ricco e fu sepolto all'inferno".

RISPONDO: Come i corpi tendono al proprio luogo, che è il fine del loro moto, secondo la gravità o la leggerezza, così le anime giungono al premio o alla pena, fine delle loro azioni, per il merito o il demerito. Quindi, come i corpi, se non ne sono impediti, subito tendono al proprio luogo; così le anime, libere dai legami della carne, che le tratteneva allo stato di viatrici, subito ricevono il premio o la pena se non ne sono impediti. L'impedimento al premio può provenire talvolta dal peccato veniale che prima deve essere scontato. Ma poiché l'ultima dimora è connessa col premio o con la pena, appena liberata dal corpo, l'anima è sprofondata nell'inferno, o se ne vola al cielo; a meno che non ne sia impedita da qualche reato che richieda la sua purificazione.

Questa verità è comprovata dalla Sacra Scrittura e dagli scritti dei santi Padri; perciò sarebbe eretico pensare il contrario, come è chiaro in S. Gregorio e

nel De Ecclesiasticis Dogmatibus.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Glossa spiega se stessa, aggiungendo subito: "Cioè non avrai duplice stola come i santi nella resurrezione finale".
2. Tra queste misteriose dimore di cui parla S. Agostino, sono compresi l'inferno e il paradiso, nei quali certe anime vengono a trovarsi prima della resurrezione. Ma egli distingue il tempo che precede la resurrezione da quello che segue, sia perché prima della resurrezione le anime sono in quelle dimore senza il corpo, dopo invece avranno anche quello, sia perché in certe dimore (ultraterrene) le anime non ci saranno più dopo la resurrezione.
3. In relazione al corpo, gli uomini hanno fra loro un certo legame di continuità, perché è vero ciò che leggiamo negli Atti: "Dio fece da uno solo tutto il genere umano". Le anime invece sono state plasmate una per una. Perciò la congruenza che tutti gli uomini risorgano insieme nel corpo è molto più grande di quanto non sia quella che vorrebbe tutti gli uomini glorificati insieme anche nell'anima. Quindi per i santi sarebbe maggior danno il ritardo nella gloria dell'anima di quanto non sia invece il ritardo di quella del corpo. Né questa lacuna sarebbe colmata dal fatto che i singoli avrebbero un maggior gaudium dalla gioia di tutti.
4. L'obiezione è posta da S. Gregorio e dallo stesso è risolta: "Se dunque", egli dice, "le anime dei giusti sono già in cielo, che cosa potranno ricevere in premio della loro giustizia nel giorno del giudizio?". E risponde: "Nel giorno del giudizio avranno un aumento di beatitudine; la quale, mentre attualmente è goduta soltanto dall'anima, dopo sarà partecipata anche ai corpi; affinché essi godano anche nella loro carne nella quale per amore del Signore sopportarono travagli e martiri". Lo stesso argomento vale analogamente per i dannati.

ARTICOLO 3

Se le anime del paradiso o dell'inferno possano uscirne

(4 Sent., d. 45, q. 1, a. 1, qc. 3)

SEMBRA che le anime del paradiso o dell'inferno non possano uscirne. Infatti:

1. Dice S. Agostino: "Se le anime dei defunti si potessero occupare delle cose dei vivi, la mia santa madre per non parlare di altri non mi lascerebbe solo neppure una notte; lei che mi ha seguito per mare e per terra pur di vivere assieme a me"; e ne conclude che le anime dei defunti non prendono parte agli affari dei vivi. Ma esse potrebbero prendervi parte se potessero uscire dalle loro dimore. Dunque non possono uscirne.
2. Il Salmista pregava: "perché io abiti nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita". E in Giobbe si legge: "Chi sarà disceso agli inferi non ne risale". Quindi tanto i buoni che i cattivi non escono mai dalle loro dimore.
3. Abbiamo visto sopra che dopo la morte alle anime verranno assegnate delle dimore in premio o in pena. Ma dopo la morte non diminuiscono né i premi dei santi, né le pene dei dannati. Quindi essi non escono dalle loro dimore.

IN CONTRARIO: 1. S. Girolamo così redarguisce Vigilanzio: "Tu affermi che le anime degli apostoli e dei martiri han preso dimora, o nel seno d'Abramo, o nel luogo di riposo, o sotto l'altare di Dio, e che esse non possono quando vogliono essere presenti presso le proprie tombe. E così tu vuoi dettar legge a Dio! Vuoi mettere le catene agli apostoli, condannandoli al carcere fino al giorno del giudizio, in modo che non possano stare col loro Signore quelli di cui è scritto che "seguono l'Agnello dovunque egli vada". Ma se l'Agnello è dovunque, bisogna ritenere che anche quelli che lo accompagnano sono da per tutto". È quindi ridicolo affermare che le anime non escono dalle loro dimore.

2. Inoltre, nello stesso luogo, S. Girolamo dice: "Se il diavolo e i demoni scorrazzano in tutto il mondo e sono presenti ovunque con incredibile velocità, perché i martiri, che hanno profuso il loro sangue dovrebbero rimanere tappati nel loro sepolcro senza poterne uscire?". Dal quale argomento si può concludere che non soltanto i buoni, ma anche i cattivi escano talvolta dalle loro dimore, in quanto la loro dannazione non è più grande di quella dei demoni, i quali scorrazzano ovunque.

3. La stessa verità si può provare dai Dialoghi di S. Gregorio, dove si raccontano molte apparizioni dei defunti.

RISPONDO: Dal paradiso o dall'inferno si può uscire in due modi: primo, abbandonando del tutto quei luoghi per avere altra dimora, e in tal senso, come in appresso si dirà, nessuno, destinato definitivamente al paradiso o all'inferno può uscirne. Ma si può pensare anche ad una sortita provvisoria; ed in questo caso bisogna distinguere ciò che conviene alle anime secondo la legge naturale, da ciò che conviene secondo l'ordine della divina provvidenza; perché come dice S. Agostino, "altri sono i limiti delle umane cose, altri i segni della potenza divina; altra cosa ciò che avviene naturalmente, altra ciò che avviene in modo miracoloso".

Orbene, dal punto di vista puramente naturale le anime separate e destinate già alle proprie dimore, sono assolutamente estranee alla compagnia dei viventi. Infatti, gli uomini, che tuttora vivono nel loro corpo, non possono comunicare direttamente con gli esseri spirituali, perché ogni nostra cognizione scaturisce dai sensi: e d'altra parte quelli dovrebbero uscire dalle proprie dimore solo per prender parte alle umane vicende.

Ma per disposizione della divina provvidenza, talvolta le anime separate escono dalla loro dimora per apparire agli uomini; come S. Felice martire apparve visibilmente agli abitanti di Nola, a quanto narra S. Agostino, mentre erano assediati dai barbari. E si può ritenere che talvolta sia concesso anche ai dannati di apparire ai vivi per ammaestrarli o per spaventarli, oppure per chiedere suffragi, se si tratta di anime che si trovano in purgatorio, come è chiaro dalla lunga trattazione in merito che troviamo in S. Gregorio. Ma c'è una differenza tra i santi e i dannati, che i primi possono apparire quando vogliono, i secondi no. Infatti, come i santi, mentre sono tuttora in vita, ricevono, come grazia carismatica, il dono dei miracoli, che solo la potenza divina può fare, e non quelli che sono privi di questo dono, così non c'è nulla di sconveniente che in virtù della loro gloria, si conceda ai santi la facoltà di poter apparire ai vivi quando vogliono; mentre gli altri appaiono solo quando Dio lo permette.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino, come è chiaro dal contesto, si riferisce al comune ordine di natura. Non segue però che i morti, pur potendo apparire quando vogliono, di fatto appaiano con la stessa frequenza di quando erano in vita; perché i disincarnati o si conformano in tutto al divino volere, in modo che non è loro permesso di fare se non quello che essi intuiscono conforme alle divine disposizioni; oppure sono talmente afflitti dalle pene, da pensare più alla propria miseria che a fare delle apparizioni agli altri.

2. I testi addotti si riferiscono all'uscita definitiva dal paradiso o dall'inferno e non a quella provvisoria.

3. Come è stato detto sopra, il luogo destinato alle anime ridonda in premio o in pena delle stesse in quanto ne ricevono gioia o dolore. Questa gioia o questo dolore non cessano però nell'anima che esce da tali luoghi; come il prestigio di un vescovo, che in chiesa ha la cattedra quale posto onorifico, non diminuisce affatto quando se ne allontana; perché anche se lui non vi siede attualmente, quel luogo gli compete per diritto.

Bisogna rispondere ancora agli argomenti in contrario:

1. S. Girolamo tratta di ciò che forma la sovrabbondanza della gloria eterna degli apostoli e dei martiri e non di ciò che loro conviene per natura. E quando afferma che essi sono dovunque, non vuol dire che si trovino nello stesso momento in più luoghi o dovunque, ma che essi possono essere presenti dove vogliono.

2. La posizione dei demoni o degli angeli non è la stessa delle anime beate o dannate. Infatti gli angeli, buoni o cattivi, hanno sugli uomini la missione di vigilarli o di provarli. Ma questo non si può dire delle anime dei santi: alla cui gloria però compete la facoltà di essere presenti dove vogliono. Ed è questo che voleva dire S. Girolamo.

3. Sebbene talvolta le anime dei santi o dei dannati siano presenti dove appaiono visibilmente, non bisogna credere che ciò avvenga sempre. Talvolta infatti codeste apparizioni avvengono, durante il sonno o la veglia, per opera dei buoni o cattivi spiriti, per istruire o per ingannare i vivi. Anzi si dà il caso che appaiano anche i vivi e dicano agli altri tante cose, durante il sonno, senza naturalmente essere presenti, come S. Agostino dimostra con numerosi esempi.

ARTICOLO 4

Se il limbo degli inferi sia da identificarsi col seno di Abramo

(4 Sent., d. 45, q. 1, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che il limbo non sia da identificarsi col seno di Abramo. Infatti:

1. Scrive S. Agostino: "Non ho mai trovato che la parola inferi sia stata usata dalla Scrittura in senso buono". Ma il seno di Abramo è preso in senso buono, come soggiunge lo stesso Santo: "Non credo si possa tollerare che non sia da prendersi in senso buono il seno di Abramo e quel luogo di pace, dove fu portato dagli angeli il pio povero (Lazzaro)". Dunque il seno di Abramo non s'identifica con il limbo degli inferi.

2. Quelli che sono all'inferno non vedono Dio, come è chiaro da quelle parole di S. Agostino: "Checché voglia significare l'espressione il seno di Abramo, certo è che là vive il mio caro Nebridio"; e ancora: "Egli ormai non porge più alla mia bocca l'orecchio; ma sì la bocca sua spirituale porge alla fonte e beve a suo potere e a suo talento della tua sapienza, senza fine beato". Perciò il limbo infernale non si identifica col seno di Abramo.

3. La Chiesa non prega perché qualcuno vada all'inferno. Eppure supplica nelle esequie che gli angeli portino l'anima del defunto nel seno di Abramo. Quindi il seno di Abramo non è la stessa cosa del limbo.

IN CONTRARIO: 1. Il seno di Abramo è quel luogo dove fu condotto il povero Lazzaro; ma Lazzaro fu portato all'inferno; infatti, commentando le parole di Giobbe, "Dove è stata costruita la casa per tutti i viventi", la Glossa dice che "gli inferi erano la dimora di tutti i viventi, prima della venuta di Gesù Cristo"; perciò il seno di Abramo va identificato con il limbo.

2. Un altro argomento lo troviamo nelle parole di Giacobbe ai suoi figli: "Farete discendere con dolore la mia canizie agli inferi". Quindi Giacobbe sapeva che morendo sarebbe disceso agli inferi. Ma per lo stesso motivo là fu portato anche Abramo dopo la morte. Dunque il seno di Abramo non è altro che un reparto dell'inferno.

RISPONDO: L'anima umana, dopo la morte, non può giungere allo stato di quiete se non per merito della fede; poiché "per avvicinarsi a Dio, è necessario credere". Ora, il prototipo di questa fede gli uomini lo hanno in Abramo, che per primo si segregò dalla massa degli infedeli ed ebbe da Dio un particolare "riconoscimento per la sua fede". Ecco perché quella pace che è elargita agli uomini dopo la morte, si chiama seno di Abramo, come dichiara S. Agostino.

Ma le anime sante non ebbero in ogni tempo la stessa pace. Perché, dopo la morte di Cristo, hanno pace perfetta, in quanto godono la visione di Dio. Prima invece l'avevano perché libere dalle pene, ma senza l'appagamento di ogni desiderio, per il fine raggiunto. Perciò prima di Cristo, lo stato delle anime sante in rapporto a quel che aveva di pace si chiamava "seno di Abramo", ma per quel che a questa pace mancava era detto "limbo infernale".

Quindi, prima di Cristo il limbo infernale e il seno di Abramo formavano, solo occasionalmente, non già essenzialmente, la stessa cosa. Perciò niente impedisce che dopo la venuta di Cristo il seno di Abramo sia del tutto diverso dal limbo, perché quelle cose che sono unite occasionalmente possono separarsi tra loro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Lo stato dei santi patriarchi per quanto vi era di bene si chiamava "seno di Abramo"; ma per quel che vi era di imperfezione si denominava "inferno". Perciò il seno di Abramo non è preso in senso cattivo, e neppure l'inferno in senso buono, benché in qualche modo siano la stessa cosa.

2. Il luogo di riposo dei santi patriarchi è chiamato seno di Abramo prima e dopo la venuta di Cristo; ma con significati diversi. Poiché la pace dei santi, prima della venuta di Cristo, essendo difettosa, si chiamava indifferentemente inferno o seno d'Abramo, mancando in essa la visione di Dio. Siccome invece, dopo quella venuta, la pace dei giusti è perfetta, per la visione di Dio, può chiamarsi ancora seno di Abramo, ma non inferno. La Chiesa perciò prega che a questo seno d'Abramo siano condotti i suoi fedeli.

3. La risposta alla terza obiezione è quindi ovvia. E in tal senso va intesa la Glossa alle parole di S. Luca: "Avvenne che morì anche il mendico ecc.": "Il seno di Abramo è il luogo di pace dei poveri beati, dei quali è il regno dei cieli".

ARTICOLO 5

Se il limbo si identifichi con l'inferno dei dannati

(4 Sent., d. 45, q. 1, a. 2, qc. 2)

SEMBRA che il limbo si identifichi con l'inferno dei dannati. Infatti:

1. È detto che Cristo "ha morso" l'inferno, non che l'ha assorbito; perché ne tirò fuori solo alcuni e non tutti quelli che c'erano. L'espressione non sarebbe valida se i liberati da lui non avessero fatto parte della moltitudine che si trovava all'inferno. Ma siccome quelli che egli liberò erano nel limbo dell'inferno, è chiaro che essi stavano e nel limbo e nell'inferno. Quindi ne segue che il limbo è lo stesso che l'inferno o ne è una parte.

2. Nel Credo si dice che Cristo "discese all'inferno". Ma si sa bene che egli discese nel limbo dei patriarchi; quindi codesto limbo si identificava con l'inferno.

3. Sta scritto in Giobbe: "Tutte le mie cose scenderanno nell'inferno più profondo". Ora, il santo e giusto Giobbe discese al limbo. Dunque il limbo si identifica con l'inferno più profondo.

IN CONTRARIO: 1. "Nell'inferno non c'è redenzione alcuna". Siccome invece i santi furono redenti dal limbo; è chiaro che questo non è l'inferno.

2. Si legge in S. Agostino: "Come si possa pensare che quella pace", concessa a Lazzaro, "si trovi all'inferno, io non riesco a capirlo". Ma l'anima di Lazzaro discese al limbo. Perciò il limbo e l'inferno non sono la stessa cosa.

RISPONDO: Le dimore delle anime si possono distinguere per la loro ubicazione, o per la loro qualità, cioè in quanto sono destinate al premio o al castigo. In quest'ultimo senso non c'è dubbio che il limbo dei patriarchi è distinto dall'inferno; sia perché nell'inferno c'è la pena del senso, che non esiste nel limbo, sia perché nell'inferno la pena è eterna, mentre nel limbo i santi eran trattenuti solo per un certo tempo.

Ma rispetto all'ubicazione, è probabile che l'inferno e il limbo abbiano lo stesso luogo, o luoghi quasi contigui, in maniera però che una certa parte superiore dell'inferno si chiami limbo dei Patriarchi. I dannati infatti patiscono una pena proporzionata alla diversità della loro colpevolezza. Perciò quanto più i loro peccati sono gravi, tanto più profondo e più oscuro sarà il luogo assegnato nell'inferno. Dunque ai santi Patriarchi, oberati da minime colpe, dovette essere riservato un posto più in alto e meno tenebroso di tutti gli altri che quivi sono puniti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si può dire che Cristo ha morso l'inferno e vi è disceso a liberare i patriarchi, per il fatto che l'inferno e il limbo hanno la stessa ubicazione.
2. La stessa risposta vale per questa seconda difficoltà.
3. Giobbe non discese all'inferno dei dannati, ma al limbo dei patriarchi, che è chiamato "luogo profondissimo", non perché luogo di pena ma per connessione con gli altri luoghi, poiché in esso si suole includere ogni luogo di pena.

Oppure si può spiegare il passo citato con l'esposizione di S. Agostino: "Giacobbe, dicendo ai figli, "Farete discendere la mia vecchiaia con tristezza all'inferno", sembra aver voluto manifestare la paura di essere talmente afflitto, da temere di non giungere alla pace dei giusti e di dover andare invece nell'inferno dei reprob". Allo stesso modo si possono interpretare le parole di Giobbe, ritenendole, non tanto un'asserzione, quanto piuttosto la manifestazione di un timore.

ARTICOLO 6

Se il limbo dei bambini si identifichi con quello dei patriarchi

(4 Sent., d. 45, q. 1, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che il limbo dei bambini si identifichi con quello dei patriarchi. Infatti:

1. La pena deve essere proporzionata alla colpa. Ora, la colpa che teneva prigionieri i patriarchi e i bambini era la stessa, cioè la colpa originale. Quindi identico deve essere il luogo di pena per gli uni e per gli altri.
2. S. Agostino afferma che "la pena dei bambini che muoiono col solo peccato originale è mitissima". Ora nessuna pena è più mite di quella subita dai patriarchi. Dunque è identico il luogo della loro pena.

IN CONTRARIO: Come per il peccato attuale c'è una pena temporale in purgatorio e una eterna nell'inferno, così per il peccato originale vi era una pena temporale nel limbo dei patriarchi e ve n'è una eterna nel limbo dei bambini. Perciò come non si identificano l'inferno e il purgatorio, così neppure il limbo dei bambini e quello dei patriarchi.

Circa l'identità di luogo dell'inferno con quello del purgatorio, abbiamo già trattato in precedenza.

RISPONDO: Il limbo dei patriarchi e quello dei bambini sono indubbiamente diversi riguardo alla qualità del premio o della pena. Infatti i bambini sono privi di quella speranza di beatitudine, che avevano i patriarchi, insieme alla luce della fede e della grazia. Ma riguardo all'ubicazione, si ritiene che probabilmente sia la stessa: solo che il limbo dei patriarchi era ancora al di sopra del limbo dei bambini, cioè, stando alle spiegazioni date, tutto il limbo è la parte superiore dell'inferno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I patriarchi e i bambini non hanno la stessa relazione col peccato originale. Nei patriarchi la colpa originale era già stata espiata per quel che contaminava la loro persona, pur rimanendo nell'umana natura un impedimento non ancora perfettamente soddisfatto. Nei bambini invece c'è un duplice impedimento: personale e naturale. Ecco perché dovevano esser destinate dimore differenti ai bambini e ai patriarchi.
2. S. Agostino parla di castighi dovuti alle singole persone, tra i quali il più piccolo è quello del solo peccato originale. Ma c'è un castigo anche più mite ed è quello di coloro che sono impediti di possedere la gloria non da menomazioni personali, bensì da una menomazione di natura, riducendosi la pena alla sola privazione della gloria.

ARTICOLO 7

Se sia necessario distinguere tutte queste dimore

(4 Sent., d. 45, q. 1, a. 3)

SEMBRA che non sia necessario distinguere tutte queste dimore. Infatti:

1. Le dimore vengono attribuite alle anime dei trapassati in rapporto non solo al peccato, ma anche al merito. Ma per il merito non c'è che una dimora, cioè il paradiso. Quindi anche per i peccati basta una sola dimora.
2. La destinazione delle anime alle diverse dimore dopo la morte avviene secondo il merito o demerito. Ma il luogo per acquistare meriti o demeriti è uno solo. Perciò ci deve essere per le anime un solo luogo, anche dopo la morte.
3. I luoghi di pena devono corrispondere alle colpe. Ora, le colpe sono soltanto di tre specie: originale, veniale e mortale. Dunque tre devono essere i luoghi di pena.

IN CONTRARIO: Sembra che non bastino le dimore generalmente ammesse, ma ce ne vogliano molte di più.

1. Quest'aria tenebrosa, p. es., è il carcere dei demoni, come scrive S. Pietro. E tuttavia essa non è computata tra le cinque dimore suddette. Dunque i regni d'oltretomba devono essere più di cinque.
2. Il paradiso terrestre è distinto da quello celeste. Ma alcuni, dopo questa vita, sono stati trasferiti al paradiso terrestre, come si dice di Enoc e di Elia. Quindi, non essendo il paradiso terrestre computato tra le suddette cinque dimore, queste devono essere più di cinque.
3. Ad ogni genere di peccatori deve corrispondere un particolare luogo di pena. Ma, nell'ipotesi che uno, contaminato dal peccato originale, muoia col solo peccato veniale, non troverebbe un luogo dove stare. Infatti non potrebbe andare in paradiso né al limbo dei patriarchi perché privo della grazia. Ma neppure potrebbe andare nel limbo dei bambini, dove non c'è pena sensibile, dovuta al peccato veniale. Non in purgatorio, dove la pena è solo temporanea, mentre a lui spetta una pena eterna. Mancando poi il peccato mortale, non può andare all'inferno. Bisogna quindi ammettere una sesta dimora.
4. La gravità delle pene dipende dalla diversità delle colpe e dei meriti. Ma i gradi delle une e degli altri sono infiniti. Dunque bisogna che ci siano infinite dimore, per punire o premiare le anime dopo la morte.
5. Talvolta la punizione delle anime avviene nei luoghi stessi dove peccarono, come è chiaro da quel che racconta S. Gregorio. Ma esse peccarono dove noi abitiamo. Perciò tra i luoghi d'oltretomba bisogna metterci anche questa terra: tanto più che alcuni, come afferma più sopra il Maestro (delle Sentenze), sono puniti anche in questo mondo per i loro peccati.
6. Alcuni, che muoiono in grazia, hanno delle venialità le quali son degne di pena; ma altri, pur morendo in peccato mortale, hanno dei meriti, per i quali dovrebbero ricevere un premio. Ora, per quelli che muoiono in grazia col peccato veniale c'è un luogo, in cui vengono puniti prima di ricevere il premio, cioè il purgatorio. Quindi ci deve essere un luogo anche per quelli che muoiono in peccato mortale, ma con qualche opera buona.
7. I patriarchi, come prima della venuta di Cristo erano in attesa della gloria perfetta dell'anima, così ora sono in attesa della gloria del loro corpo. Quindi, allo stesso modo che si ammette un luogo per i santi, prima della venuta di Cristo, diverso da quello in cui ora si trovano, così si deve ammettere per loro un luogo, diverso dal presente, sul quale si troveranno dopo la resurrezione.

RISPONDO: Le dimore vanno distinte in base allo stato delle anime. L'anima che è unita al corpo mortale è in grado di meritare; libera da questo è in grado di ricevere il premio o la pena secondo i meriti. Quindi, dopo la morte, l'anima è in grado di ricevere il premio finale, oppure ne è impedita. Se può ricevere la retribuzione finale, due sono i casi: o merita il premio, e allora c'è il paradiso; o merita il castigo, e allora, per la colpa attuale, c'è l'inferno; altrimenti, per il peccato originale, il limbo dei bambini. Se invece c'è qualche impedimento a ricevere la retribuzione finale, questo può dipendere da una colpa personale, e allora c'è il purgatorio, in cui vanno le anime che non possono conseguire subito il premio a causa dei peccati commessi; oppure l'impedimento è nella natura, e allora c'è il limbo dei patriarchi, dove erano trattenute le anime in attesa di raggiungere la gloria, perché il peccato dell'umana specie non si poteva ancora spiare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "Il bene avviene in una sola maniera, il male in tanti modi", come Dionigi e Aristotele dimostrano. Quindi, nulla di strano, se il luogo del premio eterno è uno solo e i luoghi di pena siano invece molti.

2. Lo stato di merito e di demerito è uno solo: perché chi può meritare può anche demeritare. Perciò è giusto che ci sia per questo un solo luogo per tutti. Invece gli stati dei premiati o dei puniti sono diversi. Perciò il paragone non regge.

3. Per la colpa originale si può essere puniti in due maniere, come è stato dichiarato sopra: a titolo personale, o soltanto a motivo della natura. Di qui la necessità di un doppio limbo per quell'unica colpa.

4. L'aere tenebroso non è assegnato ai demoni come luogo di retribuzione per i meriti, ma solo come luogo conveniente al loro ufficio, che è quello di metterci alla prova. Perciò non è compreso tra i luoghi dei quali trattiamo; ché ai demoni spetta innanzi tutto il fuoco dell'inferno, come è chiaro dal Vangelo.

5. Il paradiso terrestre più che per i trapassati da remunerare era adatto per lo stato dei viatori. Ecco perché non è compreso tra i luoghi dei quali ora trattiamo.

6. L'ipotesi è assurda. Ma, ammettendola come possibile, costui sarebbe punito nell'inferno per tutta l'eternità. Poiché se il peccato veniale è punito in purgatorio, ciò si deve al fatto che occasionalmente è unito con lo stato di grazia. Se infatti è unito al peccato mortale, e quindi senza la grazia, allora è punito all'inferno con la pena eterna.

7. Le diversità di grado nella pena o nel merito non costituiscono stati diversi in base ai quali si distinguono le varie dimore. Perciò la ragione addotta non vale.

8. Se talvolta le anime separate sono punite nei luoghi abitati da noi, ciò non avviene perché codesti siano specifici luoghi di pena: ma solo per nostro ammaestramento; affinché conoscendo le loro pene ci teniamo lontani dalla colpa.

L'esempio delle anime, punite per i loro peccati nello stato di unione col corpo, non fa a proposito. Perché quella pena non modifica lo stato di merito o di demerito dell'uomo; e noi ora trattiamo delle dimore destinate alle anime dopo lo stato predetto.

9. Il male non può mai essere assoluto, senza alcuna mescolanza di bene, mentre invece il bene può essere senza alcuna mescolanza di male. Perciò quelli che sono destinati alla beatitudine, cioè al sommo bene, devono essere purificati da ogni male. E quindi deve esserci un luogo in cui vengono purificati quelli che muoiono non completamente puri. Quelli invece che saranno imprigionati nell'inferno non saranno privi di ogni bene. Quindi non vale il paragone: perché i dannati possono ricevere il premio delle opere buone da essi fatte in passato con una mitigazione della pena.

10. La gloria dell'anima costituisce il premio essenziale; quella del corpo invece, derivando dall'anima, è radicalmente tutta nella stessa anima. Perciò mentre la mancata gloria dell'anima costituisce uno stato, non lo costituisce la mancata gloria del corpo. Ecco perché uno solo è il luogo per le anime sante liberate dal corpo e per quelle riunite al corpo glorioso, cioè il cielo empireo. Invece non poteva essere unico il luogo destinato alle anime dei patriarchi prima e dopo il conseguimento della gloria.

Supplementum Quaestio 070

Questione 70

Questione 70

Le proprietà dell'anima separata dal corpo e la pena inflittale dal fuoco materiale

Passiamo ora a parlare delle proprietà dell'anima separata dal corpo e della pena che le procura il fuoco materiale.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se nell'anima separata rimangono le potenze sensitive. 2. Se rimangono gli atti di tali potenze. 3. Se l'anima separata possa essere tormentata dal fuoco materiale.

(Mentre diceva queste ultime parole, aprì di nuovo le mani come nei due mesi passati. Il riflesso parve penetrare la terra e vedemmo come un mare di fuoco, immersi in questo fuoco i demoni e le anime come se fossero braci trasparenti e nere o abbronzate, con forma umana, che fluttuavano nell'incendio, sollevate dalle fiamme che da loro stesse uscivano insieme a nuvole di fumo, e ricadevano da tutte le parti, simili al cadere di faville nei grandi incendi, senza peso né equilibrio, tra grida e gemiti di dolore e di disperazione, che terrorizzava e faceva tremare di paura. (Dev'essere stato l'impatto con questa visione che mi fece pronunciare quell'«ahi» che dicono di aver sentito da me). I demoni si distinguevano per forme orribili e schifose di animali spaventosi e sconosciuti, ma trasparenti come neri carboni accesi.

Terza apparizione di Fatima).

ARTICOLO 1

Se nell'anima separata rimangono le potenze sensitive

(4 Sent., d. 44, q. 3, a. 3, qc. 1)

SEMBRA che nell'anima separata rimangono le potenze sensitive. Infatti:

1. Afferma S. Agostino: "L'anima se ne parte dal corpo portandosi dietro tutto il senso, l'immaginazione, la razionalità, l'intelletto, l'intelligenza, l'irascibile e il concupiscibile". Ora, il senso, l'immaginazione, l'irascibile e il concupiscibile sono potenze sensitive. Dunque le potenze sensitive restano nell'anima.
2. Lo stesso santo afferma ancora: "Riteniamo che solo l'anima umana sia una sostanza, nella quale, anche quando è priva del corpo, rimangono vivi il senso e l'intelletto". Quindi l'anima separata conserva le potenze sensitive.
3. Le potenze dell'anima o sono radicate nella sua essenza, come alcuni affermano, o, per lo meno, sono proprietà naturali della medesima. Ma quel che si trova nell'essenza di una cosa non se ne può mai staccare; né un soggetto è mai separato dalle sue proprietà naturali. È quindi impossibile che l'anima separata dal corpo perda alcune potenze.
4. Non è integro ciò che manca di qualche parte. Ma le potenze sono parti dell'anima. Perciò se l'anima perdesse alcune delle sue potenze, dopo la morte non potrebbe dirsi completa. E questo è inammissibile.
5. Le potenze dell'anima cooperano al merito più del corpo; perché il corpo è solo strumento mentre le potenze sono i principi dell'atto. Ora, se è necessario che il corpo sia premiato insieme all'anima, perché ha cooperato al merito, molto più devono essere premiate, insieme all'anima, le sue potenze. Quindi l'anima separata non può perderle.
6. Se l'anima separata perde una potenza sensitiva, bisogna che questa finisca nel nulla; non potendo ridursi a qualche cosa di materiale, perché non è composta di materia. Ma, ciò che viene annichilato non torna più numericamente lo stesso. Quindi l'anima non avrà alla resurrezione la medesima potenza sensitiva. Ma, a detta di Aristotele, l'anima sta al corpo come le potenze dell'anima alle parti del corpo e la potenza visiva all'occhio. Se dunque l'anima che si riunisce al corpo non è la stessa, neppure l'uomo che ne deriva è lo stesso. Come logicamente l'occhio non sarebbe numericamente lo stesso, se la sua facoltà visiva non fosse la medesima. Di conseguenza, neppure una qualsiasi altra parte risorgerebbe numericamente identica. E quindi neanche l'uomo completo sarebbe più il medesimo. Non può essere dunque che l'anima separata perda le potenze sensitive.

7. Se le potenze sensitive andassero distrutte col corpo, si dovrebbero affievolire quando il corpo si indebolisce. Ma ciò non avviene, perché, come dice Aristotele, "se un vecchio prende l'occhio di uno giovane vedrà certo come il giovane". Quindi neppure le potenze sensitive si perdono con la morte del corpo.

IN CONTRARIO: 1. S. Agostino afferma che "l'uomo consta di due sole sostanze: l'anima e il corpo; l'anima con la sua razionalità, il corpo con i suoi sensi". Ora, le potenze sensitive appartengono al corpo. Dunque non rimangono nell'anima dopo la morte di questo.

2. Aristotele, parlando della separazione dell'anima, così si esprime: "Se infine rimane qualcosa, bisogna indagare. Per certi elementi non sembra impossibile. Per esempio, se l'anima, non tutta, ma l'intelletto è di tale disposizione. Tutta infatti sembra impossibile". Dalle quali parole sembra che non tutta l'anima si separi dal corpo, ma solo le potenze dell'anima intellettiva, quindi non quelle sensitive e vegetative.

3. Inoltre, afferma lo stesso Filosofo parlando dell'intelletto: "La separazione avviene soltanto tra ciò che è perpetuo e ciò che è corruttibile; è chiaro che le altre parti dell'anima non si separano, come alcuni affermano". Quindi le potenze sensitive non rimangono nell'anima separata dal corpo.

RISPONDO: Intorno a questo problema, vi sono diverse opinioni. Alcuni, pensando che tutte le potenze sono nell'anima come il colore nel corpo, ritengono che l'anima separata si porti dietro tutte le potenze. Perché, dicono, se l'anima mancasse di qualche cosa, verrebbe ad essere cambiata nelle proprietà naturali: queste invece non possono cambiare, rimanendo lo stesso soggetto.

Ma codesta opinione è falsa. La potenza infatti, essendo ciò che ci rende adatti a fare o patire qualche cosa, ed appartenendo allo stesso soggetto l'agire e il poter agire, è chiaro che la potenza appartiene allo stesso soggetto che agisce o patisce. Perciò il Filosofo dice che l'atto va attribuito a chi ne ha la potenza. Ora, noi constatiamo che alcune operazioni, le quali hanno per principi le potenze dell'anima, non appartengono, per essere esatti, all'anima, ma al composto, perché non esplicano la propria attività se non mediante il corpo: come la vista, l'udito, e simili. Quindi codeste potenze hanno per sede il composto, e l'anima per principio motore, essendo la forma il principio delle proprietà del composto. Altre operazioni invece come l'intendere, il considerare, il volere, l'anima le esercita senza organi corporali. Essendo perciò queste azioni proprie dell'anima, le potenze relative si trovano in essa non solo in radice, ma anche come nella loro sede, o soggetto. E poiché, rimanendo un dato soggetto, rimangono necessariamente anche le sue proprietà, mentre se quello si corrompe anche queste subiscono la stessa sorte, è necessario che le potenze, le quali agiscono senza organo corporeo, rimangano nell'anima separata; quelle invece che agiscono servendosi di organi corporei si corrompono insieme a questi.

Per tale motivo alcuni distinguono due serie di potenze sensitive. E dicono che esse sono di due specie: le une sarebbero atti (o perfezioni) degli organi, quasi emanazioni dell'anima sul corpo, e queste si corromperebbero con esso; le altre invece sarebbero radice di esse, e risiederebbero nell'anima, perché l'anima per mezzo loro darebbe al corpo il senso del vedere e dell'udire, ecc.; e queste rimarrebbero nell'anima separata.

Ma questa teoria non è ammissibile. L'anima infatti solo per mezzo della sua essenza e non mediante altre potenze, è radice di quelle potenze che sono atti di organi corporei: come qualsiasi forma, dal fatto stesso che informa la sua materia, è l'origine di quelle proprietà che sono naturalmente inerenti al composto. Se infatti ci fosse bisogno di ammettere altre potenze, mediante le quali quelle potenze che perfezionano l'organo materiale, profluissero dall'essenza dell'anima, per lo stesso motivo bisognerebbe poi ammetterne altre, mediante le quali profluissero dall'essenza dell'anima codeste potenze intermedie, e così si andrebbe all'infinito. Se invece ci si deve fermare, è meglio restare al primo caso.

Ecco perché altri affermano che le potenze sensitive, e simili, rimangono nell'anima separata solo in senso relativo, cioè in radice, come le cose originate dai principi sono nei principi stessi. Infatti nell'anima separata rimane l'attitudine a infondere queste potenze non appena essa si riunisce al corpo. Né tale attitudine, secondo le spiegazioni date, è da concepirsi come qualche cosa di aggiunto all'essenza dell'anima. Questa sembra l'opinione più ragionevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole di S. Agostino vanno interpretate nel senso che l'anima alcune di quelle potenze quali l'intelletto e l'intelligenza, se le porta dietro attualmente, altre restano solo in radice.

2. I sensi che l'anima si porta dietro non sono quelli esterni, ma quelli interni, i quali appartengono alla parte intellettiva; perché l'intelletto talvolta è chiamato senso, come è chiaro in qualche testo di S. Basilio e di Aristotele. - Se poi si vuole riferire quel passo ai sensi esteriori, allora vale la risposta data alla prima difficoltà.

3. Come è chiaro dalla risposta, le potenze sensitive non stanno nell'anima come le proprietà essenziali stanno al loro soggetto, ma come (gli effetti) stanno alla loro causa. Perciò l'argomento non regge.

4. Le potenze o facoltà sono parti potenziali dell'anima. Ora, la natura di un tutto potenziale esige che la virtù del tutto si trovi perfettamente in una parte, e nelle altre solo parzialmente; la virtù dell'anima, p. es., si riscontra perfetta nella parte intellettiva, mentre nelle altre parti è solo parziale. E siccome nell'anima separata rimangono le potenze della parte intellettiva, essa rimane integra e non diminuita, quantunque non vi siano più in atto le potenze sensitive; come il potere regale non è diminuito con la morte di un ministro, che partecipava al suo potere.

5. Il corpo coopera al merito come parte essenziale dell'uomo che merita. Non così le potenze sensitive, che sono invece accidenti e non cooperano allo

stesso modo. Quindi il paragone non regge.

6. Le potenze dell'anima sensitiva si dicono atti degli organi non come forme essenziali dei medesimi, ma solo in forza dell'anima cui appartengono: sono invece atti degli organi in quanto li rendono idonei alle operazioni loro proprie, come il calore è atto del fuoco rendendolo capace di riscaldare. Ma, come il fuoco è sempre numericamente lo stesso, anche se fosse informato da un altro calore; il che è evidente nel freddo dell'acqua, il quale non riappare numericamente lo stesso dopo il riscaldamento, pur restando la stessa acqua; così gli organi saranno numericamente gli stessi, pur non essendolo numericamente le potenze.

7. Aristotele parla qui di tali potenze in quanto esistono radicalmente nell'anima; come è chiaro da quanto poi soggiunge, che cioè "i vecchi non subiscono qualche cosa nell'anima, ma nel soggetto", vale a dire nel corpo. E in tal senso le potenze dell'anima non si indeboliscono né si corrompono per il corpo.

ARTICOLO 2

Se nell'anima separata rimangano gli atti delle potenze sensitive

(4 Sent., d. 44, q. 3, a. 3, qc. 2)

SEMBRA che nell'anima separata rimangano gli atti delle potenze sensitive. Infatti:

1. Scrive S. Agostino nel De Spiritu et Anima: "L'anima abbandonando il corpo, da queste cose", cioè dall'immaginazione e dalla concupiscenza e dall'irascibilità, "riceve gioia e dolore secondo i meriti". Ma l'immaginazione, la concupiscenza e l'irascibile sono potenze sensitive. Quindi l'anima separata subirà l'influsso e sarà messa in atto dalle medesime.
2. S. Agostino dice che "non il corpo sente, ma l'anima mediante il corpo" e ancora: "Alcune cose l'anima non le sente col corpo, ma senza". Ora, ciò che conviene all'anima senza corpo può stare nell'anima separata dal corpo. Quindi l'anima può sentire di fatto senza il corpo.
3. Vedere le immagini dei corpi, come succede durante il sonno, è proprio dell'immaginazione, che è nella parte sensitiva. Ma codesto fatto si verifica nell'anima separata, come afferma S. Agostino: "Non vedo perché la mia anima debba avere l'immagine del suo corpo, mentre il corpo è privo di sensi ma non morto, e vede quelle cose che molti tornati ai sensi ci hanno raccontato, e non l'abbia invece quando sarà uscita completamente dal corpo". Però l'anima non può avere l'immagine del corpo, se non in quanto la vede; tanto è vero che a proposito di quelli che rimangono privi dei sensi scrive "che hanno una certa immagine del proprio corpo, per mezzo della quale possono vagare attraverso i luoghi e sperimentare le cose visibili, attraverso le immagini dei sensi". Quindi l'anima separata può compiere gli atti propri delle potenze sensitive.
4. La memoria è una facoltà della parte sensitiva, come prova Aristotele. Ma le anime separate si ricordano di quello che hanno fatto nel mondo; infatti al ricco Epulone sono rivolte quelle parole: "Ricordati che hai ricevuto dei beni quando eri in vita". Quindi l'anima separata emetterà gli atti delle potenze sensitive.
5. Secondo Aristotele, l'irascibile e il concupiscibile sono nella parte sensitiva. Ma nell'irascibile e nel concupiscibile si trovano gioia e tristezza, amore e odio, timore e speranza e altri simili sentimenti che secondo la nostra fede noi ammettiamo nelle anime separate. Queste, dunque, non saranno prive degli atti delle potenze sensitive.

IN CONTRARIO: Ciò che è comune all'anima e al corpo non può rimanere nella sola anima separata; ma tutte le operazioni delle potenze sensitive sono comuni all'anima e al corpo. Ciò è chiaro dal fatto che nessuna potenza sensitiva nell'agire può fare a meno dell'organo corporale. Quindi l'anima separata sarà priva degli atti delle potenze sensitive.

RISPONDO: Alcuni distinguono gli atti delle potenze sensitive in due categorie: atti esterni, che l'anima esercita per mezzo del corpo, i quali non restano nell'anima separata; e atti interni che l'anima emette da se stessa e che permangono nell'anima separata. Ma questa tesi sembra derivare dalla teoria di Platone, il quale ritiene che l'anima è unita al corpo quale sostanza perfetta assolutamente indipendente dal medesimo, come il motore all'oggetto mobile; e ciò è chiaro dalla sua teoria della "trasmigrazione" delle anime. E poiché, sempre secondo lui, nulla muove se non è mosso, per non procedere all'infinito, riteneva che il primo movente muove se stesso: e quindi che l'anima muove se medesima. Perciò ci sarebbero stati nell'anima due moti: uno col quale muove se stessa, l'altro col quale muove il corpo. Cosicché l'anima eserciterebbe l'atto del vedere prima in se stessa, in quanto muove se stessa, e poi nell'organo corporale, in quanto muove il corpo.

Ma questa opinione è demolita da Aristotele, il quale dimostra che l'anima non muove se stessa e che non è mossa affatto da operazioni quali il vedere, l'udire e simili; ma che codeste operazioni sono soltanto moti di tutto il composto (umano). Quindi è necessario ammettere che gli atti delle potenze sensitive in nessun modo rimangono nell'anima separata, o tutt'al più remotamente in radice.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Molti affermano che quel libro non è di S. Agostino, e lo attribuiscono piuttosto a un monaco cistercense che l'avrebbe compilato con i testi di S. Agostino e con delle aggiunte personali; perciò non vale la sua autorità.

Ma ammesso che abbia valore, non deve interpretarsi nel senso che l'anima separata subisca l'influenza dell'immaginazione e delle altre potenze consimili, come atto delle medesime, ma solo nel senso che da quanto ella operò nel corpo con l'immaginazione e le altre potenze le deriva in seguito qualche cosa di bene o di male; cosicché l'immaginazione o le altre potenze non producono già direttamente quei sentimenti nell'anima, ma solo cooperarono a meritarli, mentre l'anima era nel corpo.

2. Si dice che l'anima sente attraverso il corpo, non quasi il sentire sia un atto specifico dell'anima, ma perché è atto dell'intero composto, sotto l'influsso dell'anima, ossia allo stesso modo che diciamo che il calore riscalda.

Ciò che segue nel testo allegato, che cioè l'anima certe cose, come il timore e simili, le sente senza il corpo, bisogna interpretarlo nel senso che ciò avviene senza gli atti esterni del corpo che si riscontrano nei sensi propri; poiché il timore e simili altre passioni non avvengono senza un moto corporale. - Oppure si può affermare che S. Agostino parla secondo l'opinione dei platonici, che la pensavano così, come abbiamo spiegato sopra.

3. S. Agostino in questo passo, come del resto in quasi tutto il libro, non intende affermare ma ricercare. È chiaro infatti che non si trovano sullo stesso piano l'anima di chi dorme e l'anima separata. La prima fa uso dell'organo dell'immaginazione, dove sono impressi materialmente i fantasmi; ma ciò non si può dire dell'anima separata.

Oppure si può affermare che le immagini delle cose sono nell'anima in relazione alle tre potenze, sensitiva, immaginativa e anche intellettuale, secondo un maggiore o minore grado di astrazione dalla materia e dalle condizioni materiali. In tal caso il paragone di S. Agostino potrebbe reggere, perché come le immagini delle cose corporee sono nell'anima di chi sogna, o in quella di chi durante l'estasi ha visioni immaginarie, così sono intellettualmente nell'anima separata: non già nel senso che esse sono quali immagini fantastiche nell'anima separata.

4. Come è stato già visto sopra, la memoria può avere due diversi significati. Può considerarsi come potenza della parte sensitiva, relativa al tempo passato. In tal senso bisogna dire che l'anima separata è priva di un atto di questo genere. Dice infatti Aristotele che "dopo la corruzione del corpo, l'anima non ricorda". - Oppure si intende per memoria quella che fa parte dell'immagine (divina nell'uomo) e spetta alla parte intellettuale, astruendo da ogni differenza di tempo, perché abbraccia non solo le cose passate ma anche le presenti e le future, come si esprime S. Agostino. E secondo questo tipo di memoria l'anima separata può ricordare.

5. L'amore, la gioia, la tristezza e simili sentimenti hanno due significati diversi. Talora si tratta di passioni dell'appetito sensitivo. E in tal senso non saranno nelle anime separate: perché la loro esplicazione richiede un moto del cuore. Talora si tratta di atti della volontà, che è nella parte intellettuale. E in tal senso essi sussisteranno anche nell'anima separata: come del resto sussisterà il piacere stesso che pure nel senso precedente è un moto della parte sensitiva; però in quest'altro senso, secondo il quale Aristotele afferma che "Dio gode mediante un unico atto di godimento".

ARTICOLO 3

Se l'anima separata possa essere tormentata dal fuoco materiale

(4 Sent., d. 44, q. 3, a. 3, qc. 3)

SEMBRA che l'anima separata non possa essere tormentata dal fuoco materiale. Infatti:

1. "Non le cose corporee, ma quelle simili alle corporee", dice S. Agostino, "influiscono, in modo favorevole o contrario, nelle anime spogliate del proprio corpo". Quindi l'anima separata non è punita col fuoco materiale.

2. Lo stesso S. Agostino asserisce che "l'agente è sempre più nobile del paziente". Ma non è possibile che un corpo possa essere più nobile dell'anima separata. Dunque essa non può essere punita da un corpo.

3. Secondo Aristotele e Boezio, solo quelle cose che hanno in comune la materia hanno anche passioni e attività reciproche. Ma l'anima e il fuoco materiale non hanno questa base comune, perché manca la materia comune tra le cose spirituali e quelle materiali. Cosicché non è possibile, come afferma Boezio, che una si tramuti in un'altra. Dunque l'anima separata non può subire il fuoco materiale.

4. Il paziente riceve qualche cosa dall'agente. Se quindi l'anima soffrisse per il fuoco materiale, riceverebbe da esso qualcosa. Ma tutto ciò che si riceve si riceve al modo del recipiente. Quindi ciò che l'anima riceve dal fuoco è in lei in modo spirituale e non materiale. Ma le forme delle cose che esistono spiritualmente nell'anima vengono ad essere sue perfezioni. Anche ammesso, perciò, che l'anima patisca per il fuoco materiale, questo non rappresenterebbe per essa una pena, ma piuttosto una perfezione.

5. All'affermazione che "l'anima è punita col fuoco al solo vederlo", secondo la frase riferita da S. Gregorio, si può obiettare in contrario, che se l'anima

vede il fuoco dell'inferno, può vederlo soltanto mediante una visione intellettuale, essendo essa priva di organi capaci di visioni immaginarie o sensibili. Ma la visione intellettuale non pare che possa causare tristezza, poiché, come scrive il Filosofo, "non c'è tristezza che si contrapponga al diletto della conoscenza". Quindi l'anima con una tale visione non subisce un castigo.

6. Se poi si afferma che l'anima patisce il fuoco materiale in quanto ne è prigioniera, come ora che è in vita è prigioniera del proprio corpo, si può replicare che l'anima mentre vive nel corpo ne è prigioniera, perché con esso costituisce una cosa sola come la materia e la forma. L'anima invece non sarà allora forma del fuoco materiale. Perciò non può esserne prigioniera nel modo suddetto.

7. Qualunque causa materiale agisce mediante il contatto. Ma non ci può essere contatto tra il fuoco materiale e l'anima, perché il contatto si verifica solo tra cose materiali le cui estremità hanno un punto in comune. Dunque l'anima non può soffrire da parte del fuoco materiale.

8. Nessun agente organico può agire su cose lontane senza influire sullo spazio intermedio: cosicché il suo influsso arriva solo a una distanza determinata in proporzione della sua virtù. Ora, le anime, o almeno i demoni, che in questo sono alla pari, talvolta possono trovarsi fuori del luogo dell'inferno; anzi talora appaiono agli uomini. Né per questo sono liberi dalla pena; perché la gloria dei santi e la pena dei dannati non subiscono interruzioni. Tuttavia noi constatiamo che il loro percorso non è tutto infestato dal fuoco dell'inferno. E d'altra parte non è credibile che un elemento corporeo come il fuoco abbia tanta efficacia da irradiare la sua azione a una distanza così considerevole. Quindi sembra che le pene delle anime dei dannati non provengano dal fuoco materiale.

IN CONTRARIO: 1. Le anime separate e i demoni si trovano alla pari nel soffrire il fuoco materiale. Ora, i demoni soffrono per quel fuoco dove saranno gettati i corpi dei dannati dopo la resurrezione, il quale fuoco deve essere materiale, come risulta dalle parole del Signore: "Via da me, maledetti, nel fuoco eterno preparato per il diavolo, ecc.". Quindi le anime separate possono essere tormentate dal fuoco materiale.

2. La pena deve corrispondere alla colpa. Ma con la prava concupiscenza l'anima si è fatta schiava del corpo. Dunque è giusto che sia tormentata da una pena inflittale da un essere corporeo.

3. L'unione della forma con la materia è più intima di quella esistente tra l'agente e il paziente. Ma la diversità di natura non impedisce che l'anima spirituale sia forma del corpo materiale. Quindi tale diversità non può impedire che l'anima sia tormentata dal fuoco materiale.

RISPONDO: Ammesso che il fuoco dell'inferno non si debba intendere in modo metaforico ma reale, bisogna affermare che l'anima ne sarà tormentata come è chiaro dalle parole del Signore il quale asserisce che quel fuoco "fu preparato per il diavolo e i suoi angeli", i quali sono incorporei come l'anima. Ma le opinioni sono contrastanti nello spiegare la maniera di questa sofferenza del fuoco.

Alcuni infatti, come riferisce S. Gregorio, hanno affermato che l'anima è tormentata dal fuoco al solo vederlo: "L'anima soffre perché lo vede".

Ma tale spiegazione non sembra soddisfacente. Infatti ciò che si vede rappresenta una perfezione per la potenza visiva. Cosicché dal vedere non può derivare nessuna pena. Tuttavia indirettamente ciò che si vede può essere di pena o di affanno, quando è ritenuto come nocivo. Quindi non basta che l'anima veda il fuoco per soffrirne, ma è necessario che vi sia un altro fatto che lo renda nocivo.

Perciò altri, pur ammettendo che il fuoco materiale non può bruciare l'anima, dicono che essa ne è tormentata perché lo considera nocivo, e per tale considerazione ne riceve dolore e timore; cosicché si adempie nei dannati quanto è stato scritto nel salmo: "Trepidavano di spavento, là dove non c'era da temere". È ciò che S. Gregorio esprime in quelle parole: "L'anima brucia perché si vede bruciare".

Ma neppure questa spiegazione è sufficiente. Infatti in questo caso l'effetto del fuoco nell'anima non sarebbe reale ma solo apparente. È vero che si può provare tristezza e dolore per una falsa immaginazione, come dice S. Agostino, allora però la sofferenza non è causata dalla realtà delle cose, ma solo dall'apparenza. - Inoltre tale sofferenza sarebbe ancora più remota dalla realtà di una sofferenza immaginaria; perché questa è prodotta da immagini di cose reali, mentre quella nasce solo da false idee fabbricate dall'anima stessa. - E poi non è probabile che le anime separate o i demoni, dato l'acume del loro ingegno credano di essere bruciate dal fuoco materiale, se di fatto non ne subissero alcuna molestia.

Ecco perché altri ritengono che la sofferenza prodotta nell'anima dal fuoco è reale. S. Gregorio infatti scrive: "Dai passi del Vangelo possiamo concludere che l'anima è tormentata dal fuoco, non solo perché lo vede, ma perché ne subisce l'effetto". Ed ecco la spiegazione di come ciò possa essere. Il fuoco materiale si può considerare sotto un doppio punto di vista: in quanto esso è qualcosa di corporeo, e così non può agire nell'anima; oppure in quanto esso è strumento della divina giustizia vendicatrice, la quale giustamente esige che l'anima, divenuta schiava delle cose corporali per il peccato, ne diventi schiava anche nella pena. Lo strumento infatti non solo agisce in virtù della propria natura, ma anche in virtù dell'agente principale. In questo senso non c'è alcun inconveniente ad ammettere che quel fuoco, mosso dall'azione di un agente spirituale, influisca nello spirito dell'uomo o del demonio, analogamente a quanto è stato spiegato a proposito dell'azione dei sacramenti, che santificano l'anima.

Ma neppure questi argomenti sembrano convincenti, perché qualsiasi strumento agisce in virtù di una potenza che gli è connaturale, oltre che per virtù dell'agente principale; anzi lo strumento ottiene il secondo effetto attraverso il primo, come avviene nel caso dell'acqua battesimale che santifica l'anima lavando il corpo, oppure della sega la quale costruisce la casa segando il legno. Bisogna quindi ammettere che il fuoco, destinato ad essere strumento della giustizia divina vendicativa, produca nell'anima un effetto che in qualche modo sia a lui connaturale.

Perciò affermiamo che un corpo non può, per sua natura, agire in senso buono o cattivo nello spirito e neppure arrecargli molestia, se non in quanto gli è in qualche modo unito: infatti, come dice la Scrittura, "il corpo soggetto a corruzione aggrava l'anima". Ora, lo spirito può essere unito ad un corpo in due maniere. Primo, come la materia alla forma, in modo che ne risulti un composto unico. E allora lo spirito umano è unito al proprio corpo e lo vivifica, mentre da esso è in qualche modo oberato. Ma né lo spirito umano né quello del demonio sono uniti al fuoco in codesto modo. - Secondo, come un movente è unito a ciò che è mosso, oppure come ciò che si trova in un luogo è unito al luogo stesso, alla maniera che le cose incorporee possono essere in un luogo. In questo senso gli spiriti creati incorporei sono coartati dal luogo dove si trovano così che non possono essere altrove. Ebbene la realtà corporea, pur essendo per sua natura capace di delimitare lo spirito incorporeo entro i limiti di un dato luogo, non può per sua natura trattenerlo in modo che sia legato a quel luogo, così da impedirgli di andare altrove, perché è contro la natura dello spirito essere coartato a un luogo. Ma la facoltà di imprigionare lo spirito è qualche cosa che viene concesso al fuoco materiale da parte della divina giustizia vendicatrice di cui esso è strumento. E così quel fuoco diventa un tormento e impedisce all'anima ogni libertà di azione.

S. Gregorio parla così del fuoco là dove spiega come l'anima ne sia tormentata: "Se l'eterna verità afferma che il ricco epulone è condannato al fuoco, quale persona assennata oserà negare che le anime dei reprobri siano schiave del fuoco?". Lo stesso afferma S. Giuliano (vescovo di Toledo), come riferisce il Maestro delle Sentenze: "Se lo spirito incorporeo dell'uomo è trattenuto dal corpo mentre egli vive, perché non può essere trattenuto dal fuoco dopo la morte?". E S. Agostino dice che l'anima dell'uomo è legata al fuoco "che lo tormenta" e di cui prova orrore, come prima era legata al corpo, cui dava vita e verso cui nutriva un grande affetto per l'unione tra essi evidente, nonostante la loro differenza di natura.

Per capire come l'anima possa soffrire del fuoco materiale, bisogna compendiare tutte le opinioni precedenti e dire che il fuoco per natura ha la capacità di unire a sé lo spirito, come il luogo unisce a sé quanto vi si trova; ma quale strumento della giustizia divina esso ha la capacità di tenerlo in qualche modo prigioniero; ed è così che il fuoco fa soffrire lo spirito; e l'anima è tormentata dal fuoco scorgendolo come causa del suo tormento. S. Gregorio nei Dialoghi ha parlato organicamente di tutto questo, come è chiaro dai testi sopra allegati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino nel testo riferito parla da ricercatore. Infatti nel De Civitate Dei, come abbiamo riferito, egli risolve il problema in ben altro modo.

Oppure si può rispondere che per S. Agostino la causa prossima del dolore, o dell'afflizione dell'anima è spirituale: cosicché essa non soffrirebbe, se non concepisse il fuoco come nocivo. Quindi la causa prossima della pena è il fuoco da lei conosciuto, la causa remota però è il fuoco materiale esistente fuori dell'anima.

2. Quantunque l'anima sia naturalmente più nobile del fuoco, questo tuttavia è più nobile dell'anima in quanto è strumento della divina giustizia.

3. Aristotele e Boezio parlano di quell'azione in cui il paziente si tramuta nella natura dell'agente. Ma l'azione del fuoco nell'anima non è di questa specie. Perciò l'obiezione non regge.

4. Il fuoco influisce sull'anima non quale causa agente, ma nel senso che la tiene prigioniera. Perciò la difficoltà è insussistente.

5. Nella visione intellettuale la pena non può derivare dal fatto che uno vede qualcosa, perché nella conoscenza intellettuale la contrarietà non può mai menomare l'intelligenza. La menomazione invece può esserci indirettamente nella visione sensibile, qualora l'oggetto per l'azione che esercita nell'atto del vedere lede l'organo visivo. Ma anche la visione intellettuale può essere dolorosa, quando ciò che si percepisce lo si percepisce come nocivo; non perché nuoce nell'atto della conoscenza, ma per altri motivi. Ed è così che l'anima patisce vedendo il fuoco.

6. Il paragone regge solo in parte, come è chiaro da quanto abbiamo detto.

7. Quantunque tra l'anima e il corpo non vi sia contatto materiale, c'è tuttavia fra loro una specie di contatto spirituale; come quello che esiste tra il cielo e il suo motore spirituale, ossia, secondo l'espressione di Aristotele, come si può dire che tocca chi contrista. Ora, nel caso per agire tale contatto è sufficiente.

8. Le anime dei dannati non escono dall'inferno se non per concessione divina, per ammonire o per provare gli eletti. Ma dovunque essi si trovino, hanno sempre presente il fuoco dell'inferno destinato al loro castigo. E siccome questa vista del fuoco costituisce la loro afflizione immediata, come abbiamo già visto, sono tormentati dal fuoco ovunque essi siano; come i condannati, anche quando si trovano fuori del carcere, sono in qualche modo afflitti dal carcere, sapendo che a quello sono destinati. Quindi, come la gloria degli eletti non diminuisce né quanto al premio essenziale né quanto a quello accidentale, se talvolta essi si trovano fuori del cielo empireo, che in un certo senso costituisce la loro gloria; così non diminuisce la pena dei dannati quando momentaneamente per divina disposizione sono fuori dell'inferno. È ciò che dice la Glossa: "Il demonio, ovunque si trovi, nell'aria o sotterra, porta con sé il tormento delle sue fiamme". L'obiezione invece suppone che il fuoco affligga immediatamente gli spiriti, come affligge i corpi.

Supplementum Quaestio 071

Questione 71

Questione 71

I suffragi per i morti

Veniamo ora a considerare i suffragi per i morti.

Sull'argomento si pongono quattordici quesiti: 1. Se i suffragi fatti da uno possano giovare a un altro; 2. Se i morti possano essere aiutati dalle (buone) opere dei vivi; 3. Se ai morti possano giovare i suffragi compiuti dai peccatori; 4. Se i suffragi per i morti giovino a chi li compie; 5. Se i suffragi possano giovare ai dannati dell'inferno; 6. Se giovino a coloro che sono in purgatorio; 7. Se contino per i bambini del limbo; 8. Se in qualche modo giovino ai santi del paradiso; 9. Se ai defunti giovino le preghiere della Chiesa, il sacrificio dell'Altare e le elemosine; 10. Se giovino loro le indulgenze concesse dalla Chiesa; 11. Se loro giovino le esequie; 12. Se i suffragi giovino di più all'anima per cui si fanno che alle altre; 13. Se i suffragi cumulativi valgano per i singoli come se fossero fatti per ciascuno; 14. Se a coloro per i quali non si fanno suffragi speciali i suffragi comuni giovino quanto a coloro per i quali si fanno e quelli speciali e quelli comuni.

ARTICOLO 1

Se i suffragi fatti da uno possano giovare a un altro

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che i suffragi fatti da un fedele non possano giovare a un altro. Infatti:

1. Dice l'Apostolo ai Galati: "Ciascuno raccoglie quello che ha seminato". Se invece uno usufruisse dei suffragi di un altro, mieterebbe ciò che altri ha seminato. Quindi nessuno può ricevere giovamento dai suffragi di un altro.
2. La giustizia divina esige che sia dato a ciascuno il suo secondo i meriti; di qui le parole del Salmo: "Tu rendi a ciascuno secondo le sue opere". Ora siccome la divina giustizia non sbaglia, è chiaro che uno non può ricevere giovamento dalle opere di un altro.
3. Un'opera è meritoria per lo stesso motivo per cui è meritevole, cioè in quanto è volontaria. Ma nessuno può essere lodato per l'operato di un altro. Dunque l'operato di uno non può essere meritorio per un altro.
4. Alla divina giustizia spetta ugualmente ricompensare il bene come punire il male. Ora, nessuno è punito per un male fatto da un altro; anzi è detto in Ezechiele che "l'anima peccatrice morirà ella stessa". - Quindi non è possibile che a uno possa giovare il bene di un altro.

IN CONTRARIO: 1. Nei Salmi si legge: "Sono compartecipe di tutti quelli che ti temono, ecc.".

2. Tutti i fedeli sono uniti per mezzo della carità come "membri di un unico corpo che è la Chiesa". Ora, un membro viene aiutato da un altro. Dunque un uomo può essere aiutato dai meriti di un altro. Quindi possono loro servire per soddisfare i debiti con la divina giustizia, oppure a qualcosa del genere, che però non muta il loro stato.

RISPONDO: I nostri atti possono giovare a due scopi: primo, a raggiungere un determinato stato, come quando uno con le opere meritorie acquista la beatitudine; secondo ad acquistare qualcosa di conseguente a uno stato determinato, come quando uno merita un premio accidentale o la remissione di una pena. In ambedue i casi i nostri atti possono giovare in due modi: primo, mediante il merito; secondo, mediante la preghiera. E c'è una differenza tra i due, perché il merito si fonda sulla giustizia; nella preghiera invece uno impetra dalla sola liberalità di chi ascolta la preghiera.

Si deve perciò concludere che le opere di uno mai possono servire a far raggiungere a un altro un determinato stato mediante il merito, non è possibile cioè che le buone opere fatte da me meritino la vita eterna per un altro. Poiché lo stato di gloria è elargito secondo la misura, ossia nella misura di chi lo riceve, ossia nella misura che n'è degno: d'altra parte ciascuno viene disposto dal proprio agire, e non da quello altrui. - Invece uno può giovare ad altri mediante la preghiera anche per il conseguimento dello stato di salvezza fino a che sono in questa vita: uno, p. es., può ottenere a un altro la prima grazia. Siccome, infatti, l'efficacia impetrativa della preghiera dipende dalla liberalità divina, è chiaro che questa si può estendere a tutte quelle cose che sono soggette ordinatamente alla potenza divina.

Quando invece si tratta di qualche cosa di accessorio ad un determinato stato; l'intervento di un fedele per un altro può valere non solo mediante la preghiera, ma anche mediante il merito. Ciò può avvenire in due maniere. Primo, in virtù di una reciproca comunicazione di opere meritorie nella loro radice, che è la carità, mediante la quale tutti quelli che ne partecipano, ne riportano un reciproco vantaggio, sempre però in proporzione allo stato di ciascuno; perché anche in cielo ognuno godrà delle buone opere dell'altro. Ed è per questo che tra gli articoli di fede c'è "la comunione dei Santi". - Secondo, in virtù dell'intenzione di chi agisce, quando questi compie qualche cosa per giovare ad altri. Ecco perché dette opere appartengono per così dire a coloro per i quali vengono fatte, come se fossero regalate da chi le compie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La mietitura di cui si parla è la vita eterna, come si ricava da S. Giovanni: "E chi miete raccoglie il frutto per la vita eterna". La vita eterna però si concede a ciascuno soltanto per le opere proprie; perché sebbene uno impetri ad un altro la vita eterna, ciò non può accadere se non mediante le opere personali di ciascuno; in quanto le preghiere gli ottengono la grazia per meritare la vita eterna.
2. L'opera fatta per uno diventa proprietà di lui; così come l'opera di chi è tutt'uno con me, è in qualche modo mia. Perciò non è contro la giustizia divina se uno percepisce il frutto delle opere fatte da un altro, che è a lui unito nella carità, ovvero dalle opere compiute apposta per lui. Infatti anche la giustizia umana ammette che uno soddisfaccia per un altro.
3. La lode non si dà a una persona che in riferimento ai suoi atti: ecco perché Aristotele scrive che la lode è relativa. E siccome nessuno è bene o male disposto in riferimento a qualche cosa per l'opera di un altro, nessuno può essere lodato per l'opera di un altro, se non indirettamente in quanto ne è la causa o con il consiglio, o con l'aiuto, o in qualsiasi altro modo. Ma per il merito può giovare non solo influenzando sulla disposizione di chi l'acquista, ma anche procurando qualcosa di accessorio alla disposizione o allo stato di ciascuno, come è chiaro da quanto sopra è esposto.
4. Togliere a uno quello che gli spetta è certo contrario alla giustizia; ma dare a uno ciò che non gli spetta non è contro, ma sopra la giustizia: è infatti proprio della liberalità. Questo perché dai mali altrui uno non può subire un danno, senza che gli sia tolto qualcosa che gli spetta. Perciò quanto a convenienza la punizione per i peccati altrui non è paragonabile alla possibilità di trarre giovamento dai beni altrui.

ARTICOLO 2

Se i morti possano essere aiutati dai vivi

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che i morti non possano essere aiutati dai vivi. Infatti:

1. Dice l'Apostolo che "tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo per ricevere ciò che ci spetta secondo quel che ciascuno ha operato in bene o in male nel corpo". Dunque dopo la morte quando uno è privo del corpo, non potrà avere nessun vantaggio dalle opere altrui.
2. Lo stesso ci viene suggerito da quanto si legge nell'Apocalisse: "Beati i morti che muoiono nel Signore, perché le loro opere li accompagnano".
3. Solo chi è tuttora in stato di viatore può progredire nel bene; ma gli uomini dopo la morte non si trovano più in tale stato; poiché vanno applicate ad essi le parole di Giobbe: "(Il Signore) ha sbarrato il mio sentiero, sì che non posso passare". Dunque i morti non possono usufruire dei suffragi altrui.
4. Perché uno possa essere aiutato da un altro, bisogna che vi sia una comunicazione di vita reciproca. Ma, a detta del Filosofo, non c'è nessuna comunicazione dei vivi con i morti. Quindi i suffragi dei vivi non giovano ai morti.

IN CONTRARIO: 1. Nel Libro dei Maccabei si legge: "Il pensiero di pregare perché i morti siano liberati dai loro peccati è santo e salutare". Sarebbe invece inutile se loro i suffragi non giovassero. Dunque i suffragi dei vivi giovano ai morti.

2. Dice S. Agostino: "È grande l'autorità della Chiesa universale che vanta la consuetudine di raccomandare le anime dei morti nelle preghiere fatte a Dio dal sacerdote all'altare del Signore". Tale consuetudine risale agli Apostoli, come afferma il Damasceno in un sermone intorno ai suffragi dei morti: "Consapevoli dei divini misteri i discepoli e i santi Apostoli del Salvatore, stabilirono che, durante adorabili e vivificanti misteri, si facesse memoria di coloro che piamente si addormentarono nel Signore". Questo è chiaro anche da quanto si legge in Dionigi, che non solo ricorda il rito col quale nella Chiesa primitiva si pregava per i morti, ma asserisce che i suffragi dei vivi giovano ai morti. Quindi tale verità bisogna crederla senza alcun dubbio.

RISPONDO: Ciò che unisce i membri della Chiesa è la carità che si estende non solo ai vivi ma anche ai morti che muoiono nella carità, la quale, come dice S. Paolo, non finisce con la vita del corpo: "La carità non verrà mai meno". Così pure i morti vivono nella memoria dei vivi: e quindi l'intenzione di questi ultimi può indirizzarsi a beneficio di quelli. Tali suffragi in due modi possono giovare ai morti, cioè come ai vivi: per l'unione nella carità, e per l'intenzione ad essi diretta.

Non bisogna credere però che i suffragi dei vivi valgano a mutare lo stato di dannazione in quello di felicità, o viceversa. Essi valgono solo per ottenere una diminuzione della pena o qualcosa del genere, senza che lo stato dei trapassati venga mutato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Mentre l'uomo è tuttora in vita merita che i suffragi gli siano validi dopo la sua morte. Quindi dipende sempre da quel che ha fatto in vita, se questi gli giovano.

Oppure l'espressione paolina, seguendo il Damasceno, va riferita alla retribuzione di gloria o di pena eterna nel giudizio finale, in cui ciascuno sarà retribuito solo in rapporto a ciò che egli operò mentre era nel corpo. Nel frattempo però i defunti possono essere aiutati dai suffragi dei vivi.

2. Il testo si riferisce espressamente a ciò che segue l'eterna retribuzione, come è chiaro dalla premessa: "Beati i morti, ecc.".

Oppure si può spiegare nel senso che le opere fatte per loro sono in qualche modo opere loro, come abbiamo detto nell'articolo precedente.

3. Le anime, sebbene, dopo la morte non siano in via in senso proprio, possono esserlo però in qualche modo, in quanto cioè sono trattenute dal ricevere l'ultima retribuzione. Perciò, in senso assoluto, la loro via è "sbarrata", perché non possono più passare da uno stato all'altro per mezzo delle opere. Ma non è "sbarrata" nel senso che non possano ricevere aiuti; perché non sono tuttora giunte alla felicità eterna e quindi si trovano in stato di via.

4. Tra i vivi e i morti non ci possono essere comunicazioni nella vita civile, di cui parla Aristotele, perché questi ormai ne sono fuori. Ma ci possono essere relazioni spirituali per mezzo dell'amore di Dio, "presso il quale vivono le anime dei morti".

ARTICOLO 3

Se ai morti giovino i suffragi fatti dai peccatori

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 1, qc. 3)

SEMBRA che ai morti non giovino i suffragi fatti dai peccatori. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Dio non ascolta i peccatori". Ma se le preghiere fatte da loro giovassero a quelli per i quali sono formulate, essi sarebbero esauditi da Dio. Dunque i suffragi che essi fanno non giovano ai morti.

2. Dice S. Gregorio che "quando si interpone a pregare uno che non gode il favore di chi si prega, se ne provoca lo sdegno e la vendetta". Ora, qualsiasi peccatore dispiace a Dio. Perciò i suffragi da lui fatti non inducono il Signore alla misericordia. Quindi tali suffragi non giovano.

3. Un'opera buona reca più utilità a chi la fa che a qualunque altro. Ma il peccatore con le sue opere non può meritare in alcun modo per sé. Molto meno dunque può meritare per altri.

4. Ogni opera meritoria deve essere vivificata, ossia "informata dalla carità". Ma le opere del peccatore sono morte. Dunque non possono giovare ai morti, ai quali sono destinate.

IN CONTRARIO: 1. Nessuno può sapere con certezza assoluta se un altro è in stato di grazia o di colpa. Se quindi giovassero solo i suffragi di quelli che sono in grazia, uno non potrebbe sapere a chi rivolgersi per i suffragi da fare per i propri defunti. E così molti si asterrebbero dal procurare i suffragi.

2. Dice inoltre S. Agostino che un morto riceve dai suffragi tanto giovamento quanto meritò per riceverlo in vita; quindi il valore dei suffragi è (solo) proporzionato dalle condizioni di colui cui sono diretti. Perciò non ha importanza che siano fatti dai buoni o dai peccatori.

RISPONDO: Nei suffragi fatti da coloro che non sono in grazia si possono considerare due cose. Primo, l'opera compiuta: p. es., il sacrificio dell'Altare. Ebbene questa giova come suffragio dei defunti anche se compiuta da peccatori, perché i nostri sacramenti hanno efficacia per se stessi a prescindere dall'opera di chi li amministra.

Secondo, l'opera quale atto dell'operante. E allora bisogna distinguere. Perché l'opera del peccatore che fa i suffragi, considerata in primo luogo come sua, non può essere affatto meritoria né per sé né per altri. - Ma il peccatore che fa i suffragi può essere considerato quale rappresentante di tutta la Chiesa, come il sacerdote che compie le esequie per i morti. Ora, siccome l'azione appartiene a colui in nome del quale vien fatta, come dice Dionigi, è chiaro che

i suffragi di detto sacerdote, anche se peccatore, giovano ai defunti. - L'opera può essere di un altro, quando chi la compie agisce come suo strumento. In tal caso l'azione si attribuisce, più che allo strumento, all'agente principale. Perciò anche se chi funge da strumento non è in stato di poter meritare, l'azione può nondimeno essere meritoria a motivo dell'agente principale: come se un servo, trovandosi in peccato, fa una qualsiasi opera di misericordia per ordine del padrone che vive in grazia di Dio. Perciò se qualcuno, morendo in stato di grazia, o chi per lui nelle stesse disposizioni, ordina che gli vengano fatti dei suffragi, questi valgono per il defunto, anche se chi li fa si trova in peccato. Tuttavia essi varrebbero di più, se chi li compie fosse in grazia di Dio: perché allora quelle opere sarebbero doppiamente meritorie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La preghiera fatta dal peccatore in certi casi non è del peccatore, ma di un altro. Perciò da questo lato è degna di essere esaudita dal Signore.

Talvolta poi anche i peccatori sono ascoltati da Dio, cioè quando chiedono quel che a lui è gradito. Il Signore infatti dispensa il bene non solo ai giusti, ma anche ai peccatori, come è detto nel Vangelo, non per i loro meriti, ma per la sua clemenza. Perciò la Glossa, a commento delle parole di S. Giovanni: "Dio non ascolta i peccatori", dice che il cieco le pronunciò come ancora "infangato", cioè come uno che non ci vedeva perfettamente.

2. La preghiera del peccatore, pur non essendo accettata a Dio per l'orante che dispiace, può esserlo a motivo degli altri che quegli rappresenta, o di cui esegue l'ordine.

3. Se il peccatore che fa i suffragi non ne riporta nessun beneficio, lo deve alla propria indisposizione. Quelli però possono giovare ad altri, che non sono indisposti.

4. Sebbene l'opera del peccatore non sia viva in quanto appartiene a lui, tuttavia lo può essere in quanto è di un altro, come è stato già spiegato.

Siccome poi le ragioni addotte in contrario sembrano concludere che è indifferente procurare i suffragi per mezzo dei buoni o dei cattivi, bisogna rispondere anche a queste.

5. È vero che non possiamo sapere con certezza se esso è in stato di grazia, ma è possibile congetturarlo da ciò che di lui appare all'esterno, perché "l'albero si conosce dai suoi frutti", come dice il Vangelo.

6. Perché i suffragi valgano per un altro, si richiede da parte sua la capacità recettiva che egli acquistò in vita per mezzo delle proprie opere buone. In questo senso parla S. Agostino. Tuttavia si richiede anche, nell'opera destinata al suffragio, una certa qualità. E questa non dipende da colui che deve usufruirne, bensì da colui che la compie o che ordina di compierla.

ARTICOLO 4

Se giovino anche ai vivi i suffragi che essi fanno per i morti

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 1, qc. 4)

SEMBRA che non giovino anche ai vivi i suffragi che essi fanno per i morti. Infatti:

1. Chi secondo l'umana giustizia paga il debito di un altro, non si libera dal proprio. Dunque chi facendo i suffragi paga il debito di un altro, non soddisfa al debito proprio.

2. Ciascuno deve fare ciò che fa nel modo più perfetto possibile. Ora, è meglio giovare a due che a uno solo. Se dunque è vero che uno pagando il debito di un altro mediante i suffragi, si libera anche dal proprio, nessuno deve mai soddisfare solo per se medesimo, ma sempre per un altro.

3. Se la soddisfazione di uno per un altro valesse per sé come per quell'altro, per lo stesso motivo avrebbe valore anche per un terzo, per un quarto, e così via. In tal modo con un'unica soddisfazione un solo fedele potrebbe bastare per tutti. Il che è assurdo.

IN CONTRARIO: 1. Sta scritto nei Salmi: "La mia preghiera ritornerà nel mio seno". Quindi gli stessi suffragi fatti per altri giovano a chi li compie.

2. Il Damasceno insegna: "Come chi vuole ungere un malato con l'olio santo, necessariamente egli per primo partecipa l'unzione, prima di ungere l'infermo; così chiunque s'impegna per la salute del prossimo giova prima a se stesso che agli altri". Lo stesso vale nel caso nostro.

RISPONDO: Il suffragio fatto per altri può essere considerato sotto due aspetti. Primo, come soddisfazione di una pena a modo di compenso. E sotto tale

aspetto esso appartiene a colui per il quale viene offerto e lo libera dal debito di quella pena, mentre non soddisfa il debito di colui che compie i suffragi. Questo perché in questo caso va salvata la compensazione di stretta giustizia, che esige l'eguaglianza. Ora, un'opera soddisfattoria può bastare per un reato, ed essere insufficiente per due; è chiaro infatti che il reato di due peccati richiede maggiore soddisfazione di uno solo.

Secondo, il suffragio può essere considerato come opera meritoria della vita eterna, in quanto deriva dalla carità. E sotto quest'aspetto l'opera soddisfattoria non solo giova a colui al quale è destinata ma molto di più a chi la compie.

Sono risolte così anche le difficoltà. Le prime infatti consideravano i suffragi solo come opere soddisfattorie; mentre le altre li considerano come opere meritorie.

ARTICOLO 5

Se i suffragi giovino ai dannati dell'inferno

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che i suffragi giovino ai dannati dell'inferno. Infatti:

1. Si legge nel Libro dei Maccabei che "sotto le vesti degli uccisi furono trovati degli oggetti idolatrici, proibiti dalla legge giudaica"; e tuttavia si aggiunge che "Giuda mandò a Gerusalemme dodicimila dramme d'argento come offerta per i loro peccati". Ora, è chiaro che quelli peccando gravemente contro la legge, morirono in peccato mortale e che quindi andarono all'inferno. Perciò i suffragi giovano anche ai dannati dell'inferno.
2. Si legge in S. Agostino che "i suffragi per quelli che sono validi, ottengono, o la remissione completa della pena, oppure fanno sì che la condanna sia più sopportabile". Ma solo quelli che sono all'inferno possono dirsi condannati. Quindi anche ai dannati dell'inferno giovano i suffragi.
3. "Se già in questa vita", scrive Dionigi, "hanno valore le preghiere di giusti quanto più ne avranno dopo la morte per quelli che ne sono degni". Dalle quali parole si può concludere che i suffragi valgono più per i morti che per i vivi. Ma ai vivi giovano anche se in peccato mortale. Difatti la Chiesa prega sempre per la conversione dei peccatori, perché si convertano. Dunque giovano anche ai morti che sono in peccato mortale.
4. Si legge nelle Vite dei Padri, come riferisce anche S. Giovanni Damasceno, che S. Macario, lungo la strada, trovò un teschio e pregando domandava di chi fosse. Il teschio rispose che era di un sacerdote pagano condannato all'inferno. Tuttavia confessò che tanto lui che gli altri dannati traevano giovamento dalla preghiera di S. Macario. Quindi le preghiere della Chiesa giovano anche ai dannati.
5. Lo stesso Damasceno racconta che S. Gregorio, pregando per l'imperatore Traiano sentì che una voce celeste gli diceva: "Esaudisco la tua preghiera, e perdono a Traiano". Di questo fatto, dice il Damasceno, "è testimone l'oriente e l'occidente". Ma Traiano era certo nell'inferno "avendo fatto uccidere crudelmente molti martiri", come afferma lo stesso Damasceno. Dunque i suffragi della Chiesa valgono anche per i dannati dell'inferno.

IN CONTRARIO: 1. Dionigi afferma: "Il sommo sacerdote non prega per gli immondi, perché altrimenti sovvertirebbe l'ordine divino". E il suo commentatore aggiunge, che "egli non implora la remissione per i peccatori: perché non sarebbe esaudito".

2. "Per lo stesso motivo", dice S. Gregorio, "non si pregherà più allora", cioè dopo il Giudizio, "per gli uomini condannati al fuoco eterno, come non si prega, adesso per il diavolo e i suoi angeli condannati all'eterno supplizio. Per lo stesso motivo i santi non pregano ora per i defunti infedeli o empi, perché non vogliono perdere il merito della loro preghiera davanti al divin giudice, per quelli che già sanno condannati all'eterno supplizio". Perciò i suffragi non valgono per i dannati dell'inferno.

3. S. Agostino afferma: "A coloro che partono da questo mondo senza la fede operante per la carità, e senza i sacramenti della fede, sono inutili i servizi religiosi fatti dai loro parenti". Ma i dannati si trovano tutti in queste condizioni. Dunque i suffragi a loro non giovano.

RISPONDO: Intorno a questo argomento ci furono due opinioni. Alcuni applicavano al caso due distinzioni. La prima in rapporto al tempo: dicendo che, dopo il giudizio finale, nessun dannato sarà aiutato dai suffragi della Chiesa; ma prima non si esclude che alcuni ne possano usufruire. - La seconda distinzione si riferisce alle persone che sono all'inferno. Ce ne sarebbero di quelle pessime, morte senza fede e senza sacramenti, per le quali i suffragi non giovano, non avendo fatto parte della Chiesa né "per merito", né "per numero". Invece ce ne sarebbero altre meno cattive, che avendo appartenuto numericamente alla Chiesa, avendo la fede, e avendo frequentato i sacramenti, hanno anche fatto qualche opera buona. A questi, dicono, i suffragi della Chiesa, dovrebbero giovare.

Ma c'era un dubbio che veniva a metterli in imbarazzo, perché da ciò sembrava ne dovesse seguire che, essendo la pena dell'inferno infinita in durata e finita in intensità, si potesse arrivare a togliere completamente la pena col moltiplicarsi dei suffragi, cadendo così nell'errore di Origene. Perciò cercarono in diversi modi di sfuggire a questo inconveniente.

Il Prepositino disse che i suffragi per i dannati si possono moltiplicare fino a togliere completamente la pena, non in senso assoluto come pensava Origene, ma solo per un dato tempo, cioè fino al giorno del giudizio, quando le anime, rivestite di nuovo dei loro corpi, definitivamente e senza speranza di perdono saranno condannate alle pene eterne.

Ma codesta opinione sembra ripugnare alla divina provvidenza, che non ammette alcun disordine nelle cose. Ora, la colpa non può rientrare nell'ordine che mediante la pena. Quindi non si può togliere la pena, senza che prima sia stata espiata la colpa. E siccome nei dannati la colpa perdura di continuo, non può essere interrotta neppure la loro pena.

Perciò i discepoli di Gilberto Porretano trovarono un'altra scappatoia, coll'affermare che la diminuzione delle pene attraverso i suffragi avviene come nella divisione della linea, la quale pur essendo infinita, si può tuttavia dividere all'infinito senza mai esaurirla, se si sottrae successivamente non la stessa quantità, ma nella stessa proporzione; come quando si toglie prima la quarta parte di tutta la linea, poi la quarta parte della quarta parte, e quindi la quarta di questa quarta e così via fino all'infinito. E così essi affermano che con il primo suffragio si diminuisce una certa quantità di tutta la pena, poi una quantità proporzionale di quella che rimane.

Ma tale spiegazione presenta molte incongruenze. Primo, perché la divisione all'infinito, che va bene per la quantità materiale, non sembra che si possa applicare alla quantità spirituale. - Secondo, non si sa perché il secondo suffragio, pur avendo lo stesso valore del primo, tolga solo una pena minore. - Terzo, perché la pena non può essere attenuata, senza che si attenui la colpa: e non si può togliere quella, se non togliendo questa. - Quarto, perché nella suddivisione di una linea si arriva a una quantità minima che non è più sensibile: poiché il corpo sensibile non si può dividere all'infinito. E così seguirebbe che molti suffragi diminuirebbero la pena fino a renderla non più sensibile, e quindi non sarebbe più una pena.

Perciò altri escogitarono un'altra soluzione. Guglielmo d'Auxerre infatti disse che i suffragi gioverebbero ai dannati non perché diminuiscono o interrompono la pena, ma solo perché darebbero sollievo al dannato; come una bella spruzzata d'acqua fresca dà refrigerio a chi porta un grave peso, senza peraltro diminuirglielo.

Ma neppure questa soluzione regge. Perché, come dice S. Gregorio, ciascuno è più o meno molestato dal fuoco eterno in proporzione alla propria colpa. Da ciò ne deriva che per lo stesso fuoco uno soffre di più e un altro meno. Perciò siccome la colpa del dannato non cambia, neppure la pena può essere mitigata.

Codesta opinione, per di più è presuntuosa, perché contraria alle affermazioni dei Santi Padri; è inconsistente, perché non si appoggia su nessuna autorità; ed è irragionevole. Sia perché i dannati sono fuori del vincolo della carità, mediante la quale i defunti partecipano alle opere dei vivi. - Sia perché essi sono giunti al termine dello stato di viatori, ed hanno ricevuto la retribuzione finale per quello che hanno meritato, come i santi che sono nella patria celeste. Il fatto che manchi ancora qualcosa alla gloria o alla pena del corpo, non li pone nello stato di via; perché tanto la gloria dei Santi come le pene dei dannati sono essenzialmente e radicalmente nell'anima. Perciò né può essere mitigata la pena dei dannati, né aumentare la gloria dei Santi riguardo al premio essenziale.

Tuttavia la soluzione proposta da alcuni, secondo i quali i suffragi giovano ai dannati, in un certo senso si potrebbe anche accettare: se si dicesse che i suffragi non mitigano né interrompono la pena, ma soltanto che risparmiano ai dannati un'altra fonte di sofferenze, che potrebbe loro derivare dal vedersi così disprezzati dai vivi, qualora nessuno si ricordasse di loro: tale sofferenza viene loro risparmiata dai suffragi fatti per essi.

Anche questo però non può essere ammesso secondo la legge comune. Perché specialmente per i dannati è vero quanto afferma S. Agostino: "Le anime dei defunti si trovano in un luogo dove non vedono ciò che accade tra i mortali". Perciò essi non sanno quando si offrono per loro dei suffragi: a meno che, in via eccezionale, ad alcuni Dio non conceda questo sollievo. Ma la cosa è molto dubbia.

Perciò è più sicuro affermare in assoluto che i suffragi non giovano ai dannati e che la Chiesa non intende pregare per loro, come è chiaro dai testi sopra ricordati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dagli oggetti idolatrici trovati addosso ai morti non si può senz'altro concludere che quei soldati li portassero per motivi superstiziosi: li avevano forse presi come vincitori, e per diritto di guerra se n'erano impossessati. Tuttavia avevano fatto un peccato veniale di avarizia. Essi perciò non erano stati condannati all'inferno. E quindi i suffragi potevano loro giovare.

Oppure, secondo altri interpreti, si può pensare che di fronte al pericolo, si siano pentiti del loro peccato: ossia, secondo l'espressione del Salmista, "mentre Dio li condannava a morire, si rivolgevano a lui". Ciò può ritenersi probabile, e rende più logica l'oblazione fatta per loro.

2. La parola dannazione è presa qui in senso lato per una punizione qualunque. Quindi può includere anche la pena del purgatorio che, attraverso i suffragi può essere condonata in tutto o in parte.

3. I suffragi più che per i vivi sono accettati per i morti, i quali ne hanno più bisogno, non potendo, come i vivi, provvedere a se stessi. Però d'altra parte i

vivi si trovano in condizione più vantaggiosa, perché possono riacquistare lo stato di grazia perduto col peccato mortale, mentre ciò non è possibile ai morti. Perciò i motivi per cui si prega per i morti sono diversi da quelli per cui si prega per i vivi.

4. Quell'aiuto non consisteva in una diminuzione di pena; ma, come dice il racconto, soltanto nel fatto che, per mezzo dell'orazione di S. Macario, quei dannati potevano vedersi reciprocamente, e per questo provavano una certa gioia, non vera ma immaginaria, mentre si compiva questo loro desiderio. In questo senso diciamo che i demoni godono quando riescono a indurre gli uomini al peccato, quantunque per questo la loro pena non diminuisca affatto; come non diminuisce la gioia degli angeli quando si dice che essi commiserano i nostri mali.

5. Probabilmente il fatto di Traiano si può spiegare nel senso che egli, per le preghiere di S. Gregorio, fu richiamato in vita e quindi ottenne la remissione dei peccati e la grazia. Di conseguenza fu liberato dalla pena; come si riscontra in tutti quelli che furono risuscitati da morte miracolosamente, molti dei quali erano idolatri e quindi dannati. Di tutti costoro si deve dire che non erano condannati all'inferno definitivamente, ma secondo quanto esige l'attuale giustizia in considerazione dei loro meriti. Ma secondo un piano provvidenziale più alto, che prevedeva la loro resurrezione, erano predestinati a una sorte diversa.

Oppure, dicono alcuni, si deve ritenere che l'anima di Traiano non fu liberata del tutto dalla pena eterna, ma solo per un certo tempo cioè fino al giorno del giudizio. Non bisogna però credere che i suffragi producano tale effetto; perché, oltre le cose che avvengono per legge generale ve ne sono altre che sono concesse soltanto ad alcuni in via eccezionale: ossia, come dice S. Agostino, "altri sono i limiti delle forze naturali, altri i prodigi della potenza divina".

ARTICOLO 6

Se i suffragi giovino alle anime del purgatorio

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 2, qc. 2)

SEMBRA che i suffragi non giovino alle anime del purgatorio. Infatti:

1. Il purgatorio fa parte dell'inferno, ma nell'inferno "non vi è alcuna redenzione". E nei Salmi si legge: "Chi spererà in te nell'inferno?". Quindi i suffragi non giovano a chi è nel purgatorio.

2. La pena del purgatorio è una pena finita. Se quindi viene condonata con i suffragi, moltiplicandoli si potrà arrivare al punto di cancellarla completamente. E in tal caso il peccato rimarrà completamente impunito. Ma questo è incompatibile con la giustizia divina.

3. Le anime sono trattenute in purgatorio perché purificate possano giungere monde al regno dei cieli. Ma nulla si può purificare senza un'azione che tocchi il soggetto. Quindi i suffragi dei vivi non diminuiscono la pena del purgatorio.

4. Se i suffragi per le anime purganti valessero, varrebbero soprattutto per quelli che li ordinarono prima di morire. Ma talvolta questi non valgono niente. Come nel caso di chi morendo ordina per sé tanti suffragi, che se fossero subito eseguiti, basterebbero a condonargli tutta la pena; se capita però che essi vengano rimandati fino a che egli non ha scontato tutta la pena, quei suffragi non gli contano niente; perché non possono contargli prima che vengano fatti; e se gli vengono fatti dopo, non ne ha più bisogno, perché ha già scontato la pena. Quindi i suffragi per le anime del purgatorio non valgono.

IN CONTRARIO: 1. S. Agostino afferma che i suffragi giovano a coloro che non sono né molto buoni, né molto cattivi. Ma tali sono appunto le anime del purgatorio. Dunque...

2. Dionigi scrive che "il sacerdote di Dio intende pregare per quei defunti che pur avendo vissuto santamente, contrassero delle macchie per umana fragilità". Ora in purgatorio ci sono proprio codeste anime. Quindi...

RISPONDO: La pena del purgatorio supplisce quella soddisfazione che non fu completata mentre l'anima era nel corpo. Perciò poiché è chiaro da quanto si è detto che le opere di uno possono valere a soddisfare per altri, sia vivi che morti, non c'è dubbio che i suffragi fatti dai vivi giovano alle anime del purgatorio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo si riferisce all'inferno dei reprobati, dove "non v'è redenzione" per quelli che vi sono dannati per sempre.

Oppure si può rispondere col Damasceno, che questo e altri testi consimili vanno riferiti solo a ciò che esigono i meriti dei dannati. Mentre la divina misericordia, che supera i meriti degli uomini, può talvolta disporre diversamente. "Dio muta la sua sentenza", dice S. Gregorio, "ma non le sue disposizioni". S. Giovanni Damasceno adduce l'esempio dei Niniviti, di Acab e di Ezechia, nei quali casi appare chiaramente che la sentenza divina comminata contro di essi fu poi revocata per divina misericordia.

2. Non c'è alcun inconveniente nel fatto che la pena delle anime purganti venga completamente annullata dal moltiplicarsi di suffragi. Da ciò non segue che i peccati restino impuniti, perché la pena dovuta è accettata ed espiata da un altro sotto forma di soddisfazione.

3. La purificazione dell'anima nel purgatorio consiste nell'espiazione del reato che impedisce il conseguimento della gloria. Ma poiché la pena che uno subisce, come abbiamo visto, può espiare il reato di un altro, niente impedisce che uno venga purificato dalla soddisfazione offerta da un altro.

4. Il valore dei suffragi deriva da due cose: dall'opera operante e dall'opera operata. E intendo per opera operata non solo i sacramenti della Chiesa, ma anche l'effetto derivante dall'opera, come, per portare un esempio, dall'elemosina elargita ai poveri, ne seguono e il sollievo per loro e le preghiere che i medesimi elevano a Dio per il defunto. - Così pure l'opera operante può essere considerata in relazione all'agente principale oppure in relazione a chi la esegue.

Dico quindi che quando un moribondo si procura i suffragi degli altri, egli ne riceve già il premio, anche prima che vengano fatti, relativamente all'efficacia dei suffragi derivante dall'opera operante dell'agente principale. Ma non ne riceve quel frutto che solo deriva dall'opera operata, o dall'opera operante di chi deve eseguirla, prima che i suffragi vengano fatti. Se poi avviene che uno venga purificato dalla pena prima dei suffragi, egli sarà defraudato del frutto dei medesimi, per colpa di chi doveva fare i suffragi. Infatti non si può escludere che nelle cose temporali, e tale è pure la pena del purgatorio, uno possa essere defraudato per colpa di un altro: soltanto della retribuzione eterna nessuno può essere defraudato, se non per colpa propria.

ARTICOLO 7

Se i suffragi valgano per i bambini del limbo

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che i suffragi possano giovare ai bambini del limbo. Infatti:

1. I bambini sono nel limbo soltanto per il peccato commesso da altri. Dunque è giustissimo che vengano pure aiutati dai suffragi altrui.

2. Scrive S. Agostino che i suffragi della Chiesa "servono di propiziazione per quelli che non sono del tutto cattivi". Ma tali sono appunto quei bambini, "i quali sono condannati a una pena minima". Quindi valgono per loro i suffragi della Chiesa.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che i suffragi non giovano a coloro "che sono morti senza la fede operante nella carità". Perciò per essi i suffragi sono inutili.

RISPONDO: I bambini non battezzati si trovano nel limbo perché sono privi dello stato di grazia. Ora, le opere dei vivi non potendo cambiare lo stato dei trapassati, soprattutto quando si tratta del merito essenziale di premio o di pena, è chiaro che i suffragi dei vivi non possono giovare ai bambini del limbo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato originale non crea difficoltà perché uno possa essere aiutato da un altro; ma le anime dei bambini del limbo si trovano nelle condizioni di chi non può ricevere aiuto alcuno, perché manca loro lo stato di grazia, che non si può più acquistare dopo la morte.

2. S. Agostino parla di "coloro che non sono del tutto cattivi", però battezzati, come è chiaro dal contesto: "Quando si offre il sacrificio dell'Altare, o le elemosine per tutti coloro che sono battezzati, ecc.".

ARTICOLO 8

Se i suffragi giovino in qualche modo ai beati del cielo

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 2, qc. 4)

SEMBRA che i suffragi giovino in qualche modo ai santi del cielo. Infatti:

1. Nel messale si legge: "Come, o Signore", il sacramento dell'Altare "giova alla gloria dei santi, giovi anche a nostra medicina". E siccome il sacrificio dell'Altare tiene il primo posto tra i suffragi, è chiaro che questi giovano ai beati del cielo.

2. "I sacramenti producono gli effetti da essi raffigurati". Ora, la terza parte dell'ostia che si lascia cadere nel calice rappresenta i beati del paradiso. Dunque i suffragi giovano anche a loro.

3. I santi in cielo godono anche dell'altrui bene, oltre che del proprio; infatti nel Vangelo si legge che "c'è gioia al cospetto degli angeli di Dio per un solo peccatore che si converta". Perciò la gioia dei beati comprensori aumenta per le opere buone dei vivi. Quindi giovano ai beati anche i nostri suffragi.

4. Nel riferire le parole di S. Giovanni Crisostomo il Damasceno dice: "Se i pagani bruciano insieme ai morti tutto quello che loro apparteneva, tanto più a te che sei cristiano conviene far accompagnare il defunto da ciò che è suo: non già per ridurre tutto in cenere, ma per circondarlo di una gloria più grande. Se si tratta di un peccatore, per soddisfare i peccati; se di un giusto, per procurarne il premio". Quindi anche ai giusti giovano i suffragi dei vivi.

IN CONTRARIO: 1. S. Agostino insegna: "Non è giusto che la Chiesa preghi per un martire, alle cui preghiere ci dobbiamo piuttosto raccomandare".

2. Si può aiutare chi si trova in necessità. Ma i beati del cielo non abbisognano di nulla. Quindi non possono essere aiutati dai suffragi della Chiesa.

RISPONDO: È proprietà essenziale del suffragio essere in qualche modo un aiuto. Questo però disdice a chi non patisce difetto alcuno: infatti si può aiutare solo chi manca di qualcosa. Perciò, siccome i beati in cielo sono immuni da ogni indigenza, essendo "inebriati della ricchezza della casa del Signore", non si addice loro l'aiuto offerto dai suffragi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Espressioni di questo genere non significano che i Santi nella gloria ricevano un vantaggio dal fatto che noi celebriamo le loro feste, ma piuttosto che giova a noi celebrarne solennemente la gloria. Come dal fatto che noi conosciamo o lodiamo Dio, e la sua gloria in certo qual modo cresce in noi, Dio non ne ritrae alcun giovamento, ma siamo noi a guadagnarci.

2. È vero che i sacramenti "producono gli effetti che raffigurano", ma non producono realmente ogni cosa significata; altrimenti, dato che raffigurano anche Cristo, essi dovrebbero produrre qualcosa anche in Cristo, il che è assurdo. Ma per virtù di Cristo, essi producono ciò che il sacramento significa nell'anima di chi lo riceve. Non ne segue dunque che i sacrifici offerti per i fedeli defunti giovino ai santi, ma che per i meriti dei santi, ricordati o raffigurati nel sacramento essi giovano a coloro per i quali sono offerti.

3. I beati in cielo, pur godendo di tutte le nostre opere buone, non è detto che abbiano l'aumento formale della loro gioia, bensì solo quello materiale col moltiplicarsi di dette opere buone. Infatti ogni passione o sentimento aumenta formalmente solo in rapporto al proprio oggetto. Ora, l'oggetto unico di tutte le gioie dei santi è Dio stesso. E rispetto a Dio la gioia non può avere variazioni: perché altrimenti muterebbe il loro premio essenziale che è in rapporto diretto con Dio. Quindi il moltiplicarsi dei beni, per i quali essi godono in Dio, non aumenta la loro gioia in intensità, ma solo in estensione. Non ne segue, dunque, che i santi hanno un vantaggio dalle nostre buone opere.

4. Quel testo non va inteso nel senso, che l'aumento del premio per mezzo dei suffragi fatti da altri viene concesso al santo defunto, ma piuttosto a coloro che fanno quei suffragi.

Oppure si può dire che il premio viene accresciuto al santo defunto per il merito da lui acquisito, quando ancor vivo dispose che gli fossero fatti detti suffragi.

ARTICOLO 9

Se alle anime dei defunti giovino solamente, o in modo speciale, le preghiere della Chiesa, il sacrificio dell'Altare e le elemosine

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 3, qc. 1)

SEMBRA che alle anime dei defunti non giovino solamente, o in modo speciale, le preghiere della Chiesa, il sacrificio dell'Altare e le elemosine. Infatti:

1. Una pena deve essere soddisfatta con una pena. Ma il digiuno è più penoso dell'elemosina o della preghiera. Perciò il digiuno deve giovare più delle opere suddette.

2. Alle tre cose suddette S. Gregorio (VII), come riferisce il Decreto di Graziano, aggiunge il digiuno: "Le anime dei defunti si liberano in quattro modi: con le oblazioni dei sacerdoti, con le orazioni dei santi, con le elemosine delle persone care, oppure col digiuno dei parenti". Dunque la riferita enumerazione di S. Agostino appare incompleta.

3. Il battesimo è il sacramento più importante, soprattutto per l'effetto che produce. Quindi il battesimo e gli altri sacramenti dovrebbero giovare ai morti

quanto, o più ancora, del sacramento dell'Altare.

4. S. Paolo scrive: "Se proprio i morti non risorgono, perché alcuni si fanno battezzare per essi?". Quindi anche il battesimo vale a suffragare i defunti.

5. Il sacrificio dell'Altare è unico in tutte le messe. Se perciò non la messa propria, ma il sacrificio è un vero suffragio per i defunti, deve valere ugualmente qualsiasi messa, sia della Beata Vergine che dello Spirito Santo, o qualunque altra. Ma questo è contrario alle disposizioni della Chiesa, che ha istituito una messa speciale per i defunti.

6. Il Damasceno scrive che per i defunti si offrono "candele e olio", e altre cose simili. Dunque non solo il sacrificio dell'Altare, ma anche altre offerte devono computarsi tra i suffragi per i defunti.

RISPONDO: I suffragi dei vivi giovano ai morti in quanto gli uni e gli altri sono tra loro uniti per mezzo della carità, e in quanto l'intenzione dei primi è indirizzata ai defunti. Perciò quelle opere che cementano la carità o dirigono l'intenzione di uno verso l'altro sono per loro natura più efficaci a suffragare i defunti. Ora, lo strumento più efficace per la carità è il sacramento dell'Eucarestia; perché è il sacramento dell'unità della Chiesa, in quanto contiene colui nel quale tutta la Chiesa è unita e compaginata, cioè Cristo. Perciò l'Eucarestia è come la fonte e il vincolo della carità. Invece tra gli effetti principali della carità primeggia l'elemosina. Ecco perché dal punto di vista della carità questi sono i suffragi principali per i defunti: il sacrificio della Chiesa e l'elemosina. Dal punto di vista poi della disponibilità dell'intenzione il principale suffragio per i morti è la preghiera; perché la preghiera di sua natura non solo dice rapporto con chi prega, come le altre opere, ma si riferisce anche più direttamente alle persone per cui si prega. Ecco perché queste tre cose sono ritenute come i suffragi principali per i defunti; benché si debba credere che qualunque altra opera buona fatta nella carità possa loro giovare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In chi soddisfa per un altro, va considerato, più che la pena, l'elemento per cui la soddisfazione di uno può passare ad altri e produrre tale effetto; sebbene la pena di per sé sia più efficace a togliere il reato di chi soddisfa, in quanto è una specie di medicina. È per questo che i tre mezzi sopra enumerati sono più efficaci del digiuno.

2. Anche il digiuno può giovare ai defunti per la carità e per l'intenzione di chi lo pratica per i morti. Tuttavia di per sé esso non dice relazione alla carità o all'orientamento dell'intenzione, che rimangono come elementi estranei al digiuno. Ecco perché S. Agostino, a differenza di S. Gregorio, ha escluso il digiuno dai suffragi per i morti.

3. Il battesimo è una rinascita spirituale. Quindi come la nascita produce l'essere solo in chi viene generato, così il battesimo per l'opera operata non ha efficacia se non in chi viene battezzato, sebbene per l'opera dell'operante, sia del battezzato che di chi battezza, possa giovare anche ad altri, come tutte le opere meritorie. L'Eucarestia al contrario è il sacramento dell'unità della Chiesa. Perciò essa per l'opera operata può trasmettere la propria efficacia ad altri. Il che non si può dire degli altri sacramenti.

4. Il testo riferito viene spiegato in due modi dalla Glossa. Primo: "Se i morti non risorgono, neppure Cristo è risorto. E perché allora alcuni si battezzano per quelli", cioè per i peccati, "i quali non sono rimessi se Cristo non è risorto?". Nel battesimo infatti opera non solo la passione, ma anche la resurrezione di Cristo, che è in qualche modo causa della nostra resurrezione spirituale.

Secondo, in questi termini: "C'erano degli ignoranti che si facevano battezzare per chi era morto senza battesimo, nella speranza di poter giovare ad essi". In questo caso l'Apostolo parlerebbe riferendosi al loro errore.

5. Nella celebrazione della messa non c'è solo il sacrificio, ma anche la preghiera. Perciò la messa include due dei suffragi elencati da S. Agostino: la preghiera e il sacrificio. Ora, sotto l'aspetto di sacrificio, che è l'elemento principale di essa, la messa ha per i defunti sempre lo stesso valore, qualunque sia il proprio della solennità per cui viene celebrata. Quanto alle preghiere invece è più efficace la messa con le preghiere speciali per i defunti. Tuttavia, la mancanza di queste, può essere compensata dalla maggiore devozione di chi dice o di chi fa dire la messa; oppure dall'intercessione del santo, del quale nella messa si implora il suffragio.

6. Le offerte di candele, o di olio, possono giovare al defunto in quanto sono una specie di elemosina; essendo destinate al culto della Chiesa o all'uso dei fedeli.

ARTICOLO 10

Se le indulgenze concesse dalla Chiesa possano giovare anche ai morti

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 3, qc. 2)

SEMBRA che le indulgenze concesse dalla Chiesa possano giovare anche ai morti. Infatti:

1. La Chiesa ha la consuetudine di far predicare la crociata perché uno possa acquistare le indulgenze per sé e per altre due o tre anime, anzi talora persino per dieci altri, vivi o morti. Ora, sarebbe un inganno, se queste non giovassero anche ai morti. Quindi le indulgenze giovano anche ai morti.

2. Il merito della Chiesa intera è più efficace del merito di una persona sola. Ma il merito personale può suffragare i defunti, come nel caso dell'elemosina. Molto più dunque può farlo il merito della Chiesa, su cui si basano le indulgenze.

3. Le indulgenze giovano a tutti quelli che sono sotto la giurisdizione della Chiesa. Ma poiché le anime del purgatorio sono sotto tale giurisdizione, altrimenti non potrebbero usufruire dei suffragi della Chiesa, è chiaro che le indulgenze giovano ai defunti.

IN CONTRARIO: 1. Perché le indulgenze giovino, ci vuole un motivo conveniente che ne giustifichi la concessione. Ora, tale motivo non può sussistere da parte dei defunti, che non possono far nulla a vantaggio della Chiesa, che è la causa principale della concessione delle indulgenze. Quindi è impossibile che queste giovino ai defunti.

2. Le indulgenze sono determinate secondo l'arbitrio di chi le concede. Se quindi potessero giovare ai defunti, chi le concede potrebbe liberare completamente dalla pena l'anima del defunto. Ma questo è assurdo.

RISPONDO: L'indulgenza può giovare in due modi: in maniera diretta o principale, e in maniera secondaria. Principalmente dunque essa giova a colui che l'acquista, cioè a chi compie le opere per cui viene data, p. es., il pellegrinaggio alla tomba di un santo. Ebbene, in questo modo le indulgenze non possono giovare ai morti, che sono incapaci di compiere le opere prescritte per l'acquisto delle indulgenze.

In modo secondario e indirettamente queste possono giovare a colui, per il quale uno compie le opere prescritte per l'acquisto delle indulgenze. E questo può verificarsi o meno, secondo la concessione dell'indulgenza. Se, p. es., l'indulgenza viene concessa in questa forma: "Chiunque farà questa o quell'opera, acquisterà tanta indulgenza", è chiaro che colui che compie l'opera prescritta non può riversare su altri il frutto dell'indulgenza da lui acquisita; perché non è in suo potere applicare i suffragi comuni della Chiesa a un'intenzione particolare. Se invece l'indulgenza è concessa sotto quest'altra forma: "Chiunque farà questa o quell'opera, acquisterà tanta indulgenza per sé, per suo padre o per qualsiasi altro congiunto esistente in purgatorio", allora l'indulgenza potrà giovare non solo ai vivi ma anche ai defunti. Non vi è infatti alcuna ragione per cui la Chiesa possa applicare ai vivi e non ai morti i meriti comuni, che sono alla base delle indulgenze.

Non ne segue però che i prelati della Chiesa possano arbitrariamente liberare le anime del purgatorio; perché il valore effettivo dell'indulgenza dipende dalla causa proporzionata per cui viene concessa, come sopra abbiamo notato.

ARTICOLO 11

Se le cerimonie delle esequie giovino ai defunti

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 3, qc. 3)

SEMBRA che le cerimonie delle esequie giovino ai defunti. Infatti:

1. Il Damasceno riporta il seguente testo di S. Atanasio: "Anche se l'anima di chi è piamente morto è volata al cielo, non tralasciare mentre preghi Dio di bruciare l'olio e la cera sul suo sepolcro. Sono cose che piacciono al Signore e che saranno lautamente retribuite". Ora, codeste cose rientrano nelle cerimonie delle esequie. Dunque le esequie giovano ai defunti.

2. Scrive S. Agostino: "I funerali dei giusti dell'antico Testamento furono compiuti con rispettosa pietà e così furono celebrate le loro esequie, e provveduto alla sepoltura; e loro stessi, mentre erano in vita, incaricarono i figli di seppellire o di fare la traslazione del loro corpo". Ma costoro non avrebbero fatto tutte queste cose, se la sepoltura e gli altri riti funebri non giovassero in qualche modo ai morti. Quindi tali riti sono vantaggiosi per i defunti.

3. Non c'è elemosina o opera di misericordia che non giovi a chi ne è l'oggetto. Ora, seppellire i morti è un'opera di misericordia. Infatti S. Agostino scrive che "Tobia, secondo la testimonianza dell'Arcangelo S. Raffaele, meritò il favore divino col dare sepoltura ai morti". Dunque le cerimonie della sepoltura giovano ai defunti.

4. Non si può ammettere che la devozione dei fedeli venga frustrata. Ma ci sono dei fedeli che per devozione si fanno seppellire in determinati luoghi sacri. Perciò i riti della sepoltura giovano ai defunti.

5. Il Signore è più disposto alla misericordia che alla condanna. Ora, è certo che ad alcuni porta pregiudizio la sepoltura in luogo sacro; secondo quanto afferma S. Gregorio: "Se il corpo di chi è oberato da gravi colpe è deposto in chiesa, questo non giova alla sua liberazione ma piuttosto ne aumenta la condanna". Dunque è anche più certo che le circostanze e i riti della sepoltura ai buoni danno un giovamento.

IN CONTRARIO: 1. S. Agostino dichiara: "Tutto quello che si fa per il corpo dei defunti non vale per la vita eterna, ma è solo un dovere di umanità".

2. S. Gregorio nei Dialoghi scrive: "La celebrazione dei funerali, la costruzione del sepolcro, la pompa delle esequie, sono da considerarsi più un sollievo per i vivi che un aiuto per i defunti".

3. Il Signore dice nel Vangelo: "Non temete coloro che uccidono il corpo, e non possono far altro dopo questo". Ma dopo la morte si può interdire la sepoltura ecclesiastica del corpo dei santi, come avvenne, secondo che leggiamo nella storia, ad alcuni martiri di Lione. Perciò non nuoce ai defunti, il fatto che il loro corpo resta insepolto. Quindi neppure giova la sua sepoltura.

RISPONDO: La pratica della sepoltura fu introdotta per i vivi e per i morti. Per i vivi, affinché i loro occhi non inorridissero alla vista dei cadaveri e essi non ne fossero materialmente contaminati. Ai vivi inoltre essa giova anche spiritualmente, perché esprime la fede nella resurrezione. - Giova poi ai morti tale pratica, perché chi guarda i sepolcri ricorda i defunti e prega per loro. Infatti lo stesso termine monumento etimologicamente deriva da memoria, poiché esso, secondo l'espressione di S. Agostino, "ammonisce la mente". I pagani però sbagliavano nel credere che la sepoltura fosse necessaria al riposo del morto e che le anime non potessero aver pace finché il corpo rimaneva insepolto: cosa questa ridicola e assurda. Che poi la sepoltura in luogo sacro giovi al defunto non dipende dall'opera operata, ma piuttosto dall'opera operante: perché il morto stesso, o un altro, nello scegliere la sepoltura in luogo sacro c'è da credere che venga soccorso dalla protezione di qualche santo e dalle sue preghiere; oppure dal patrocinio di coloro che sono addetti a quella data chiesa, in quanto pregano spesso per i morti tumulati presso di loro.

Quanto invece serve al decoro della sepoltura di suo giova ai sopravvissuti perché costituisce "un conforto per i vivi": ma indirettamente può anche giovare ai morti, in quanto tali cose eccitano gli animi alla compassione e quindi alla preghiera; oppure perché dalle spese della sepoltura se ne avvantaggiano i poveri e il decoro della chiesa. Sotto questo aspetto, infatti i funerali sono una specie di elemosina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'olio e le candele deposte sulla tomba dei morti indirettamente giovano ai defunti; perché vengono offerti alla Chiesa e ai poveri; oppure perché l'offerta viene fatta a onore di Dio. Perciò dopo le parole riportate, si aggiunge: "L'olio e la cera (sono) un olocausto".

2. I santi Patriarchi ebbero cura della tumulazione del proprio corpo, per dimostrare, come nota S. Agostino, che "i corpi sono protetti dalla provvidenza divina; non che essi sentano qualche cosa, ma per esprimere la fede nella resurrezione". Per questo essi vollero essere sepolti nella terra promessa, dove sapevano che doveva nascere e morire Cristo, la cui resurrezione è causa della nostra.

3. Facendo il corpo parte della natura umana, l'uomo vi è naturalmente affezionato, secondo l'espressione di S. Paolo: "Nessuno ha mai odiato la propria carne". Conforme a questa naturale affezione, c'è in ogni vivente una certa preoccupazione di sapere che cosa avverrà del proprio corpo anche dopo la morte; e gli dispiacerebbe sapere che dopo la sua morte il corpo sarà bistrattato. Perciò i propri cari, che in qualche modo partecipano di questo affetto di ciascun uomo per il proprio corpo, si preoccupano di curare il suo cadavere con rispettosa devozione. Di qui le parole di S. Agostino: "Se la veste e l'anello del padre, o cose del genere, sono tanto più preziose ai posteri quanto maggiore è l'amore verso i genitori, in nessun modo si può disprezzarne i corpi, che sono a noi più intimi e uniti di qualsiasi veste". Perciò chi pensa a seppellire il corpo, per assecondare il desiderio di chi ormai non può attuarlo, compie una specie di elemosina.

4. La devozione dei fedeli, che preferiscono i luoghi sacri per la sepoltura dei loro cari, non viene frustrata; perché, come dice S. Agostino, costoro affidano il defunto all'intercessione dei santi.

5. La sepoltura ecclesiastica non nuoce all'empio, che ne è indegno, se non in quanto costui se l'è procurata per vanagloria.

ARTICOLO 12

Se i suffragi fatti per un defunto giovino a lui più che agli altri

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 4, qc. 1)

SEMBRA che i suffragi fatti per un defunto non giovino a lui più che agli altri. Infatti:

1. La luce spirituale è più comunicabile di quella materiale. Ma la luce materiale, p. es., quella di una candela, si estende a tutti quelli che sono riuniti insieme, anche se si accende per uno solo. Essendo perciò i suffragi una specie di lume spirituale, anche se vengono fatti per uno in particolare, valgono egualmente per tutte le anime del purgatorio.

2. Secondo S. Agostino, i suffragi giovano ai defunti, perché "mentre tuttora vivevano meritavano che loro potessero giovare". Ma alcuni questo lo

meritarono più di quelli per cui si fanno certi suffragi. Quindi questi ultimi giovano più ad essi, altrimenti il loro merito sarebbe inutile.

3. Per i poveri si fanno meno suffragi che per i ricchi. Perciò se fosse vero che i suffragi fatti per alcuni giovano più ad essi che ad altri, i poveri verrebbero sacrificati. Questo però è incompatibile con le parole del Signore: "Beati voi, poveri, perché è vostro il regno dei cieli".

IN CONTRARIO: 1. La giustizia umana è modellata su quella divina. Ora, secondo la giustizia umana, se uno paga il debito di un altro, solo quest'ultimo ne riceve il beneficio. Perciò, siccome chi fa i suffragi per uno in qualche maniera paga il debito per lui, è chiaro che giova solo a lui.

2. Facendo i suffragi si soddisfa in un certo senso per un morto esattamente come si può soddisfare per un vivo. Ebbene, quando si soddisfa per un vivo, la soddisfazione vale solo per chi si è soddisfatto. Quindi anche chi fa i suffragi giova solo a colui per il quale ha inteso di farli.

RISPONDO: Su questo problema ci sono state due opinioni. Alcuni, come il Prepositino, affermarono che i suffragi fatti per uno non giovano a lui più che agli altri, ma a chi ne è più degno. E adducevano l'esempio della candela che, pur essendo accesa per un ricco, non rischiara meno coloro che sono assieme a lui, anzi questi se ne giovano forse di più, se hanno gli occhi più sani; oppure portavano l'esempio della lezione la quale al discepolo per cui viene tenuta non giova di più che a coloro che l'ascoltano insieme a lui: anzi, se costoro hanno più ingegno ne ritraggono un profitto migliore. - All'obiezione che, in tal caso, la disposizione della Chiesa, che prega in modo particolare per alcuni, sarebbe inutile, essi rispondevano che la Chiesa fa così per fomentare la devozione dei fedeli, che sono più disposti ai suffragi particolari che a quelli di carattere generale, e pregano con maggior fervore per i propri parenti che per gli estranei.

Altri invece affermarono che i suffragi valgono di più per quelli ai quali sono diretti.

Tanto l'una che l'altra opinione ha qualcosa di vero. Il valore dei suffragi infatti ha una doppia origine. Prima di tutto essi devono la loro efficacia alla carità che rende comuni tutti i beni. Sotto quest'aspetto i suffragi valgono di più per chi è più perfetto nella carità, anche se non si fanno espressamente per lui. Però da questo lato il suffragio piuttosto che una riduzione di pena produce una consolazione interna, per cui chi è nella carità gode dei beni altrui dopo la morte. Infatti dopo la morte la grazia non si può né acquistare né aumentare come in vita, per mezzo delle opere altrui compiute nella carità.

In secondo luogo devono la loro efficacia all'intenzione di chi li applica ad un altro. E sotto quest'aspetto la soddisfazione che uno compie viene riversata su di un altro. Ebbene da questo lato non c'è dubbio che i suffragi valgono di più a quell'anima per cui si fanno; valgono anzi unicamente per essa, perché la soddisfazione di per se stessa è ordinata a rimettere la pena. Ecco perché quanto alla remissione della pena i suffragi valgono sopra tutto a colui per cui son fatti. Quindi da questo lato la seconda opinione è più vera della prima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I suffragi somigliano alla luce per i defunti che li ricevono e ne percepiscono una certa consolazione proporzionata alla loro carità. Ma in quanto essi, per l'intenzione di chi li fa, servono a soddisfare per un altro, assomigliano non alla luce, ma al saldo di un debito. Ora, se si salda il debito per uno, non si saldano necessariamente i debiti degli altri.

2. Il merito suddetto è condizionale; meritavano cioè che loro giovassero i suffragi, qualora questi venissero fatti. Quei defunti cioè si resero solo capaci di riceverli. Perciò non meritavano direttamente il sollievo dei suffragi, ma per i meriti precedenti si resero capaci di ricevere il frutto dei suffragi. Quindi non ne segue che il loro merito rimanga frustrato.

3. Nulla proibisce che i ricchi si trovino in condizioni migliori dei poveri quanto all'espiazione della pena; ma questo è nulla in paragone del possesso del regno dei cieli, al quale i poveri hanno una maggiore partecipazione, come risulta dalle parole riferite.

ARTICOLO 13

Se i suffragi fatti per molti, valgono per i singoli come quelli fatti per ognuno in particolare

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 4, qc. 2)

SEMBRA che i suffragi fatti per molti valgono per i singoli come quelli fatti per ognuno in particolare. Infatti:

1. Noi constatiamo che la lezione fatta per uno può essere ascoltata da altri, senza che per questo egli ne soffra. Per lo stesso motivo dunque non toglie niente a colui per cui vengono fatti i suffragi, se altri ne partecipano. Perciò facendoli per molti valgono per ciascuno come se fossero fatti singolarmente per lui.

2. La Chiesa, anche quando celebra la messa per uno, suole aggiungere delle preghiere per gli altri defunti. Ora, questo non lo farebbe se colui per il quale è applicata la messa ne riportasse detrimento. Di qui la conclusione di prima.

3. I suffragi, e soprattutto le preghiere, si basano sulla potenza divina. Ma a Dio come è indifferente soccorrere con molti o con pochi, così è indifferente giovare a molti o a pochi. Quindi l'effetto benefico di una preghiera fatta per uno è identico a quello della stessa fatta per molti.

IN CONTRARIO: 1. È meglio giovare a molti che a uno solo. Se perciò un suffragio fatto per molti avesse per i singoli la stessa efficacia di quello fatto per uno solo, la Chiesa non avrebbe dovuto sancire la consuetudine di celebrare la messa e di fare orazione per i singoli defunti; ma avrebbe dovuto farlo sempre per tutti i fedeli defunti. Il che è falso in maniera evidente.

2. Un suffragio ha un'efficacia limitata. Se quindi è distribuito a molti, gioverà ai singoli meno che se fosse applicato a uno solo.

RISPONDO: Considerati dal punto di vista della carità, che unisce i membri della Chiesa, i suffragi fatti per molti defunti, giovano al singolo come quelli specificamente fatti per uno solo. Perché la carità non diminuisce, ma aumenta coll'estendersi dei suoi effetti. Lo stesso avviene per la gioia che diventa sempre più grande se è comune a molti, come dice S. Agostino. In tal senso la gioia per un'opera buona in purgatorio è uguale tanto per il singolo che per molti.

Ma se noi consideriamo l'efficacia dei suffragi come opere soddisfatorie, applicate ai defunti dall'intenzione di chi le offre, allora è chiaro che un suffragio fatto per un singolo vale più dei suffragi comuni, perché l'effetto del suffragio, che è quello di soddisfare la divina giustizia, diviso tra molti defunti viene ad essere frazionato. - La questione dunque è intimamente connessa con quella precedente. E ciò spiega perché la Chiesa ha stabilito che si facciano suffragi particolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I suffragi in quanto hanno valore di soddisfazione, non valgono come l'azione diretta, ossia come l'insegnamento, il quale, come tutte le azioni, ha l'effetto condizionato solo dalle disposizioni di chi lo riceve: la soddisfazione invece vale, e l'abbiamo già visto, come il saldo di un debito. Quindi il paragone non regge.

2. Come abbiamo già detto, i suffragi individuali valgono in qualche modo per tutti; quindi non è male che alla messa applicata per uno si aggiungono delle preghiere comuni. Ma queste non hanno lo scopo di stornare la soddisfazione del suffragio singolo, perché valga principalmente per altri, bensì solo quello di giovare anche per loro.

3. L'effetto della preghiera dipende e da chi prega e da colui cui essa si rivolge. Sebbene quindi la divina potenza non trovi difficile assolvere molti come assolve uno solo, tuttavia da parte di chi prega, la preghiera applicata a molti non ha lo stesso valore soddisfattorio per molti come per uno in particolare.

ARTICOLO 14

Se coloro che sono privi dei suffragi particolari usufruiscano di quelli comuni più di coloro che ottengono insieme quelli particolari e quelli comuni

(4 Sent., d. 45, q. 2, a. 4, qc. 3)

SEMBRA che coloro che sono privi dei suffragi particolari usufruiscano di quelli comuni più di coloro che ottengono insieme quelli particolari e quelli comuni. Infatti:

1. Nel secolo futuro ciascuno sarà trattato secondo i propri meriti. Ora, chi è privo di suffragi particolari può aver meritato il beneficio dei suffragi quanto chi invece ne riceve. Dunque dai suffragi comuni egli avrà tanto beneficio quanto l'altro dalla somma dei suffragi particolari e di quelli comuni.

2. Il più importante dei suffragi della Chiesa è l'Eucarestia. Ora questa, siccome contiene Cristo nella sua totalità, ha in qualche modo un'efficacia infinita. Quindi una sola offerta della medesima, fatta cumulativamente per tutti, basta per liberare tutte le anime del purgatorio. Perciò i suffragi comuni da soli valgono quanto quelli speciali e comuni messi insieme.

IN CONTRARIO: Due beni sono da preferirsi a uno solo. Perciò la somma dei suffragi speciali e comuni giova più dei soli suffragi comuni a colui cui sono destinati.

RISPONDO: Anche questa questione dipende dalla soluzione del penultimo quesito. Perché se i suffragi particolari valgono indifferentemente per tutti, allora tutti i suffragi sono comuni. In tal caso, il beneficio che ne ritrae chi è privo di particolari suffragi è uguale, qualora ne sia degno ugualmente, a quello di colui per il quale vengono fatti. Se invece i suffragi particolari non valgono ugualmente per tutti, bensì principalmente per colui per il quale essi sono fatti, allora non c'è dubbio che i suffragi comuni e speciali messi insieme giovano di più che non i soli suffragi comuni.

Perciò il Maestro (delle Sentenze) riporta due opinioni. La prima, quando afferma che al ricco i suffragi comuni e speciali giovano quanto al povero quelli comuni soltanto; perché sebbene il primo ne riceva più del secondo, non ne riceve maggior beneficio. - Riferisce poi l'altra opinione, quando scrive che chi riceve i suffragi speciali ottiene "un'assoluzione più celere, ma non più completa"; perché sia l'uno che l'altro alla fine saranno liberati da ogni pena.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il sollievo che i suffragi procurano non dipende dal merito in maniera diretta ed esclusiva, ma in maniera condizionale. Perciò l'argomento non vale.
2. Sebbene la virtù di Cristo nell'Eucarestia sia infinita, tuttavia è determinato l'effetto in rapporto allo scopo cui viene applicato il sacramento. Non ne segue dunque che di fatto con una sola messa venga espiata la pena di tutte le anime del purgatorio, come l'offerta che uno fa di un solo sacrificio non basta a soddisfare pienamente per tutti i propri peccati. Ecco perché, in soddisfazione di un solo peccato, spesso s'impone per penitenza di far celebrare diverse messe.

Tuttavia è da credere che, per divina misericordia, i suffragi che sopravanzano a quelli che non ne hanno bisogno saranno applicati a coloro che ne sono privi e ne hanno bisogno; come risulta da quelle parole del Damasceno: "Dio, perché giusto, dà la possibilità all'impotente; e perché è sapiente trova il modo di colmare i difetti". E questo modo lo esplica colmando i difetti degli uni con ciò che ad altri sopravanza.

Supplementum Quaestio 072

Questione 72

Questione 72

Le preghiere dei santi che sono in cielo

Dobbiamo ora trattare delle preghiere dei santi che sono in cielo.

Intorno a questo argomento, si pongono tre quesiti: 1. Se i santi conoscano le nostre preghiere; 2. Se dobbiamo rivolgerci a loro perché preghino per noi; 3. Se le preghiere che essi fanno per noi siano sempre esaudite. - Che i Santi preghino per noi, l'abbiamo già visto nella Seconda Parte.

ARTICOLO 1

Se i santi conoscano le nostre preghiere

(4 Sent., d. 45, q. 3, a. 1)

SEMBRA che i santi non conoscano le nostre preghiere. Infatti:

1. Nel commentare quel testo di Isaia: "Tu sei il nostro padre; Abramo non ci conobbe, Israele ci ignorò", la Glossa afferma che "i santi morti ignorano quel che fanno i vivi, anche se loro figli". L'affermazione deriva da S. Agostino, il quale aggiunge: "Se tali patriarchi ignorarono le vicende del popolo da essi generato, è mai possibile che i morti s'interessino di conoscere e di influire nelle vicende dei vivi?". Quindi i santi non possono conoscere le preghiere che loro rivolgiamo.
2. Al re Giosia fu detto: "Per questo (cioè perché hai pianto al mio cospetto) ti riunirò ai tuoi padri, affinché i tuoi occhi non vedano tutti i mali che io farò venire su questo luogo". Ora, per questo la morte di Giosia, non sarebbe servita a nulla, se poi egli avesse potuto conoscere le vicende del suo popolo. Dunque i santi dopo la morte ignorano le nostre cose. Perciò neppure ascoltano le nostre preghiere.
3. Quanto più uno è perfetto nella carità, tanto più aiuta il prossimo in pericolo. Ora, i santi da vivi aiutano e salvano manifestamente dai pericoli il loro prossimo, soprattutto i propri parenti. E siccome dopo la morte essi hanno una carità molto maggiore, se conoscessero le nostre miserie, provvederebbero ancor di più ad aiutare nelle necessità i propri cari. Ma è evidente che essi non lo fanno. Perciò è chiaro che essi ignorano le nostre azioni e le nostre preghiere.
4. I santi dopo la morte vedono il Verbo al pari degli angeli, dei quali nel Vangelo si legge: "I loro angeli vedono sempre la faccia del Padre mio". Ma gli angeli, pur contemplando il Verbo, non hanno la conoscenza di ogni cosa; perché, come dice Dionigi, gli angeli superiori istruiscono gli inferiori. Perciò neanche i santi nella contemplazione del Verbo, conoscono in lui le preghiere loro rivolte e le nostre condizioni.
5. Solo Dio "scruta i cuori". Ma la preghiera si fa soprattutto col cuore. Dunque soltanto Dio conosce le nostre preghiere. Perciò i santi non le conoscono.

IN CONTRARIO: 1. S. Gregorio, commentando le parole di Giobbe "Egli non saprà se i suoi figli siano onorati o disprezzati", afferma: "Non si può pensare questo delle anime sante. Perché ad esse, che contemplan lo splendore di Dio Onnipotente, non bisogna assolutamente credere che possa sfuggire qualcosa". Quindi i santi conoscono le nostre preghiere.

2. Lo stesso S. Gregorio nei Dialoghi scrive: "Per l'anima che vede il Creatore ogni creatura diviene angusta. Non appena essa contempla lo splendore del Creatore tutto ciò che è creato si restringe". Ora, l'unica cosa che potrebbe impedire alle anime dei beati di conoscere le nostre condizioni e le nostre preghiere è la distanza. Ma siccome codesta distanza non è un ostacolo, come è chiaro dal testo allegato, è evidente che le anime dei santi conoscono le nostre preghiere e le nostre vicende terrene.

3. Se i santi ignorassero le umane vicende e le nostre preghiere, non pregherebbero per noi, ignorando anche le nostre necessità. Ma questo era l'errore di Vigilanzio, come sappiamo dalla lettera che S. Girolamo scrisse contro di lui. Dunque i santi conoscono le vicende che ci riguardano.

RISPONDO: L'essenza divina è un mezzo sufficiente per conoscere ogni cosa: ciò è evidente dal fatto che Dio vede tutto attraverso la sua essenza. Non ne segue però che conosca tutto chiunque veda l'essenza divina, ma solo chi ne ha la comprensione totale: come dalla conoscenza di un principio può

conoscere tutte le conseguenze solo chi ne abbraccia tutta la virtualità. Ora, siccome le anime dei beati non comprendono la divina essenza, neppure conoscono necessariamente tutto ciò che si può conoscere attraverso la medesima. Difatti su certe cose persino gli angeli inferiori sono istruiti da quelli superiori, benché tutti vedano l'essenza divina. Ogni beato perciò potrà vedere nell'essenza divina quelle cose che sono indispensabili alla sua perfetta beatitudine. Ebbene, la perfetta beatitudine esige che "l'uomo abbia ciò che vuole e che nulla voglia disordinatamente". Ma ciascuno giustamente desidera di conoscere quelle cose che lo riguardano. E siccome i santi sono perfetti nella giustizia, essi desiderano conoscere le cose che li riguardano. Bisogna quindi che nel Verbo essi le vedano. Ora, ridonda a loro gloria soccorrere i bisognosi in vista dell'eterna salute: perché così facendo diventano "cooperatori di Dio, di cui nulla vi è di più divino", secondo l'espressione di Dionigi. È chiaro dunque che i santi non ignorano le cose richieste per tale opera. Perciò essi nel Verbo di Dio conoscono i desideri, le preghiere e la devozione dei fedeli che implorano il loro aiuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il testo di S. Agostino si riferisce alla cognizione naturale delle anime separate, la quale nei santi non è ottenuta come nei peccatori. Ma non intende parlare della loro conoscenza nel Verbo, che Abramo, al tempo in cui Isaia pronunciava queste parole, non poteva avere; perché nessuno giunse alla visione di Dio prima della passione di Cristo.
2. I santi, pur conoscendo dopo la morte le umane vicende, non bisogna credere che siano afflitti alla vista delle avversità di coloro che essi amarono nel mondo. Sono infatti talmente pieni di gaudio beatifico, che non c'è posto per il dolore. Sebbene essi conoscano dopo morte le disgrazie dei propri cari, tuttavia sono sottratti alla sofferenza quando la morte previene in essi quegli infortuni. Forse le anime non glificate potrebbero affliggersi nell'apprendere le avversità dei propri cari. Ma dal fatto che l'anima di Giosia non fu glorificata subito dopo la morte, S. Agostino si sforza di concludere che le anime dei defunti non hanno nessuna notizia delle vicende dei vivi.
3. Le anime dei santi si conformano perfettamente alla volontà di Dio, anche riguardo all'oggetto. Quindi, pur conservando la carità e l'affetto verso il prossimo, adeguano il loro aiuto alle disposizioni della divina giustizia. - Tuttavia è da credere che essi portino un grande aiuto al prossimo con la loro intercessione presso Dio.
4. Pur non essendo necessario che chi vede il Verbo veda nel Verbo ogni cosa, tuttavia ciascuno vede in lui quanto è indispensabile alla sua perfetta beatitudine, come abbiamo già detto.
5. Soltanto Dio conosce direttamente i pensieri intimi del cuore, altri però possono conoscerli per rivelazione, oppure mediante la visione del Verbo, o in qualsiasi altro modo.

ARTICOLO 2

Se dobbiamo rivolgerci ai santi affinché preghino per noi

(4 Sent., d. 45, q. 3, a. 2)

SEMBRA che non dobbiamo rivolgerci ai santi affinché preghino per noi. Infatti:

1. Nessuno si rivolge agli amici di qualcuno perché preghino per lui, se non fosse convinto di ottenere più facilmente ciò che desidera. Ma Dio è infinitamente più misericordioso di qualsiasi santo: quindi la sua volontà è più disposta ad esaudirci di quella di un santo. È dunque superfluo interporre dei mediatori tra noi e Dio, perché intercedano per noi.
2. Dobbiamo rivolgerci ai santi solo perché sappiamo che la loro preghiera è accolta da Dio. Ora, più uno è santo, più a Dio è accolta la sua preghiera. Perciò dovremmo sempre interporre fra noi e Dio gli intercessori più grandi, e mai quelli più piccoli.
3. Gesù Cristo, anche come uomo, è chiamato "il Santo dei Santi", e come tale può anch'egli pregare. Noi però non ci rivolgiamo mai a Cristo perché preghi per noi. Quindi non dobbiamo rivolgerci per questo neppure agli altri santi.
4. Chi, è pregato da un altro, perché interceda per lui, non fa che presentare queste preghiere a colui cui sono dirette. Ma è superfluo presentare qualcosa a chi ha già tutto presente. Perciò è inutile che noi interponiamo degli intercessori fra noi e Dio.
5. Superflua è una cosa, quando essa, ci sia o non ci sia, non influisce su un dato avvenimento. Ora i santi pregano lo stesso per noi, anche se noi non li preghiamo; perché, se siamo degni delle loro orazioni, pregano per noi, anche senza le nostre preghiere; se poi ne siamo indegni, anche se li supplichiamo, non pregano per noi. Perciò è affatto superfluo rivolgerci a loro perché preghino per noi.

IN CONTRARIO: 1. Nel Libro di Giobbe si legge: "Chiama pure, se vi è qualcuno che ti possa rispondere, ricorri a qualche santo". "Il nostro chiamare", commenta S. Gregorio, "è quello di chi supplica il Signore con umile preghiera". Se quindi vogliamo pregare Dio, dobbiamo rivolgerci ai santi perché lo preghino per noi.

2. I santi in cielo sono più accetti a Dio di quando erano ancora su questa terra. Ma noi dobbiamo interporre presso Dio come intercessori i santi viventi qui in terra, come è chiaro dalle parole dell'Apostolo ai Romani: "Vi scongiuro, o fratelli, per il Signor nostro Gesù Cristo, e per la carità dello Spirito Santo, ad aiutarmi con le vostre orazioni che fate a Dio per me". Molto più quindi dobbiamo supplicare i santi del cielo che ci aiutino con le loro preghiere, presso Dio.

3. È consuetudine della Chiesa implorare la preghiera dei santi nelle Litanie.

RISPONDO: "È disposizione divina che gli esseri più lontani da Dio ritornino a lui per mezzo dei più vicini", come si esprime Dionigi. Ora, dato che i santi del cielo sono vicinissimi a Dio, l'ordine divino esige che noi, "i quali mentre siamo nel corpo andiamo pellegrinando lontano dal Signore", siamo ricondotti a lui per mezzo dei santi. Ciò avviene quando la bontà divina, per mezzo loro, effonde su di noi i suoi effetti benefici. E, dato che il nostro ritorno a Dio deve corrispondere all'effusione della bontà divina in noi, come per mezzo dei santi ci giungono i doni di Dio, così noi dobbiamo avvicinarci a lui, per riceverne ancora, facendo ricorso ai santi. Ecco perché noi li abbiamo come intercessori presso Dio e come intermediari, quando li supplichiamo di pregare per noi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La divina potenza agisce mediante le cause seconde, non per indigenza, ma per la perfezione dell'ordine dell'universo, e perché la sua bontà si diffonde sulle cose in modo più vario, se queste ricevono non solo di essere buone in se stesse, ma ottengono pure la facoltà di comunicare il bene ad altre creature. Allo stesso modo, se noi dobbiamo con le preghiere dei santi bussare alla porta della sua clemenza, non è perché in Dio faccia difetto la misericordia, ma perché si rispetti l'ordine delle cose, cui abbiamo accennato.

2. È vero che i santi più grandi sono più accetti a Dio; ma talvolta è bene pregare anche i santi più piccoli. E questo per cinque motivi. Primo, perché spesso uno ha maggiore devozione a un santo più piccolo che non a quello grande. E l'effetto della preghiera dipende soprattutto dalla devozione. - Secondo, per combattere la noia. Poiché le stesse cose finiscono per generare fastidio. Se noi invece preghiamo diversi santi, eccitiamo per ognuno come un nuovo fervore di devozione. - Terzo, perché alcuni santi hanno avuto il dono di aiutare in particolari necessità: S. Antonio, p. es., ha quello di liberare dal fuoco sacro. - Quarto, perché a tutti venga da noi concesso l'onore che meritano. - Quinto, perché con un più gran numero di intercessori, si ottiene talvolta ciò che non si ottiene con uno solo.

3. La preghiera è un atto determinato. Ora, ogni atto appartiene a un determinato supposito. Quindi, se noi dicessimo: "Cristo, prega per noi", senza aggiungere altro, sembrerebbe che noi ci riferissimo alla persona di Cristo. E ciò potrebbe suonare nel senso dell'eresia di Nestorio, il quale distingueva in Cristo la persona del Figlio dell'uomo da quella del Figlio di Dio; oppure nel senso dell'eresia di Ario, secondo cui la persona del Figlio è minore di quella del Padre. Per non incorrere in questi errori, la Chiesa non dice: "Cristo, prega per noi", ma: "Cristo, ascoltaci", oppure: "abbi pietà di noi".

4. I santi come vedremo, presentano a Dio le nostre suppliche, non per fargliele conoscere, ma nel senso che ne chiedono l'esaudimento; oppure per confrontarle con la verità di Dio, e per sapere il da farsi secondo i decreti della sua provvidenza.

5. Ci si rende degni delle preghiere dei santi, anche per il fatto che ricorriamo a loro con retta intenzione nelle nostre necessità. Perciò non è superfluo che noi li preghiamo.

ARTICOLO 3

Se le preghiere che i santi rivolgono a Dio per noi siano sempre esaudite

(4 Sent., d. 45, q. 3, a. 3)

SEMBRA che le preghiere che i santi rivolgono a Dio per noi non sempre siano esaudite. Infatti:

1. Se le preghiere dei santi fossero sempre esaudite, lo sarebbero prima di tutto per quelle cose che li riguardano. Ora, proprio in questo essi non vengono esauditi; si legge infatti nell'Apocalisse, che ai martiri imploranti la vendetta per i misfatti del mondo, "fu risposto di attendere ancora un poco, affinché si compia il numero dei loro fratelli". Molto meno dunque essi sono esauditi quando pregano per gli altri.

2. "Quand'anche Mosè e Samuele si presentassero dinanzi a me", dice il Signore a Geremia, "la mia anima non si piegherebbe verso questo popolo". Quindi i santi non sono sempre ascoltati quando pregano Dio per noi.

3. I santi del cielo sono "equiparati agli angeli di Dio", come si esprime il Vangelo; ma neppure le preghiere degli angeli sono sempre esaudite, come è chiaro da quanto si legge nel libro di Daniele: "Io sono venuto a causa delle tue parole. Ma il principe del regno dei persiani mi ha fatto resistenza per ventun giorni". Ora, l'angelo era accorso in aiuto di Daniele chiedendo a Dio la liberazione. Ma la sua preghiera non ottenne l'effetto. Quindi neppure gli altri santi che pregano Dio per noi sono sempre ascoltati.

4. Chi impetra qualche cosa con la preghiera in qualche modo non fa che meritarsela. Ma i santi del cielo non sono più in grado di meritare. Dunque con le loro preghiere non possono impetrare niente per noi presso Dio.

5. I santi si conformano in tutto alla volontà di Dio. Perciò non vogliono altro che quanto sanno essere accetto a Dio. D'altra parte non si chiede se non quel che si vuole. Ma quel che Dio vuole avviene anche indipendentemente dalle loro preghiere. Perciò le loro preghiere non hanno alcuna efficacia per impetrarci qualche cosa.

6. Se le preghiere di tutto il paradiso potessero impetrare qualcosa, sarebbero certo più efficaci di tutte quelle che la Chiesa militante eleva a Dio in suffragio delle anime del purgatorio. Ma la Chiesa non ottiene la liberazione completa dalla pena, quando moltiplica i suffragi per uno che è in purgatorio. Perciò, siccome i santi in cielo pregano per quelli che sono in purgatorio, come pregano per noi, se le loro preghiere valessero qualche cosa per noi, molto più otterrebbero la completa assoluzione di chi è in purgatorio. Ma questo è falso: perché allora sarebbero superflui i suffragi che la Chiesa fa per i defunti.

IN CONTRARIO: 1. Leggiamo nel Libro dei Maccabei: "Questi è colui che prega molto per il popolo e per tutta la città santa, Geremia il profeta di Dio". Che poi la sua preghiera sia stata esaudita, è chiaro da quel che segue: "Allora Geremia stese la destra, dette a Giuda una spada, dicendo: Prendi questa spada; è un dono di Dio, ecc.".

2. S. Girolamo, nella lettera contro Vigilanzio, scrive: "Affermi nel tuo libercolo che solo mentre siamo vivi, possiamo pregare vicendevolmente". E lo confuta con queste parole: "Se gli apostoli e i martiri, possono pregare per gli altri mentre sono in vita, quando cioè devono pensare anche a se stessi, tanto più pregheranno dopo il premio, le vittorie e i trionfi!".

3. La Chiesa ha per consuetudine di pregare spesso i santi perché l'aiutino con le loro preghiere.

RISPONDO: I santi pregano per noi in due modi. Primo, espressamente, quando bussano per noi alle porte della divina clemenza. Secondo, in modo interpretativo, cioè mediante i loro meriti presenti al cospetto di Dio, i quali non solo costituiscono la loro gloria, ma sono per noi suffragi e preghiere; come il sangue di Cristo, che implora per noi il perdono. Le preghiere dei santi, di per se stesse, sono efficaci ad impetrare ciò che chiedono in tutti e due i modi. Ma da parte nostra ci possono essere dei difetti, che impediscono il frutto delle loro preghiere interpretative. Ma quando pregano, offrendo a Dio i loro desideri in nostro favore, essi sono sempre esauditi; perché non vogliono se non quel che Dio vuole, e non chiedono se non quello che vogliono ottenere. Ora, ciò che Dio vuole in senso assoluto, si compie sempre: a meno che non si tratti di volontà antecedente, secondo la quale, p. es., "vuole che tutti gli uomini si salvino", e questa non sempre si adempie. Non c'è quindi da meravigliarsi, se spesso non si compie neppure ciò che i santi vogliono in questo secondo modo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quella preghiera dei martiri non è altro che la manifestazione del desiderio di ottenere la glorificazione del loro corpo, la compagnia di tutti gli eletti, nonché la loro adesione ai decreti della divina giustizia che punirà i malvagi. Perciò, la Glossa commenta con queste parole: "Desiderano una gioia più grande e la società dei santi, e prestano il loro consenso alla giustizia divina".

2. Il Signore parla di Mosè e di Samuele nello stato in cui si trovavano quando erano in vita. Infatti, come scrive la Glossa interlineare, "di essi si legge che pregando per il popolo, calmarono l'ira di Dio". Tuttavia neppure essi allora vi sarebbero riusciti, per la malizia di quel popolo. Così va spiegato il testo scritturale.

3. Si dice che gli angeli buoni combattevano fra loro, non nel senso che presentavano a Dio delle preghiere contrastanti, ma perché offrivano all'esame divino i diversi meriti delle due parti e ne attendevano il responso. Così spiega S. Gregorio il predetto passo di Daniele: "Gli spiriti eccelsi, preposti alle nazioni, mai combattono per l'ingiustizia, ma esaminano e apprezzano gli atti in conformità con la giustizia. Quando una nazione è condotta al tribunale supremo per essere premiata o punita si dice allora che il suo angelo tutelare ha perduto o vinto. Ma alla volontà suprema del Creatore si riferisce la vittoria su tutti: perché contemplandola sempre, mai possono volere ciò che non possono ottenere". Quindi neppure lo domandano. Da ciò si deduce che le loro preghiere sono sempre ascoltate.

4. Quantunque i santi in cielo non si trovino nello stato di poter meritare per sé, tuttavia possono meritare per gli altri, o meglio possono aiutare gli altri per i meriti precedentemente acquistati: essi infatti hanno meritato in vita di vedere esaudite dopo morte le loro preghiere.

Oppure si può rispondere che il merito e l'efficacia della preghiera sono due cose diverse. Il merito consiste in una certa proporzione tra l'atto e il fine a lui assegnato come una specie di pagamento. Mentre l'efficacia impetratoria della preghiera si basa sulla liberalità di colui al quale è diretta: infatti talora, anche se indegno, uno può ottenere favori dalla liberalità di chi accoglie la preghiera. Perciò dal fatto che i santi non sono in grado di meritare, non segue che non siano in grado di impetrare.

5. Dal testo di S. Gregorio sopra riportato è chiaro che i santi, o gli angeli, non vogliono se non quanto vedono nel divino volere, e non chiedono altro nella preghiera. Ma non per questo la loro preghiera è senza frutto; perché, come afferma S. Agostino, le preghiere dei santi giovano ai predestinati, poiché forse è stato predisposto che la loro salvezza dipenda dalle preghiere di tali intercessori. Così anche il Signore vuole che, mediante le orazioni dei santi, si

compia ciò che i santi vedono conforme alla sua volontà.

6. I suffragi della Chiesa per i defunti sono opere soddisfatorie che i vivi compiono per i morti, e quindi liberano i morti da una pena che non hanno ancora scontata. Ora, i santi del cielo invece non si trovano nelle condizioni di poter soddisfare. Quindi il paragone tra le loro preghiere e i suffragi della Chiesa non regge.

Supplementum Quaestio 073

Questione 73

Questione 73

I segni precursori del giudizio finale

Passiamo a considerare i segni che precederanno il giudizio finale.

Intorno a questo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la venuta del Signore come giudice sarà preceduta da qualche segno; 2. Se il sole e la luna si oscureranno realmente; 3. Se le potenze celesti saranno allora sconvolte.

(Scrivi questo: prima di venire come Giudice giusto, vengo come Re di Misericordia. Prima che giunga il giorno della giustizia, sarà dato agli uomini questo segno in cielo: si spegnerà ogni luce in cielo e ci sarà una grande oscurità su tutta la terra. Allora apparirà in cielo il segno della Croce e dai fori, dove furono inchiodati i piedi e le mani del Salvatore, usciranno grandi luci che per qualche tempo illumineranno la terra. Ciò avverrà poco tempo prima dell'ultimo giorno.

Gesù a Santa Maria Faustina Kowalska - Diario di Santa Maria Faustina Kowalska, I Quaderno).

ARTICOLO 1

Se la venuta del Signore come giudice sarà preceduta da qualche segno

(4 Sent., d. 48, q. 1, a. 4, qc. 1)

SEMBRA che la venuta del Signore come giudice non sarà preceduta da qualche segno. Infatti:

1. S. Paolo ha scritto: "Quando diranno: Pace e sicurezza, allora li sorprenderà improvvisamente la rovina". Ma non vi sarebbero pace e sicurezza, se gli uomini fossero atterriti da segni premonitori. Quindi tali segni non precederanno quella venuta.
2. I segni servono a rendere una cosa manifesta. Ora, la venuta del Signore deve invece essere occulta; perché, come dice S. Paolo, "il giorno del Signore verrà come un ladro di notte". Dunque non devono precederlo dei segni.
3. Il tempo della prima venuta di Cristo fu conosciuto prima dai profeti; non è così invece per quello della seconda venuta. Ma per la prima venuta non ci furono segni premonitori; quindi non ci saranno neppure per la seconda.

IN CONTRARIO: 1. Nel Vangelo si legge: "Vi saranno segni nel sole, nella luna e nelle stelle".

2. S. Girolamo enumera quindici segni che precederanno il giudizio e afferma che il primo giorno il mare si solleverà di quindici cubiti sulle montagne. - Nel secondo le acque sprofonderanno negli abissi, fino a rendersi quasi invisibili. - Nel terzo esse torneranno al livello di prima. - Nel quarto tutti i mostri marini e gli abitatori delle acque si riuniranno insieme, emergendo dal mare e muggiranno gli uni contro gli altri. - Nel quinto tutti gli uccelli dell'aria si riuniranno nei campi e piangeranno insieme senza mangiare, né bere. - Nel sesto torrenti di fuoco si leveranno alti nel cielo percorrendolo dall'oriente all'occidente. - Nel settimo tutte le stelle, erranti e fisse, saranno seguite da chiome di fuoco simili alle comete. - Nell'ottavo vi sarà un terremoto così pauroso, che abatterà tutti gli animali. - Nel nono tutte le pietre, grandi e piccole, si frantumeranno a vicenda, dividendosi in quattro parti. - Nel decimo da tutte le piante fluirà una rugiada di sangue. - Nell'undicesimo i monti, le colline e gli edifici saranno ridotti in polvere. - Nel dodicesimo tutti gli animali usciranno fuori ruggendo dalle foreste e dalle montagne per venire nei campi senza prender cibo. - Nel tredicesimo tutti i sepolcri, dalla mattina alla sera si apriranno per far risorgere i cadaveri. - Nel quattordicesimo tutti gli uomini abbandoneranno le proprie case, per correre qua e là muti e inebetiti. - Nel quindicesimo moriranno tutti per risorgere con quelli che erano morti molto tempo prima.

RISPONDO: Quando Cristo verrà a giudicare il mondo apparirà glorioso, come si conviene alla sua autorità di giudice. Ora il potere giudiziario richiede alcuni indizi capaci di ispirare rispetto e sottomissione. Perciò la venuta di Cristo giudice sarà preceduta da molti segni; affinché i cuori degli uomini si sottomettano al giudice venturo e si preparino al giudizio, per questi segni premonitori.

Ma non è facile sapere quali saranno. Perché i segni descritti nel Vangelo, come nota S. Agostino, si riferiscono non solo alla venuta di Cristo e al giudizio

finale, ma anche alla distruzione di Gerusalemme ed alla venuta continua con la quale Cristo assiste la sua Chiesa. Cosicché, com'egli dice, se si studia bene la questione, è probabile che nessuno dei segni descritti si riferisca all'ultima venuta; perché i segni di cui parla il Vangelo, come le guerre, gli spaventati e simili, ci furono sin dalle origini del genere umano; a meno che non si dica che in quel periodo essi aumenteranno. Ma rimane sempre incerto in quale misura il loro aumento voglia significare l'imminenza del giudizio.

I segni poi elencati da S. Girolamo, da lui non sono dati per certi, ma egli dice di averli trovati descritti negli annali degli Ebrei. Ed essi sono ben poco verosimili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Avvicinandosi la fine del mondo, secondo quanto afferma S. Agostino, vi sarà una persecuzione dei cattivi contro i buoni, i quali saranno nel timore, mentre i cattivi si sentiranno sicuri. Le parole quindi, "Quando diranno: Pace e sicurezza, ecc.", si riferiscono ai cattivi, che prenderanno alla leggera i segni del giudizio. Ai buoni invece si addicono le altre parole di S. Luca: "Gli uomini tramortiranno dalla paura, ecc."

Oppure si può rispondere che tutti i segni del giudizio si manifesteranno nel periodo e nel giorno stesso del giudizio, cosicché il giorno del giudizio li abbraccerebbe tutti. Perciò, sebbene gli uomini sbigottiranno al loro apparire, prima che essi si manifestino gli empi si crederanno tranquilli e sicuri, non vedendo la fine del mondo subito dopo la morte dell'Anticristo, come essi prima pensavano.

2. È detto che il giorno del Signore verrà "come un ladro", perché se ne ignora il momento esatto e non si potrà arguirlo da quei segni. Anche perché, come si è detto sopra, tutti quei segni evidentissimi che immediatamente lo precedono, faranno parte del giorno del giudizio.

3. La prima venuta di Cristo doveva essere occulta, benché il tempo preciso di essa fosse stato conosciuto prima dai profeti. Non c'era dunque bisogno che si manifestassero quei segni, che non mancheranno invece nella seconda venuta, quando, pur rimanendone nascosto il momento, Cristo verrà manifestamente (nella sua gloria).

ARTICOLO 2

Se il sole e la luna realmente si oscureranno nell'imminenza del giudizio

(4 Sent., d. 48, q. 1, a. 4, qc. 2)

SEMBRA che nell'imminenza del giudizio il sole e la luna realmente si oscureranno. Infatti:

1. Secondo Rabano Mauro, "nulla vieta di credere che in quel tempo, il sole con la luna e le altre stelle, saranno realmente privati della loro luce; come è già avvenuto del sole durante la passione del Signore".

2. La luce dei corpi celesti è ordinata alla generazione di quelli inferiori; perché è con essa che quei corpi influiscono sui corpi inferiori, e non solamente col moto come vorrebbe Averroè. Ma al tempo del giudizio la generazione avrà termine. Dunque verrà a cessare anche la luce dei corpi celesti.

3. Le sostanze inferiori o materiali saranno purificate, secondo il parere di alcuni, da quelle qualità che sono principio delle loro operazioni. Ora, i corpi celesti agiscono non solo mediante il moto, ma anche con la luce, come ora abbiamo visto. Se quindi cesserà il moto dei corpi celesti, verrà meno anche la loro luce.

IN CONTRARIO: 1. Dicono gli astrologi che non è possibile una eclissi simultanea del sole e della luna. Invece alla venuta del Signore sole e luna si oscureranno simultaneamente. Non si tratterà perciò di un oscuramento vero e proprio mediante un'eclissi naturale.

2. Non può la stessa cosa essere causa di mancamento e di crescita di uno stesso fenomeno. Ma alla venuta del Signore si avrà un aumento della luminosità negli astri, come è predetto da Isaia: "La luce della luna sarà come la luce del sole e la luce del sole sarà sette volte di più". Quindi non è conveniente che la luce di codesti astri si spenga alla venuta del Signore.

RISPONDO: Se intendiamo parlare del momento stesso dell'apparizione del Cristo, non è credibile che il sole e la luna si oscurino e siano privati della loro luce; perché tutto il mondo si rinnoverà alla venuta di lui e quando i santi risorgeranno. Se invece parliamo del tempo che precederà il giudizio, può darsi che il sole, la luna e gli altri astri si oscurino e perdano la loro luce l'uno dopo l'altro, oppure simultaneamente, per un miracolo della virtù divina, destinato a incutere agli uomini spavento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Rabano Mauro parla del tempo che precede il giudizio.

2. La luce non è ordinata esclusivamente a causare la generazione nei corpi inferiori, ma è pure complemento e decoro dei corpi celesti. Non segue dunque che, venendo a cessare la generazione, cessi anche la luce negli astri, ma piuttosto dovrebbe aumentare.

3. Alcuni, è vero, l'hanno affermato; ma non sembra probabile che gli elementi perdano le loro qualità elementari. Se poi accettiamo l'ipotesi, non regge il paragone tra esse e la luce; perché le qualità elementari sono tra loro contrarie ed agiscono provocando la corruzione: invece la luce non agisce per via di contrarietà, ma come principio che armonizza e regola i contrari. - Né la luce si può paragonare al moto degli astri: perché il moto è "un atto derivante da una realtà imperfetta", che cessa col superamento dell'imperfezione. Il che non si può dire della luce.

ARTICOLO 3

Se le potenze celesti saranno sconvolte alla venuta del Signore

(4 Sent., d. 48, q. 1, a. 4, qc. 3)

(Le potenze celesti non sono gli angeli, la frase indica cose che succederanno nel cielo).

SEMBRA che le potenze celesti non saranno sconvolte alla venuta del Signore. Infatti:

1. Si chiamano potenze celesti solo gli spiriti beati. Ma l'immobilità è tra i costitutivi della beatitudine. Quindi tali potenze non potranno essere sconvolte.

2. Causa dell'ammirazione, come si dimostra all'inizio della metafisica è l'ignoranza. Ma gli angeli sono immuni dal timore come dall'ignoranza; perché, come nota S. Gregorio, "che cos'è che non vedono, se vedono chi tutto vede?". Non potranno quindi essere scossi dall'ammirazione, come si legge nel testo (delle Sentenze).

3. Secondo quanto è scritto nell'Apocalisse tutti gli angeli saranno presenti al giudizio: "Tutti gli angeli saranno davanti al trono". Ma le virtù sono un ordine speciale di angeli. Perciò non è giusto dire che, a preferenza degli altri angeli, queste saranno sconvolte.

IN CONTRARIO: 1. Sta scritto: "Le colonne del cielo paventeranno la sua venuta". Ma tali colonne non possono essere che le potenze celesti. Quindi esse saranno sconvolte.

2. Nel Vangelo si legge: "Le stelle cadranno dal cielo e le potenze dei cieli saranno sconvolte".

RISPONDO: La parola virtù, come spiega Dionigi, ha due significati: talvolta significa un particolare ordine angelico che, secondo lo stesso Dionigi, è il secondo della seconda gerarchia; mentre per S. Gregorio è il primo della gerarchia più bassa. Ma ordinariamente con questo termine vengono designati tutti gli spiriti celesti. Ebbene, nel caso nostro il termine può valere in tutti e due i sensi.

Nel testo delle Sentenze esso è adoperato a significare tutti gli angeli. E in tal senso si afferma che gli angeli saranno presi d'ammirazione per ciò che avverrà di nuovo nel mondo.

Ma si può intendere anche nell'altro senso, in quanto cioè la parola virtù significa un determinato ordine angelico. Ebbene di codesto ordine si afferma che sarà mosso a preferenza degli altri per gli effetti che seguiranno. Infatti a detta di S. Gregorio, si attribuisce a codesto ordine il potere di compiere i miracoli, che avverranno appunto in gran copia nell'imminenza del giudizio. - Oppure nel senso che, essendo quell'ordine della seconda gerarchia, non ha un potere limitato, e perciò la sua attività si svolge intorno alle cause universali. Perciò sembra che il muovere i corpi celesti sia un ufficio proprio delle virtù, le quali esercitano il loro potere sugli esseri terrestri: del resto ciò significa il loro stesso nome di virtù dei cieli. Al tempo del giudizio esse saranno sconvolte, perché cesseranno la loro attività e non daranno più movimento ai corpi celesti; come del resto anche gli angeli deputati alla custodia degli uomini, cesseranno dal loro ufficio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il mutamento in questione non intacca qualcosa di essenziale del loro stato; ma si riferisce agli effetti, che possono cambiare senza la mutazione del soggetto; oppure a una nuova conoscenza delle cose che era loro impossibile con le sole loro idee innate. Questo mutar di pensiero non impedisce la loro beatitudine. Infatti S. Agostino afferma che "Dio muove la creatura spirituale nel tempo".

2. L'ammirazione nasce da ciò che supera la nostra condizione o le nostre capacità. In tal senso le virtù celesti ammireranno la divina potenza che compirà tali meraviglie, che essi sono incapaci di imitare e di comprendere. In tal senso S. Agnese diceva: "Il sole e la luna ammirano la sua bellezza". Ciò non

suppone negli angeli l'ignoranza, ma solo l'incapacità a comprendere Dio.

3. Le risposte già date valgono a risolvere anche la terza difficoltà.

Supplementum Quaestio 074

Questione 74

Questione 74

Il fuoco della conflagrazione finale

Veniamo ora a trattare del fuoco della conflagrazione finale del mondo.

Intorno a questo argomento si pongono nove quesiti: 1. Se il mondo sarà purificato; 2. Se sarà purificato col fuoco; 3. Se quel fuoco sarà della stessa natura di uno dei quattro elementi; 4. Se quel fuoco purificherà i cieli superiori; 5. Se quel fuoco consumerà gli altri elementi; 6. Se purificherà tutti gli elementi; 7. Se quel fuoco verrà prima o dopo il giudizio; 8. Se incenerirà gli uomini; 9. Se esso divorerà i reprob.

ARTICOLO 1

Se il mondo dovrà essere purificato

(4 Sent., d. 47, q. 2, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che il mondo non dovrà essere purificato. Infatti:

1. Solo ciò che è immondo ha bisogno di purificazione; ma le creature di Dio, come si dichiara negli Atti degli apostoli, non sono immonde: "Non chiamare comune", cioè immondo, "ciò che Dio ha purificato". Perciò le creature del mondo non saranno purificate.
2. La divina giustizia richiede la purificazione per togliere le macchie di una colpa, come è evidente dall'esistenza del purgatorio dopo la morte. Ma negli elementi di questo mondo non può esserci nessuna macchia di colpa. Dunque essi non hanno bisogno di purificazione.
3. Una cosa viene purificata per il fatto che viene tolto da essa ciò che è estraneo e ignobile, rendendola vile; perché se invece le togliamo qualcosa di nobile, allora non è più una purificazione, ma piuttosto una svalutazione. Ora, gli elementi sono più perfetti e più nobili, se uniti a qualcosa di natura diversa; perché la forma di un corpo composto è più nobile di quella di un corpo semplice. Perciò è impossibile che gli elementi di questo mondo vengano purificati in maniera conveniente.

IN CONTRARIO: 1. Ogni rinnovamento avviene attraverso una purificazione. E siccome gli elementi si rinnovelleranno secondo le parole dell'Apocalisse: "Vidi un nuovo cielo e una nuova terra; il cielo di prima e la terra di prima non c'erano più". Dunque gli elementi saranno purificati.

2. La Glossa inoltre così commenta l'affermazione paolina, "passa la figura di questo mondo": "La bellezza di questo mondo perirà nella conflagrazione universale". Vale perciò la conclusione di sopra.

RISPONDO: Il mondo, essendo stato fatto in qualche modo per l'uomo, è necessario che quando questo sarà glorificato nel corpo, anche gli altri corpi siano trasmutati in uno stato superiore, affinché l'universo diventi un soggiorno più conveniente e più gradito. Ora, perché l'uomo raggiunga la glorificazione del suo corpo, è necessario eliminare quanto ne costituisce un ostacolo. Si tratta cioè di togliere dalle cose la corruzione e la contaminazione della colpa; perché, come dice S. Paolo, "la corruzione non potrà ereditare l'incorruttibilità"; e tutti gli immondi, come è scritto nell'Apocalisse, saranno cacciati "fuori" dalla città della gloria. Allo stesso modo, e nelle debite proporzioni, anche gli elementi cosmici dovranno essere purificati dalle disposizioni contrarie prima del loro rinnovamento nella gloria.

Sebbene le sostanze materiali non possano essere in senso proprio contaminate dalla colpa, tuttavia esse contraggono per il peccato una certa incompatibilità con un arricchimento spirituale, per cui certi luoghi dove sono stati commessi dei delitti non sono ritenuti degni per l'esercizio del culto fino a che non sono stati ribenedetti. In questo senso, la zona terrestre destinata a nostro uso, per i peccati degli uomini ha contratto una certa ripugnanza alla glorificazione. Per questo essa ha bisogno di purificazione. - Così pure, per il contatto degli elementi fra loro, si riscontrano negli elementi intermedi molte corruzioni, generazioni e alterazioni, che diminuiscono la loro perfezione. Perciò è necessario che codesti elementi siano purificati, perché possano ricevere, come si conviene, il rinnovamento nella gloria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che ogni creatura è monda, perché la sua sostanza è priva di ogni mescolanza di male, nel senso voluto dai Manichei, i quali affermavano che il bene e il male sono due sostanze ora distinte e ora mescolate. Ma ciò non esclude che in una creatura si trovi mescolato qualcosa, che, pur essendo in se stesso buono, è estraneo e ripugna a quella natura. E neppure esclude che una creatura possa subire il male, pur non essendo questo parte della sua sostanza.

2. Gli elementi materiali, pur non essendo soggetti capaci di colpa, possono tuttavia contrarre una specie di incompatibilità con la perfezione della gloria, per le colpe che vi si commettono.

3. Nei corpi semplici e in quelli composti la forma può essere considerata sotto due aspetti. Quanto a perfezione specifica quella del corpo composto è superiore a quella del corpo semplice, o elemento. Ma quanto alla durata quest'ultimo è superiore, perché non ha in se stesso i presupposti della corruzione, purché la sua distruzione non sia causata da una causa esterna. Il corpo composto invece ha già in se stesso i germi di corruzione, che sono appunto gli elementi contrari di cui è formato. Perciò il corpo semplice è corruttibile solo considerato come parte di un composto; ma è incorruttibile come tutto. Il che non può dirsi dei corpi misti. E siccome l'incorruttibilità è una delle perfezioni della gloria, la perfezione del corpo semplice è più consona ad essa della perfezione del misto; a meno che quest'ultimo non sia associato a un principio incorruttibile, come il composto umano che ha la forma incorruttibile. Nonostante questo, è vero che il corpo composto è in qualche modo più nobile di quello semplice, tuttavia l'essere di quello semplice è più nobile quando sussiste separato di quando sussiste nel composto: perché nel composto i corpi semplici sono come in potenza; mentre quando sussistono da soli sono all'apice della loro perfezione.

ARTICOLO 2

Se questa purificazione sarà fatta col fuoco

(4 Sent., d. 47, q. 2, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che questa purificazione non sarà fatta col fuoco. Infatti:

1. Il fuoco, quale parte del (nostro) mondo ha bisogno di purificazione come le altre parti di esso. Ora, l'identica cosa non può essere insieme purificante e purificata. Quindi non sarà il fuoco a purificare.

2. Come il fuoco ha un potere purificatore così lo ha anche l'acqua. Non si potrà dunque purificare tutto per mezzo del fuoco, perché alcune cose, come dice anche l'antica legge, bisogna che siano purificate con l'acqua. Perciò la purificazione col fuoco per lo meno non potrà essere universale.

3. La purificazione è destinata a dividere e a rendere più pure le parti di cui l'universo è composto. - Ma tale divisione degli elementi fu operata all'inizio solo dalla potenza di Dio: poiché con essa egli compì l'opera della distinzione. Anassagora stesso del resto attribuì questa segregazione a un atto dell'intelletto che muove tutte le cose. Perciò la purificazione finale del mondo sarà fatta non per mezzo del fuoco, ma immediatamente da Dio.

IN CONTRARIO: 1. Si legge nei Salmi: "Davanti a lui fiamme di fuoco, e intorno a lui una violenta tempesta"; e subito dopo si parla del giudizio: "Chiamerà il cielo dall'alto e la terra a giudicare il suo popolo". Perciò la purificazione finale del mondo sarà effettuata col fuoco.

2. Sta scritto: "I cieli ardenti si dissolveranno e gli elementi saranno fusi dall'ardore del fuoco". Perciò la purificazione del mondo avverrà col fuoco.

RISPONDO: La purificazione finale toglierà al mondo la contaminazione della colpa, l'impurità che deriva dalla commistione degli elementi, e lo preparerà al suo stato di gloria. In vista di questi tre fini, la purificazione col fuoco è massimamente conveniente. Primo, perché il fuoco, come elemento più nobile, ha delle proprietà naturali assai simili a quelle della gloria, come si vede bene nella luce. - Secondo, perché il fuoco non si amalgama ai corpi estranei come gli altri elementi, per l'efficacia della sua potenza attiva. - Terzo perché la sfera del fuoco è molto lontana dalla terra da noi abitata, e il fuoco d'altra parte per noi non è di uso tanto comune come la terra, l'acqua e l'aria. Perciò non può essere inquinato come codesti elementi. - Oltre a ciò, il fuoco ha una grande efficacia per purificare e per volatilizzare i corpi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fuoco da noi usato non è quello esistente nella materia sua propria, che è lontana da noi; ma è il fuoco mescolato ad una materia estranea. Ecco perché il fuoco esistente nella sua purezza potrà purificare il nostro fuoco e liberarlo dagli elementi estranei.

2. La purificazione del mondo effettuata dal diluvio si riferiva soltanto alla contaminazione del peccato, specialmente del peccato di concupiscenza che allora dominava. Perciò la purificazione allora fu fatta giustamente con l'acqua. Ma la seconda purificazione riguarda e la contaminazione della colpa e l'impurità derivante dalla mistura degli elementi. Per l'uno e per l'altro scopo la purificazione sarà compiuta quindi meglio col fuoco invece che con l'acqua. Questa infatti è priva della potenza disgregatrice, e serve piuttosto per aggregare gli elementi. Perciò l'impurità naturale degli elementi, non si toglierebbe così bene come col fuoco. - Inoltre verso la fine del mondo, sarà molto diffuso il vizio della tiepidezza, dato l'invecchiamento del mondo; poiché come leggiamo in S. Matteo, allora "si raffredderà la carità di molti". È bene dunque che la purificazione avvenga mediante il fuoco.

Né esiste qualcosa al mondo che non si possa purificare col fuoco. Ci sono però quegli oggetti che non si possono purificare col fuoco senza la loro distruzione, come le stoffe e i recipienti di legno. Per questo la legge prescriveva che essi fossero purificati con l'acqua. Ma alla fine dei tempi, tutto sarà distrutto dal fuoco.

3. Mediante l'opera della distinzione le cose hanno ricevuto diverse forme, che le distinguono tra loro. E ciò non poteva esser fatto se non dall'Autore della natura. Con la purificazione finale invece le cose dovranno tornare alla purezza originale di quando furono create. E in quest'opera la natura creata potrà servire al Creatore come strumento. E tale compito le viene affidato perché contribuisce alla sua dignità e nobiltà.

ARTICOLO 3

Se quel fuoco sarà della stessa natura di quello elencato tra i quattro elementi

(4 Sent., d. 47, q. 2, a. 1, qc. 3)

SEMBRA che quel fuoco non sarà della stessa natura di quello elencato tra i quattro elementi. Infatti:

1. Nessun elemento consuma se stesso. Invece, come dice la Glossa, "quel fuoco consumerà i quattro elementi". Quindi quel fuoco non sarà della stessa specie di quello dei quattro elementi.
2. Come l'operazione manifesta la virtù di una cosa, così la virtù ne manifesta la natura. Ebbene, quel fuoco avrà una virtù diversa da quella dei quattro elementi, perché purificherà l'universo, cosa di cui è incapace il nostro fuoco. Perciò quello sarà un fuoco di un'altra specie.
3. Corpi della medesima specie hanno l'identico moto. Ora invece quel fuoco avrà tutt'altro moto da quell'elemento che è il nostro fuoco, perché dilagherà in tutte le direzioni per purificare ogni cosa. Dunque il fuoco della conflagrazione finale non è della stessa specie del nostro.

IN CONTRARIO: 1. S. Agostino afferma che "la figura di questo mondo perirà nella conflagrazione dei fuochi dell'universo". Perciò quel fuoco è dello stesso genere del nostro fuoco.

2. La futura purificazione sarà compiuta col fuoco, come la prima lo fu con l'acqua (del diluvio). Ma l'acqua della prima purificazione era della stessa natura della nostra acqua "elementare". Quindi anche il fuoco purificatore della seconda venuta sarà della stessa specie del fuoco che è uno degli elementi.

RISPONDO: Vi sono in merito, tre opinioni. Dicono alcuni che il fuoco discenderà dalla sfera ignea e si moltiplicherà. Difatti il fuoco aumenta in proporzione delle materie infiammabili che trova. E ciò avverrà soprattutto allora quando la potenza del fuoco trionferà di tutti gli altri elementi.

Contro tale opinione sta il fatto che, alla fine del mondo, quel fuoco non dovrà solo discendere ma anche salire, come risulta dal commento alla Seconda Lettera di S. Pietro, dove si dice che "il fuoco del giudizio si solleverà tanto in altezza quanto le acque del diluvio". Sembra dunque che codesto fuoco debba prodursi nella sfera intermedia in cui si compie la generazione.

Per questo, altri opinano che quel fuoco scaturirà non lontano dalla terra per la concentrazione dei raggi emananti dai corpi celesti, come avviene con gli specchi ustori. Al posto dei quali a riflettere i raggi saranno allora le nubi concave. Ma neppure questo sembra conveniente. Perché essendo l'effetto dei corpi celesti dovuto alla loro posizione e al loro apparire, se quel fuoco scaturisse dai corpi celesti gli astronomi potrebbero conoscere il tempo di quella finale purificazione. Il che è in contrasto con la sacra Scrittura.

Perciò altri, con S. Agostino, ritengono che "come il diluvio avvenne per l'inondazione delle acque dell'universo, così la figura di questo mondo sparirà per la conflagrazione dei fuochi dell'universo". Codesta conflagrazione non è altro che la combinazione di tutte le cause superiori e inferiori, capaci di produrre il fuoco. E tale coincidenza avverrà non per cause naturali, ma per uno speciale intervento di Dio. Il fuoco, da essa generato, brucerà la superficie di questo mondo.

A ben guardare, le suddette opinioni differiscono tra loro circa l'origine del fuoco purificatore, ma non circa la sua natura. Infatti il fuoco che scaturisce dal sole o da un altro agente terrestre è dello stesso genere del fuoco che è nella propria sfera. Solo che vi si aggiunge, a differenza di quello, della materia a lui estranea. Ma questo bisogna che avvenga alla fine del mondo, perché il fuoco non potrebbe purificare, se in qualche modo ciò che gli è estraneo non diventasse la sua materia. Bisogna dunque ammettere che senza dubbio quel fuoco sarà della stessa specie del nostro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fuoco suddetto, pur essendo specificamente identico al nostro, sarà numericamente diverso. Infatti vediamo che di due fuochi della medesima specie il più violento divora quello minore consumandone la materia. Così anche il fuoco suddetto potrà divorare il nostro fuoco.

2. Come l'operazione di una data potenza è una manifestazione di essa, così la potenza è a sua volta una manifestazione dell'essenza o natura, quando scaturisce dai principi costitutivi dell'essenza. Al contrario l'operazione che non procede dalla potenza dell'operante non manifesta la potenza di esso: il che è evidente nel caso dello strumento. Infatti l'azione dello strumento fa conoscere più la virtù di chi lo muove, che è il primo principio dell'operazione, che non la virtù dello strumento: perché tale operazione mostra la virtù dell'agente quale principio dell'opera; mentre mostra la virtù dello strumento solo in quanto questo subisce l'influsso dell'agente principale. Allo stesso modo, la potenza che non scaturisce dai principi costitutivi di un essere, non ne manifesta la natura, ma solo la recettività: la capacità di riscaldare, p. es., che è nell'acqua calda, dice solo che essa può ricevere il calore. Ma ciò non impedisce che l'acqua calda sia della stessa natura di quella fredda. Perciò non vi è inconveniente alcuno ad ammettere che il fuoco, capace di purificare la faccia della terra, sia dello stesso genere del nostro fuoco; perché il suo potere calorifico non dipende dai principi naturali che lo costituiscono, ma dall'azione divina, sia che si tratti di una qualità assoluta come il calore dell'acqua calda, sia che si tratti di un semplice influsso transitorio come nel caso di uno strumento, secondo le cose già dette. E questo è più probabile; perché il fuoco purificatore agirà soltanto come strumento della potenza di Dio.

3. Il fuoco per sua natura sale solo verso l'alto, ma fuori della propria sfera esso segue la materia combustibile, dove essa si trova. In tal caso può muoversi sia secondo il moto circolare che verso il basso: specialmente se opera come strumento della potenza divina.

ARTICOLO 4

Se quel fuoco purificherà anche i cieli superiori

(4 Sent., d. 47, q. 2, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che quel fuoco purificherà anche i cieli superiori. Infatti:

1. Si legge nei Salmi: "I cieli sono opera delle tue mani; essi periranno, ma tu rimarrai". Ma sono opera delle mani di Dio anche i cieli superiori. Quindi periranno anch'essi nella conflagrazione universale del mondo.

2. S. Pietro ha scritto: "I cieli ardenti si dissolveranno, e gli elementi saranno fusi dall'ardore del fuoco". Ma i cieli distinti dagli elementi sono quelli superiori. Devono perciò anch'essi essere purificati dal fuoco.

3. Quel fuoco è destinato a eliminare dai corpi ogni indisposizione alla gloria. Ora, nei cieli superiori si riscontrano e l'indisposizione dovuta alla colpa, perché là il diavolo peccò; e l'indisposizione di ordine fisico e naturale; perché, come dice la Glossa commentando le parole di S. Paolo, "Sappiamo che fino ad ora tutte le creature gemono e sono nei dolori del parto", "tutti gli elementi adempiono con difficoltà le loro funzioni; il sole e la luna, p. es., agiscono non senza sforzo nei termini loro assegnati". Quindi anche i cieli saranno purificati da quel fuoco.

IN CONTRARIO: 1. (Secondo i filosofi) "i corpi celesti non possono ricevere impressioni dal di fuori".

2. A proposito delle parole di S. Paolo, "In un incendio di fiamme a far vendetta", la Glossa spiega: "Il fuoco che precederà la sua venuta raggiungerà il livello delle acque del diluvio". Ora, le acque del diluvio non giunsero fino ai cieli superiori, ma solo fino "a quindici cubiti sopra la sommità dei monti", come si esprime la Genesi. Quindi quel fuoco non arriverà a purificare i cieli superiori.

RISPONDO: La purificazione del mondo dovrà eliminare dagli esseri corporei ciò che in essi è contrario alla perfezione della gloria, che sarà come il coronamento ultimo dell'universo. Ora, questa disposizione negativa si trova in tutte le cose, ma non allo stesso modo. Nei corpi inferiori questa indisposizione alla gloria è qualcosa di inerente alla loro stessa sostanza: nei corpi inferiori, p. es., c'è la continua mistura degli elementi per cui essi perdono la loro purezza. In altri corpi invece, ossia in quelli celesti, null'altro ripugna alla perfezione finale dell'universo che il moto, il quale è tendenza e via alla perfezione; e non qualsiasi tipo di moto, ma solo il moto locale, che non altera niente d'intrinseco, come potrebbe essere la sostanza, la qualità o la quantità, ma solo l'ubicazione, che è qualcosa di esteriore alle cose. Nulla dunque dovrà essere rimosso dalla sostanza dei cieli superiori, ma deve solo cessare il loro moto locale. Ebbene, questo si ottiene non mediante l'azione di un agente contrario, bensì perché chi li muove cessa di agire. Perciò i corpi celesti saranno purificati non dal fuoco o dall'azione di una creatura, ma il loro arresto, che avverrà solo per divino volere, farà per essi le veci del fuoco purificatore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole del Salmo, secondo l'interpretazione di S. Agostino, vanno riferite ai "cieli aerei", che saranno purificati dal fuoco dell'ultima conflagrazione.

Se poi vogliamo applicarle ai cieli superiori, allora bisogna dire che essi periranno in quanto cesserà il loro moto che adesso è continuo.

2. S. Pietro stesso spiega di quali cieli vuol parlare, perché prima delle parole riferite, dice che "i cieli e la terra di allora perirono per mezzo dell'acqua; i cieli e la terra di ora sono conservati dalla medesima parola e riservati al fuoco per il giorno del giudizio". Perciò sono destinati al fuoco quegli stessi cieli che perirono per il diluvio, cioè i cieli aerei.

3. L'angoscia e la schiavitù del creato che S. Ambrogio attribuisce ai corpi celesti non sono altro che la vicissitudine del moto, per cui sono soggette al tempo, e la mancanza dell'ultima perfezione che sopravverrà loro alla fine dei tempi. Ma la colpa dei demoni non ha contaminato il cielo empireo: perché immediatamente dopo il peccato furono cacciati dal cielo.

ARTICOLO 5

Se quel fuoco distruggerà gli altri elementi

(4 Sent., d. 47, q. 2, a. 2, qc. 2)

SEMBRA che quel fuoco distruggerà gli altri elementi. Infatti:

1. S. Beda così commenta la seconda lettera di S. Pietro: "I quattro elementi dell'universo, saranno divorati da quel fuoco potente. Però non tutti così completamente da distruggerli, perché due di essi saranno distrutti, e due solo perfezionati". Sembra dunque che almeno due elementi saranno totalmente distrutti.
2. Si legge nell'Apocalisse: "Il cielo di prima e la terra d'una volta sono scomparsi, e il mare non c'è più". Ma per "cielo" secondo S. Agostino, si deve intendere l'aria. E il mare non è altro che "il raduno delle acque". Sembra dunque che questi tre elementi spariranno completamente.
3. Il fuoco non purifica se non quanto diventa sua materia, ossia combustibile. Se quindi il fuoco purifica gli altri elementi, bisogna che questi subiscano codesta sorte. Quindi diventeranno fuoco. Cosicché verranno distrutti nella loro natura.
4. La materia elementare non può raggiungere una forma più nobile di quella del fuoco. Ma con la purificazione finale tutte le cose saranno trasmutate nel loro stato più nobile. Dunque tutti gli altri elementi saranno trasformati in fuoco.

IN CONTRARIO: 1. A commento delle parole di S. Paolo, "Passa la figura di questo mondo", la Glossa afferma: "Passa la bellezza, non la sostanza". Ma la sostanza degli elementi fa parte della perfezione dell'universo. Perciò gli elementi non saranno distrutti nella loro sostanza.

2. La purificazione finale attraverso il fuoco sarà simile a quella del diluvio. Ora, l'acqua non distrusse la sostanza degli elementi. Quindi non la distruggerà neppure la purificazione finale col fuoco.

RISPONDO: Intorno a questo problema ci furono molte opinioni contrastanti. Tutti gli elementi, dicono alcuni, rimarranno quanto alla materia, ma tutti saranno ridotti ad uno stato più perfetto; due di essi, cioè l'aria e la terra, conserveranno la propria forma sostanziale; due invece la perderanno, trasformandosi in quella del cielo; cosicché i tre elementi: fuoco, acqua e aria verranno insieme denominati cielo; sebbene l'aria conservi la stessa forma sostanziale attuale. Questo perché nell'Apocalisse si parla solo di cielo e di terra: "Vidi un nuovo cielo e una nuova terra".

Ma questa spiegazione è assurda. Perché essa è incompatibile con i principi della filosofia, i quali non ammettono che i corpi inferiori siano in potenza a rivivere la forma del cielo, non avendo in comune con esso neppure la materia, né fisica contrarietà. Ripugna pure ai principi della teologia, perché se togliamo due elementi, come vuole questa teoria, non si salva la perfezione dell'universo con l'integrità delle sue parti. Dunque bisogna concludere che il termine cielo vale per la quinta essenza; mentre col termine terra sono elencati i quattro elementi. Infatti nei Salmi si legge: "Lodate il Signore della terra", e subito dopo: "il fuoco, la grandine, la neve, il ghiaccio, ecc."

Perciò altri affermano che tutti gli elementi rimarranno quanto alla sostanza, ma perderanno le loro qualità attive e passive. Questi ammettono pure che nel corpo composto gli elementi costitutivi conserveranno la loro forma sostanziale, senza le qualità proprie, che sarebbero ridotte a delle qualità intermedie, le quali escludono le qualità estreme degli elementi. Sembra che S. Agostino propenda per questa opinione, quando afferma: "La conflagrazione universale distruggerà del tutto le qualità caratteristiche degli elementi corporei, e anche la loro sostanza sarà mirabilmente sublimata dalle qualità che si addicono ai corpi immortali".

Ma questa opinione non pare probabile, perché le qualità proprie degli elementi, essendo effetto delle loro forme sostanziali, se queste rimangono, quelle qualità possono essere mutate soltanto per un'azione violenta e passeggera. Vediamo, p. es., che l'acqua ricupera presto la sua frigidità perduta sotto l'azione del fuoco, purché rimanga nella sua natura specifica. - Inoltre codeste qualità degli elementi sono per essi la perfezione seconda, quali loro passioni proprie: e non è probabile che la finale conflagrazione tolga agli elementi qualcosa che appartiene alla loro perfezione naturale.

Bisogna dunque ritenere che gli elementi conserveranno la loro sostanza e le qualità loro proprie, ma che saranno purificati dalla contaminazione dei peccati commessi dagli uomini, e dalle impurità contratte per le loro mutue combinazioni: del resto diventerà impossibile negli elementi inferiori, non appena cesserà il moto del primo (cielo) mobile, questo succedersi di azioni e passioni. Ed è questa successione che S. Agostino chiama "qualità degli elementi corruttibili", perché si tratta di disposizioni che non sono loro naturali e che li avvicinano alla corruzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che il fuoco finale consumerà i quattro elementi perché in qualche modo li purificherà. L'affermazione poi che "due saranno totalmente distrutti", non va intesa nel senso che saranno distrutti nella loro natura, ma che essi saranno completamente liberati dalle proprietà attuali. Alcuni ritengono che gli elementi in questione siano il fuoco e l'acqua, i quali attaccano con più violenza gli altri corpi col caldo e col freddo, che sono i massimi principi della loro corruzione. Ora, poiché essi perderanno allora questo loro potere attivo, appariranno totalmente trasformati. - Altri invece ritengono che i due elementi suddetti saranno invece l'aria e l'acqua, per i vari movimenti che essi ricevono dai corpi celesti. E poiché codesti moti come l'alta e la bassa marea, i venti, ecc., non ci saranno più, essi saranno radicalmente mutati rispetto alle proprietà che hanno attualmente.
2. Nel commento alle parole della Scrittura, "il mare non c'è più", S. Agostino scrive che per "mare" si può intendere il secolo presente, di cui poco sopra era stato detto: "Il mare ha reso i suoi morti". - Se poi vogliamo intenderlo in senso letterale, allora bisogna dire che nel termine mare sono incluse due cose: la sostanza dell'acqua, che rimarrà e la sua attitudine alla salsedine ed all'agitazione dei flutti, che invece sparirà.
3. Quel fuoco agirà solo come strumento della potenza divina. Perciò esso purificherà gli altri elementi, senza distruggerli. E non è necessario che la materia combustibile perda la propria natura per l'azione del fuoco; come è chiaro nel caso del ferro incandescente, il quale conserva la propria natura e ritorna qual era, non appena viene allontanato dal fuoco. Così avverrà degli elementi purificati dal fuoco.
4. Nelle parti di un tutto, bisogna tener presente non solo ciò che potrebbe giovare a ciascuna, in se stessa, ma anche quello che le conviene in ordine al tutto. Perciò è vero che acqua, terra e aria acquisterebbero una forma più eccellente, se diventassero fuoco; ma l'universo sarebbe impoverito e perderebbe la sua perfezione, se tutta la materia degli elementi si trasformasse in fuoco.

ARTICOLO 6

Se quel fuoco purificherà tutti gli elementi

(4 Sent., d. 47, q. 2, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che quel fuoco non purificherà tutti gli elementi. Infatti:

1. Abbiamo detto che quel fuoco non oltrepasserà l'altezza dell'acqua del diluvio. Ma l'acqua non giunse alla sfera del fuoco. Perciò neppure nell'ultima conflagrazione il fuoco purificherà il fuoco che è uno degli elementi.
2. La Glossa, commentando le parole dell'Apocalisse, "Vidi un nuovo cielo, ecc.", così si esprime: "Certamente la purificazione dell'aria e della terra sarà operata dal fuoco. Non così forse quella dell'acqua, che sembra contenere già in se stessa un principio purificatore". Perciò di alcuni elementi almeno non è certo che saranno purificati.
3. Non sarà mai possibile purificare il luogo della contaminazione eterna. Tale sarà appunto la contaminazione dell'inferno. Ma poiché anche l'inferno rientra fra gli elementi, non tutti gli elementi saranno totalmente purificati.
4. Il paradiso terrestre si trova in questa terra. Eppure esso non sarà purificato, come non fu raggiunto dalle acque del diluvio, come dicono S. Beda e il Maestro delle Sentenze. Dunque non tutti gli elementi saranno completamente purificati.

IN CONTRARIO: La Glossa, da noi già citata, afferma che "quel fuoco consumerà i quattro elementi".

RISPONDO: Alcuni affermano che quel fuoco salirà fino alla sommità dello spazio che contiene i quattro elementi per purificarli completamente, sia dalla contaminazione del peccato, da cui non sono esenti neppure le parti superiori degli elementi, come è evidente nel caso del fumo dell'idolatria, il quale infetta le sfere più alte; sia dalla corruzione, perché gli elementi sono per natura corruttibili in tutte le loro parti.

Ma questa opinione è in contrasto con i testi della S. Scrittura; poiché S. Pietro afferma che "sono destinati al fuoco" i cieli, che già furono purificati dal diluvio. E S. Agostino insegna che "è serbato per il fuoco il mondo che fu distrutto dal diluvio". Ora, noi sappiamo che le acque del diluvio non salirono fino alla sommità dello spazio occupato dagli elementi, ma solo "a quindici cubiti sopra l'altezza dei monti".

Sappiamo inoltre che i vapori, o il fumo di qualunque specie, non possono attraversare tutta la sfera del fuoco fino alla sua sommità. Perciò la contaminazione del peccato non ha potuto mai giungere fino a codesti spazi.

Né gli elementi saranno purificati dalla corruzione, togliendo ad essi qualcosa che il fuoco può bruciare, perché il fuoco potrà soltanto togliere le macchie derivanti loro dalla composizione con gli altri elementi. Ora, codeste misture avvengono soprattutto su questa terra fino alla regione media dell'aria. Perciò

il fuoco dell'ultima conflagrazione purificherà gli elementi compresi in codesto spazio. Arriverà quindi dove arrivarono le acque del diluvio che è un livello determinabile in base all'altezza dei monti da esse superata di quindici cubiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento noi lo consideriamo valido.
2. La perplessità della Glossa è dichiarata: "Si ritiene che l'acqua sia in se stessa una forza purificatrice". Ma questa non basta per la purificazione richiesta dallo stato futuro, come è evidente da quanto è stato detto.
3. La purificazione finale dovrà soprattutto eliminare dalla dimora dei santi ogni imperfezione. Perciò con codesta operazione tutto ciò che è immondo sarà concentrato nel luogo dei dannati. Quindi l'inferno non sarà purificato, ché anzi in esso saranno convogliate tutte le sozzure dell'universo.
4. Il paradiso terrestre, come del resto anche il cielo empireo, non è un luogo di peccato, quantunque l'uomo vi abbia commesso il peccato originale; perché da codesti due luoghi l'uomo e il diavolo furono scacciati subito dopo il peccato. Perciò il paradiso terrestre non ha bisogno di purificazione.

ARTICOLO 7

Se la conflagrazione finale debba venire dopo il giudizio

(4 Sent., d. 47, q. 2, a. 3, qc. 1)

SEMBRA che la conflagrazione finale debba venire dopo il giudizio. Infatti:

1. S. Agostino dice che gli eventi relativi al giudizio futuro si svolgeranno nel seguente ordine: "Nel giudizio o in prossimità di esso si svolgeranno i fatti seguenti: La venuta di Elia Tesbite, la conversione dei Giudei, la persecuzione dell'Anticristo, il giudizio del Cristo, la resurrezione dei morti, la separazione dei buoni dai cattivi, la conflagrazione del mondo ed il suo rinnovamento". Quindi la conflagrazione verrà dopo il giudizio.
2. Lo stesso S. Agostino scrive nella medesima opera: "Dopo che gli empi saranno stati giudicati e gettati nel fuoco eterno, la figura di questo mondo sparirà in una conflagrazione universale". La conclusione è dunque quella di sopra.
3. Quando verrà a giudicare, il Signore troverà dei vivi su questa terra, come appare dalla Prima Lettera ai Tessalonicesi, dove l'Apostolo parla mettendosi nel loro numero: "Poi, noi che siamo vivi, che siamo rimasti alla venuta del Signore, ecc.". Ma ciò non potrebbe accadere, se la conflagrazione travolgendo tutti precedesse il giudizio. Perciò questa avverrà dopo il giudizio.
4. Si dice che il Signore giudicherà il mondo col fuoco. Quindi la conflagrazione finale si presenta come l'esecuzione del giudizio divino. Ma l'esecuzione segue il giudizio. Dunque la conflagrazione deve venire dopo il giudizio.

IN CONTRARIO: 1. Nei Salmi si legge: "Il fuoco lo precederà".

2. La resurrezione precederà il giudizio, altrimenti non "tutti gli occhi potranno vedere" Cristo Giudice. Ora, la conflagrazione finale deve precedere la resurrezione. Infatti i corpi dei santi dovranno essere spirituali e impassibili cosicché non potranno più essere purificati dal fuoco; ma d'altra parte S. Agostino afferma che "tramite quel fuoco sarà purificato ciò che in alcuni deve essere purificato". Perciò quel fuoco precederà il giudizio.

RISPONDO: La conflagrazione avrà inizio certamente prima del giudizio. Ciò risulta chiaramente dal fatto che il giudizio sarà preceduto dalla resurrezione dei morti. S. Paolo infatti afferma che anche "quelli che sono morti, saranno rapiti sulle nuvole per aria e andranno incontro a Cristo", quando verrà a giudicare. Ora, la resurrezione universale e la glorificazione dei corpi dei beati saranno simultanee; perché i santi risorgeranno col proprio corpo glorioso, come afferma altrove S. Paolo: "Si semina un corpo ignobile, e risorgerà nella gloria". Contemporaneamente alla glorificazione dei corpi dei santi, tutto il creato si rinnoverà a suo modo, secondo quanto si legge nella Lettera ai Romani: "La stessa creazione sarà liberata dalla servitù della corruzione, per aver parte alla libertà gloriosa dei figli di Dio". Se dunque, come abbiamo già visto, la conflagrazione sarà come una preparazione al rinnovamento generale, si può concludere che essa quale purificazione del mondo deve precedere il giudizio. Invece riguardo al suo effetto secondario, che è quello di convogliare tutti i cattivi all'inferno, verrà dopo il giudizio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino non intende proporre una verità certa, ma la propria opinione. Il che è evidente da quel che segue: "Bisogna credere che tutte queste cose avverranno; ma in quale maniera e con quale ordine si vedrà alla loro realizzazione, più di quanto oggi possa dire l'umana intelligenza. Penso però che i

fatti si svolgeranno nell'ordine che ho ricordato". Dunque è chiaro che egli ha esposto una sua opinione.

2. La stessa risposta vale per la seconda difficoltà.

3. Gli uomini moriranno e risorgeranno tutti. Ma sono detti vivi quelli che si troveranno a vivere col corpo, al momento della conflagrazione.

4. Il fuoco finale non seguirà la sentenza del giudice, e quindi il giudizio, se non riguardo all'investimento dei cattivi.

ARTICOLO 8

Se quel fuoco produrrà negli uomini gli effetti indicati

(4 Sent., d. 47, q. 2, a. 3, qc. 2)

SEMBRA che quel fuoco non produrrà negli uomini gli effetti indicati. Infatti:

1. Essere consunto vuol dire essere ridotto al nulla. Ma il corpo dei malvagi non verrà annichilato, ché rimarrà in eterno per sostenere la pena eterna. Perciò il fuoco non sarà "la consunzione dei cattivi", che è il primo effetto descritto dal Maestro delle Sentenze.

2. Se poi uno rispondesse che il fuoco consumerà i corpi dei malvagi perché li riduce in cenere, si replica che anche i corpi dei buoni subiranno la stessa sorte; poiché è privilegio esclusivo di Cristo che "la sua carne non abbia visto la corruzione". Dunque anche i buoni allora vivi saranno consumati dal fuoco.

3. La contaminazione del peccato è più profonda negli elementi del corpo umano che in quelli ad esso estranei; poiché persino nei buoni si riscontra la corruzione del fomite. Ora, gli elementi estranei al corpo umano saranno purificati dalla contaminazione del peccato. Perciò a maggior ragione dovranno essere purificati gli elementi che fanno parte del corpo umano, sia dei buoni che dei cattivi. Dunque il dissolvimento colpirà sia gli uni che gli altri.

4. Finché dura questa vita, gli elementi hanno un'azione identica sui buoni e sui cattivi. Ma sino al momento di quella conflagrazione questa vita durerà ancora: perché dopo di quel fuoco non ci sarà più la morte naturale, che tuttavia dovrà essere prodotta dal fuoco suddetto. Dunque esso agirà allo stesso modo sui buoni e sui malvagi. Perciò non c'è alcuna differenza tra di loro nel modo di subire quel fuoco, come invece afferma il testo delle Sentenze.

5. La conflagrazione finale avverrà quasi in un momento. Ma allora ci saranno molti vivi che avranno pure bisogno di purificarsi di molte cose. Dunque la conflagrazione finale non sarà sufficiente a purificarli.

RISPONDO: Il fuoco della conflagrazione finale agirà per virtù naturale, e come strumento della giustizia divina. Per virtù naturale esso avrà lo stesso effetto sui buoni e sui cattivi tuttora viventi, riducendo in cenere i loro corpi. Invece come strumento della giustizia divina avrà un'azione ben diversa sugli uni e sugli altri in rapporto alla pena. Perché i cattivi saranno tormentati dal fuoco; i buoni invece, che nulla hanno da purificare, non riporteranno dal fuoco nessun dolore, come i tre giovani nella fornace, benché i loro corpi non rimangano integri come quelli dei giovani. La potenza divina farà sì che i loro corpi si disgreghino, senza che essi ne siano affatto tormentati. Quei buoni però che avranno qualcosa da purificare, saranno tormentati dal dolore in proporzione del loro merito.

Tuttavia dopo il giudizio il fuoco potrà tormentare solo i dannati: perché i corpi dei buoni saranno impassibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "Consumzione" qui non vuol dire annichilazione, ma soltanto riduzione in cenere.

2. I buoni, come i giovani della fornace, non sentiranno alcun dolore quando il loro corpo sarà ridotto in cenere dal fuoco. Questa è la differenza tra loro e i cattivi.

3. Gli elementi del corpo umano saranno purificati dal fuoco anche negli eletti; ma questo, per virtù divina, avverrà senza dolore.

4. Il fuoco non agirà solo per virtù naturale, ma anche in qualità di strumento della giustizia divina.

5. Coloro che saranno vivi alla fine del mondo potranno purificarsi assai presto per tre motivi. Primo, perché dopo gli spaventi e le persecuzioni subite, avranno poco da purificarsi. - Secondo, perché sopporteranno da vivi e volontariamente la pena. Ora, la pena sopportata volontariamente in questa vita

purifica assai meglio di quella inflitta dopo la morte; come vediamo nei martiri, "nei quali, anche se c'è qualcosa da purificare, tutto vien tolto dalla spada del martirio", come si esprime S. Agostino. Eppure la pena del martirio è breve in confronto a quella del purgatorio. - Terzo, perché quel fuoco recupererà in intensità, quel che avrà perduto in durata.

ARTICOLO 9

Se quel fuoco travolgerà i reprob

(4 Sent., d. 47, q. 2, a. 3, qc. 3)

SEMBRA che quel fuoco non travolgerà i reprob. Infatti:

1. La Glossa così commenta le parole di Malachia, "Purificherà i figli di Levi": "Sta scritto che vi saranno due fuochi: uno, fatto per purificare gli eletti, che precederà il giudizio; l'altro tormenterà i dannati". Ma quest'ultimo è il fuoco dell'inferno che travolgerà i reprob; il primo invece quello della conflagrazione universale. Quindi quest'ultimo non sarà quello che travolgendoli investirà i dannati.
2. Quel fuoco sarà lo strumento di Dio per purificare il mondo. Dovrebbe quindi avere una ricompensa come gli altri elementi, tanto più che è il più nobile di essi. Perciò questo fuoco non dovrà essere confinato all'inferno a tormentare i dannati.
3. Il fuoco che travolgerà i cattivi sarà quello dell'inferno. Ora, codesto fuoco fu preparato per i dannati fin dal principio del mondo. Poiché si legge nel Vangelo: "Andate, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo"; e in Isaia: "Già da ieri Tofet è stata preparata, dal Re è stata preparata". E la Glossa commenta: "da ieri, cioè dall'inizio; Tofet, cioè la Valle della Geenna". Invece il fuoco della conflagrazione finale non fu preparato dall'inizio, ma si sprigionerà dall'unione di tutti i fuochi dell'universo. Non si tratta dunque del fuoco dell'inferno che investirà i reprob.

IN CONTRARIO: 1. La Scrittura, parlando di quel fuoco, dice, che "brucerà all'intorno i suoi nemici".

2. La Glossa alle parole di Daniele, "un fiume di fuoco usciva dal suo cospetto", fa seguire questa spiegazione: "per trascinare i peccatori nella Geenna". E si tratta del fuoco di cui stiamo trattando, perché "dovrà purificare i buoni e punire i cattivi", come dice la Glossa interlineare. Quindi il fuoco della conflagrazione finale sarà sprofondato nell'inferno assieme ai dannati.

RISPONDO: La purificazione completa del mondo e il suo rinnovamento è destinata alla purificazione e al rinnovamento dell'umanità. Perciò la purificazione e il rinnovamento del mondo devono corrispondere a questi due scopi. Ebbene, una purificazione dell'umanità avrà luogo in qualche modo, quando i cattivi saranno separati dai buoni, come dice l'Evangelista: "Egli, col suo ventilabro in mano pulirà la sua aia e raccoglierà il suo frumento", cioè gli eletti, "nel suo granaio, la paglia invece", cioè i reprob, "la brucerà col fuoco inestinguibile". Così sarà dunque nella purificazione dell'universo: tutto ciò che è vile e sudicio sarà rinchiuso coi reprob nell'inferno, tutto ciò che è invece bello e nobile sarà conservato nelle sfere superiori a gloria degli eletti. Lo stesso avverrà per il fuoco della conflagrazione, come afferma S. Basilio commentando le parole del Salmo, "La voce del Signore divide le fiamme del fuoco". Quel che vi è nel fuoco di caldo, di bruciante e di grossolano scenderà all'inferno a punire i dannati; ciò che invece vi è di agile e di luminoso resterà nelle sfere superiori a gloria degli eletti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nonostante le opinioni in contrario, il fuoco che purificherà gli eletti prima del giudizio è identico a quello della conflagrazione finale, sebbene alcuni dicano diversamente: è giusto infatti che, essendo l'uomo parte dell'universo, sia purificato dall'identico fuoco. Si dice che sono due i fuochi che purificheranno i buoni e puniranno i cattivi riguardo al loro diverso ufficio, e anche in qualche modo alla loro sostanza, perché non tutta la sostanza del fuoco, come abbiamo detto, finirà all'inferno.
2. Il fuoco sarà remunerato anch'esso, perché quanto vi si riscontra di grossolano verrà separato e sprofondato nell'inferno.
3. Dopo il giudizio, come sarà maggiore la gloria degli eletti, così sarà più grave la pena dei reprob. Perciò, come aumenterà lo splendore dalle creature superiori a maggior gloria degli eletti, così tutto ciò che vi è di turpe nel creato finirà all'inferno a maggior vergogna dei dannati. Quindi non c'è nessun inconveniente ad ammettere che al fuoco dell'inferno, già preparato all'inizio, verrà ad aggiungersi altro fuoco.

Supplementum Quaestio 075

Questione 75

Questione 75

La resurrezione

Dobbiamo ora trattare della resurrezione e delle circostanze che l'accompagnano. Prima di tutto parleremo della resurrezione stessa; secondo, delle sue cause; terzo, del tempo e del modo di essa; quarto, del suo punto di partenza; quinto delle qualità dei risorti.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la resurrezione dei corpi ci sarà; 2. Se ci sarà per tutti indistintamente; 3. Se sarà naturale o miracolosa.

ARTICOLO 1

Se in futuro ci sarà la resurrezione dei corpi

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che in futuro non ci sarà la resurrezione dei corpi. Infatti:

1. Dice la S. Scrittura: "L'uomo quando si sarà addormentato non risorgerà, finché non cada il cielo non si sveglierà". Ma il cielo non cadrà mai, perché la terra stessa, che pure sembra meno stabile "sussisterà in eterno", come dice l'Ecclesiaste. Perciò i morti non risorgeranno mai.
2. Il Signore, per provare la resurrezione, si riferisce a quelle parole della Scrittura: "Io sono il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe", perché egli "non è il Dio dei morti, ma dei vivi". Ora è certo che quando furono proferite quelle parole Abramo, Isacco e Giacobbe non eran vivi col corpo, ma solo con l'anima. Ci sarà perciò la resurrezione non dei corpi, ma solo delle anime.
3. S. Paolo intende provare la resurrezione dalla necessaria ricompensa per le fatiche sostenute in vita dai santi, i quali, "se sperassero (in Cristo) solo per questa vita sarebbero i più miserabili di tutti gli uomini". Ma l'uomo può già avere sufficiente ricompensa di tutte le sue fatiche nella propria anima; perché non è necessario che lo strumento sia remunerato insieme a chi se ne serve: e il corpo altro non è che lo strumento dell'anima. Difatti in purgatorio, dove le anime sono punite "per le opere compiute col corpo", l'anima soffre senza il corpo. Perciò non occorre ammettere la resurrezione dei corpi, ma basta ammettere la resurrezione delle anime, che consiste nel passaggio dalla morte di colpa e di miseria alla vita di grazia e di gloria.
4. L'ultimo stadio di una cosa è anche quello più perfetto: perché con esso questa raggiunge il suo fine. Ora, l'anima separata dal corpo è in uno stato di assoluta perfezione, perché è più conforme a Dio e agli angeli, ed è scevra di ogni natura a lei estranea. Perciò la separazione dal corpo è il suo ultimo stato. Quindi essa da codesto stadio non torna ad unirsi al corpo: come un uomo adulto non torna bambino.
5. La morte corporale è stata inflitta all'uomo per il primo peccato, come risulta dalla Genesi: allo stesso modo che la morte spirituale, cioè la separazione dell'anima da Dio, viene inflitta all'uomo per il peccato mortale. Ma dalla morte spirituale i dannati non ritornano più a vivere, dopo la sentenza di condanna. Dunque non si tornerà in vita neppure dalla morte corporale. Perciò non ci sarà resurrezione.

IN CONTRARIO: 1. Si legge nel Libro di Giobbe: "So che il mio Redentore vive e che nell'ultimo giorno io risorgerò dalla terra, e sarò circondato di nuovo dalla mia pelle". Quindi ci sarà la resurrezione anche per il corpo.

(Gb 19,25-26 preso dalla Vulgata: "Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea". "È noto come la Vulgata abbia interpretato i vv. 25-26 come un'affermazione della resurrezione, ma tale dottrina non si legge nel testo originale ed è frutto di una lettura illuminata dal progresso della rivelazione" (Glossa, Bibbia Edizioni Paoline)).

2. Il dono di Cristo è più grande del peccato di Adamo, come dice S. Paolo. Ora, la morte è sopravvenuta per il peccato; perché non vi sarebbe stata senza di quello. Dunque mediante il dono di Cristo l'uomo tornerà a nuova vita.

3. È giusto che le membra siano conformi al loro capo. Ora, il nostro capo vive e vivrà in eterno col corpo e con l'anima: perché come dice S. Paolo, "è risorto da morte per non mai più morire". Perciò anche gli uomini che sono sue membra vivranno e nel corpo e nell'anima. Si deve dunque ammettere la resurrezione.

RISPONDO: In base alle diverse opinioni circa l'ultimo fine dell'uomo esistono opinioni diverse tra coloro che ammettono o che negano la resurrezione. Il fine ultimo al quale tendono per loro natura tutti gli uomini è la beatitudine, o felicità. Ora, alcuni stimandola raggiungibile dall'uomo in questa vita, non sentirono la necessità di ammettere una vita futura, nella quale l'uomo toccasse la sua ultima perfezione. Costoro quindi negarono la resurrezione.

Ma tale opinione viene esclusa da prove apodittiche quali la diversità e instabilità della nostra sorte, l'infermità del corpo, la deficienza del nostro sapere e della nostra virtù, nonché dalla instabilità dell'uomo, che impediscono la perfezione della beatitudine, come spiega appunto S. Agostino alla fine del De Civitate Dei.

Perciò altri ammisero dopo di questa un'altra vita, nella quale l'uomo dopo la morte vivrebbe solo con l'anima. Essi pensavano che questo bastasse a colmare il desiderio innato della felicità. Perciò, a quanto riferisce S. Agostino, Porfirio asseriva, che "l'anima per esser beata deve fuggire ogni contatto col corpo". Ecco perché costoro non ammettevano la resurrezione.

I falsi principi di questa opinione non sono gli stessi per tutti i suoi seguaci. Infatti alcuni eretici, ammettevano che le sostanze corporee derivassero da un principio cattivo e quelle spirituali da un principio buono. Secondo loro perciò bisognava che l'anima, per raggiungere il massimo grado di perfezione, fosse separata da quel corpo, il quale le impedisce di aderire e di unirsi al suo principio, la cui partecipazione la rende beata. Perciò tutte le sette ereticali, le quali ritengono il diavolo autore delle sostanze materiali, negano la resurrezione dei corpi. - La falsità di tale principio (su cui si basa una tale opinione) l'abbiamo già dimostrata.

Altri invece pensarono che tutta l'umana natura si riducesse alla sola anima, cosicché questa si servirebbe del corpo come di uno strumento, oppure come il pilota si serve della nave. Basta quindi, secondo tale opinione, che sia beata l'anima, perché l'innato desiderio dell'uomo per la beatitudine non sia frustrato. Perciò non sarebbe necessario ammettere la resurrezione. - Ma il principio su cui si basa questa opinione viene demolito efficacemente da Aristotele, là dove dimostra che l'anima è unita al corpo come la forma alla materia.

È quindi evidente che se l'uomo non può essere beato in questa vita, bisogna assolutamente ammettere la resurrezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il cielo non rovinerà mai quanto alla sostanza; però rovinerà quanto alla virtù di produrre nei corpi inferiori la generazione e la corruzione; per cui l'Apostolo può affermare: "Passa la figura di questo mondo".

2. Parlando in senso proprio, l'anima di Abramo non è la stessa cosa che Abramo, ma una parte di lui; e ciò vale anche per gli altri patriarchi. Non basta quindi che sia viva l'anima di Abramo per dire che Abramo è vivo, o che il Dio di Abramo è Dio dei viventi; ma si esige la vita di tutto il composto, cioè dell'anima e del corpo. Ora, sebbene quando il Signore pronunziò quelle parole tale vita non esistesse di fatto, tuttavia anima e corpo erano ordinati alla resurrezione. Ecco perché il Signore con quelle parole dimostra con somma acutezza ed efficacia la futura resurrezione.

3. Il corpo non è soltanto da considerarsi strumento dell'anima, ma quale materia di cui essa è la forma. L'agire umano quindi appartiene al composto, come è dimostrato da Aristotele, e non all'anima soltanto. E siccome la retribuzione spetta a chi agisce, e l'uomo è composto di anima e di corpo, bisogna che tutto l'uomo riceva la mercede che gli spetta. - I peccati veniali sono da considerarsi come disposizioni al peccato, piuttosto che veri peccati; perciò la pena inflitta per essi in purgatorio non è proprio una retribuzione, ma piuttosto una purificazione; la quale avviene nel corpo mediante la morte e la putrefazione, e nell'anima mediante il fuoco del purgatorio.

4. A parità di condizioni è più perfetto lo stato dell'anima unita al corpo, di quella separata, perché essa è parte del composto, e ogni parte integrante funge da materia rispetto al tutto; quantunque essa allora sotto un certo aspetto sia più conforme a Dio. Ma, assolutamente parlando, una cosa è più conforme a Dio quando possiede tutto quel che si richiede all'integrità della propria natura; perché allora essa imita al massimo la perfezione divina. Perciò il cuore di un animale è più conforme a Dio, che è immobile, quando si muove, che quando sta fermo; perché la perfezione del cuore consiste appunto nel muoversi, mentre il fermarsi è la sua rovina.

5. La morte corporale è subentrata per il peccato di Adamo che è stato cancellato dalla morte di Cristo. Perciò quella pena non può durare per sempre. Il peccato invece, che provoca la morte eterna con l'impenitenza finale, non può essere più espiato. Ecco perché questa morte dovrà essere eterna.

ARTICOLO 2

Se la resurrezione sarà universale per tutti

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che la resurrezione non sarà universale, ossia per tutti. Infatti:

1. Nei Salmi sta scritto: "Gli empi non risorgeranno in giudizio". Ma la resurrezione avverrà al tempo del giudizio universale. Quindi per i cattivi non ci sarà resurrezione.
2. Leggiamo in Daniele: "Molti, di quelli che dormono nella polvere, si sveglieranno". Ora, questa espressione comporta una certa restrizione. Dunque non tutti risorgeranno.
3. Per mezzo della resurrezione gli uomini si conformano a Cristo risorto; infatti dice l'Apostolo che se Cristo è risorto, risorgeremo anche noi. Ma dovranno essere conformi a Cristo risorto solo quelli che "portarono la sua immagine", cioè i buoni. Perciò questi soltanto risorgeranno.
4. Non si può rimettere la pena, se non si toglie la colpa. Ora, la morte è la pena del peccato originale. Quindi, poiché il peccato originale non è stato rimesso a tutti, non tutti risorgeranno.
5. Come rinasciamo in virtù della grazia di Cristo, così in virtù di codesta grazia risorgeremo. Ma coloro che muoiono nel seno materno non potranno mai nascere. Perciò non potranno mai risorgere. Quindi non tutti risorgeranno.

IN CONTRARIO: 1. Nel Vangelo si legge: "Tutti quelli che sono nei sepolcri ascolteranno la voce del Figlio di Dio e vivranno". Perciò tutti i morti risorgeranno.

2. S. Paolo afferma: "Noi tutti risorgeremo, ecc.".

3. Inoltre la resurrezione è necessaria perché i risorti ricevano il premio o la pena che hanno meritato. Ora, sia la pena che il premio spettano a tutti, o per proprio merito come è per gli adulti, o per merito altrui, come è per i bambini. Tutti perciò dovranno risorgere.

RISPONDO: Le cose che devono la loro ragion d'essere alla natura stessa di una data specie, devono essere comuni a tutti gli individui della medesima specie. Ebbene la resurrezione è una di esse; perché, come abbiamo spiegato sopra, l'anima non può raggiungere l'ultima perfezione dell'umana specie separata dal corpo. Perciò nessun'anima rimarrà per sempre separata dal corpo. Quindi come è necessario che ne risorga uno, così devono risorgere tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel salmo, come spiega la Glossa, si parla della resurrezione spirituale, in cui gli empi nel giudizio che subirono le coscienze non saranno in grado di risorgere.

Oppure si parla di quegli empi, che mancano assolutamente di fede, perché costoro non risorgeranno per essere giudicati, "essendo essi già stati giudicati".

2. Per S. Agostino nel caso "molti" equivale a "tutti". Questo modo di parlare è assai frequente nella Sacra Scrittura.

Oppure la restrizione può intendersi dei bambini condannati al limbo, i quali sebbene risorgeranno, non si può dire propriamente che "si sveglieranno", mancando in essi il senso (o l'esperienza) della pena e della gloria: svegliarsi infatti significa "riprendere i sensi".

3. Tanto i buoni che i cattivi in vita loro sono conformi a Cristo in tutto ciò che riguarda la natura della specie, ma non in ciò che riguarda la grazia. Quindi tutti somiglieranno a lui nella reintegrazione della vita naturale; ma solo i buoni saranno simili a lui nella gloria.

4. Coloro che sono morti col peccato originale, in tal modo ne hanno già subito la pena. Perciò, nonostante la colpa originale, possono anch'essi risorgere perché la pena di quel peccato è più il fatto di morire, che quello di restare prigionieri della morte.

5. Non si rinasce che mediante la grazia conferita a noi da Cristo: risorgeremo invece mediante quella grazia per cui Cristo volle prendere la nostra natura; perché è per questa che diventiamo a lui conformi nella natura. Perciò quelli che muoiono nel seno materno, quantunque non siano rigenerati mediante il conferimento della grazia, tuttavia risorgeranno per la conformità della loro natura con quella di Cristo, avendola essi conseguita col raggiungere la perfezione della specie umana.

ARTICOLO 3

Se la resurrezione sia un fatto naturale

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 1, qc. 3)

SEMBRA che la resurrezione sia un fatto naturale. Infatti:

1. Come dice il Damasceno, "ciò che si nota comunemente in tutti, caratterizza la natura dei singoli individui". Ma la resurrezione è comune per tutti. Essa quindi è un fatto naturale.
2. Dice S. Gregorio: "Quelli che non ammettono per fede, la resurrezione, devono accettarla per motivi di ragione. Infatti l'universo non imita tutti i giorni la nostra resurrezione nei suoi elementi?". E adduce l'esempio della luce che si estingue fino a morire davanti ai nostri occhi e poi quasi risorgendo torna a brillare di nuovo; quello degli alberi che, perdono le foglie e poi, come per una specie di resurrezione se ne rivestono; l'esempio dei semi addotto anche dall'Apostolo, i quali marciscono e muoiono e che poi in qualche modo risorgono germogliando. Ora, tutto ciò che si può capire per via di ragione nelle opere della natura, è naturale. Dunque anche la resurrezione è un fatto naturale.
3. Tutto ciò che è estraneo alla natura non può durare a lungo, perché in un certo senso è qualcosa di violento. Invece la vita che si instaura con la resurrezione durerà in eterno. Quindi la resurrezione è un fatto naturale.
4. Quello a cui tutta la natura tende con ansiosa aspettativa è naturale. Ma tali sono, a detta di S. Paolo, la resurrezione e la glorificazione dei santi. Perciò la resurrezione è un fatto naturale.
5. La resurrezione è un moto che tende alla riunione dell'anima col corpo. Ora, il moto che ha per termine uno stato naturale di quiete è naturale, come Aristotele dimostra. Ma l'unione perpetua dell'anima col corpo sarà naturale, perché l'anima in quanto motore proprio del corpo ha un corpo a lei proporzionato ed è capace di vivificarlo per sempre e naturalmente della sua stessa vita. Quindi la resurrezione sarà un fatto naturale.

IN CONTRARIO: 1. "Non si dà ritorno naturale dalla privazione al possesso". Ma la morte è privazione della vita. Perciò la resurrezione, che è il ritorno dalla morte alla vita, non sarà un fatto naturale.

2. Tutti gli esseri che appartengono a una sola specie, hanno pure una comune origine: ecco perché gli animali prodotti dalla putrefazione, come nota Averroè, non appartengono alla stessa specie di quelli nati dal seme. Ora, il moto naturale per cui l'uomo nasce è la generazione da individui della medesima specie. Ma non sarà questo il procedimento della resurrezione. Dunque la resurrezione non è naturale.

RISPONDO: Ci sono tre maniere per cui un moto od operazione può riferirsi alla natura. Ci sono dei moti od operazioni in cui la natura non è né principio né termine. E codesti moti possono avere talora un principio soprannaturale, come nel caso della glorificazione del corpo; talora un altro principio qualsiasi, come nel caso del moto violento del sasso scagliato in alto, che ha poi una quiete finale anch'essa violenta. - Ci sono dei moti di cui la natura è insieme principio e termine: ed è il caso del sasso gettato verso il basso. - Ci sono poi altri moti il cui termine è di ordine naturale, senza però che sia naturale il principio. Questo talora è superiore alla natura, come nella guarigione miracolosa di un cieco: infatti in tal caso la causa dell'illuminazione è soprannaturale, ma la vista è qualcosa di naturale. Talora invece il principio può essere qualche altro fattore, come si verifica nella produzione artificiale dei fiori e della frutta. - Mai però si dà il caso che la natura sia principio soltanto e non termine di un'azione, perché le cause naturali sono limitate a produrre determinati effetti, oltre i quali non possono agire.

La prima specie di moto od operazione in nessuna maniera può dirsi naturale; ma è miracolosa se dipende da una causa soprannaturale, oppure è violenta se dipende da altre cause. - L'azione, o moto, della seconda specie è sempre naturale in senso assoluto. - Le operazioni invece della terza serie non possono dirsi naturali in senso assoluto, bensì solo in un certo senso, in quanto cioè portano a risultati che sono secondo natura: ma l'operazione stessa è allora miracolosa, artificiale, o violenta. Infatti per l'esattezza, naturale è ciò che è secondo natura; ed è secondo natura ciò che possiede una data natura, o le proprietà che ne derivano, come insegna Aristotele. Perciò assolutamente parlando, non si possono dire naturali quelle operazioni che non hanno il loro principio nella natura.

Ebbene, il principio o causa della resurrezione non può essere la natura, pur terminando essa con la restaurazione della vita naturale. La natura infatti è "il principio del moto nell'essere in cui si trova": principio attivo, come nel moto dei corpi gravi o leggeri, oppure nelle naturali metamorfosi degli animali; principio passivo, come nella generazione dei corpi semplici. Ora, il principio passivo della generazione naturale è una potenza passiva naturale, che ha sempre una potenza attiva corrispondente naturalmente proporzionata, come è detto nella Metafisica. Riguardo a questo non importa se il principio attivo abbia per oggetto l'ultima perfezione, cioè la forma, o soltanto una necessaria predisposizione, come avviene nella generazione dell'uomo, secondo la dottrina cattolica (per l'anima umana), oppure per tutte le forme, secondo Platone e Avicenna. Comunque in natura non esiste nessun principio attivo della resurrezione: né rispetto all'unione dell'anima col corpo, né rispetto alla disposizione necessaria per tale unione, perché codesta disposizione non può prodursi in natura che in una maniera fissa, cioè per via di generazione mediante il seme. Quindi, pur ammettendo una certa potenza passiva da parte del corpo, ed anche una certa sua inclinazione ad unirsi all'anima; esse non saranno mai sufficienti per parlare di moto od operazione naturale. Perciò la resurrezione in senso assoluto è miracolosa non già naturale; ma può dirsi naturale, come sopra abbiamo detto, solo secundum quid.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Damasceno si riferisce a ciò che si riscontra, in ogni individuo, in forza dei principi naturali creati. Infatti se per intervento divino tutti gli uomini diventassero bianchi o si adunassero in un sol luogo, come avvenne al tempo del diluvio, non per questo la bianchezza o l'essere in tal posto diventerebbero proprietà naturali dell'uomo.

2. Mediante la cognizione delle cose naturali la ragione non può dimostrare ciò che non è naturale. Ma la conoscenza delle cose soprannaturali può esserne illustrata; perché le cose naturali rappresentano in qualche modo quelle soprannaturali: l'unione dell'anima col corpo, p. es., rappresenta l'unione gloriosa che gode l'anima in Dio, come dice il Maestro delle Sentenze. Lo stesso vale per gli esempi addotti dall'Apostolo e da S. Gregorio, i quali aiutano a illustrare per analogia la fede nella resurrezione.

3. L'argomento si fonda su operazioni, le quali hanno per termine cose che non sono conformi, bensì contrarie alla natura. Ma non è questo il caso della resurrezione. Perciò l'argomento non è a proposito.

4. Tutta l'opera della natura soggiace all'operazione divina, come l'operazione di un'arte inferiore a quella dell'arte superiore. Perciò, come l'operazione di un'arte inferiore tende al raggiungimento di un fine che non si ottiene senza l'opera dell'arte superiore, la quale dà la forma o si servirà dell'opera compiuta, così non si può raggiungere l'ultimo fine, verso il quale aspira tutta la natura, mediante la sola opera della natura. Quindi il conseguimento di codesto fine non è naturale.

5. Sebbene non esista un moto naturale che termini in uno stato di quiete violenta, tuttavia può esserci un moto non naturale che termini in una quiete naturale, come abbiamo già notato sopra.

Supplementum Quaestio 076

Questione 76

Questione 76

Le cause della resurrezione

Veniamo ora a considerare le cause della nostra resurrezione.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se causa della nostra resurrezione sia la resurrezione di Cristo; 2. Se lo sia il suono della tromba; 3. Se lo siano gli angeli.

ARTICOLO 1

Se la resurrezione di Cristo sia causa della nostra resurrezione

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che la resurrezione di Cristo non sia la causa della nostra resurrezione. Infatti:

1. "Posta la causa si pone anche l'effetto". Ma con la resurrezione di Cristo non si è avuta subito la resurrezione degli altri morti. Dunque la sua resurrezione non è causa della nostra.
2. Un effetto esige la preesistenza della sua causa. Ma la resurrezione dei morti sarebbe avvenuta anche se Cristo non fosse risorto, perché Dio aveva a disposizione altri modi per redimere l'uomo. Dunque la resurrezione di Cristo non è causa della nostra resurrezione.
3. In ciascuna specie la causa che produce un individuo è identica per la specie intera. Ora, la resurrezione è comune a tutti gli uomini. Perciò, non essendo la resurrezione di Cristo causa di se stessa, non lo sarà neppure delle altre resurrezioni.
4. Nell'effetto rimane una certa somiglianza con la causa; ma almeno nella resurrezione di alcuni, cioè dei reprobri, manca una qualsiasi somiglianza con la resurrezione di Cristo. Quindi quest'ultima non potrà essere causa della resurrezione di costoro.

IN CONTRARIO: 1. Come Aristotele insegna, "ciò che è primo in un dato genere è causa di quanto rientra in esso". Ora, Cristo, a motivo della sua resurrezione corporale, è chiamato "primizia dei dormienti" e "primogenito dei morti". Dunque la sua resurrezione è causa della resurrezione degli altri.

2. Inoltre, la resurrezione di Cristo ha maggiore affinità con la nostra resurrezione corporale, che con quella spirituale mediante la giustificazione. Eppure la resurrezione di Cristo è causa della nostra giustificazione, cosicché S. Paolo ha potuto scrivere: "Egli risuscitò per la nostra giustificazione". Perciò essa è causa della nostra resurrezione corporale.

RISPONDO: Cristo, per la sua natura umana è "mediatore tra Dio e gli uomini"; perciò i doni divini giungono agli uomini attraverso l'umanità di Cristo. Ma allo stesso modo che gli uomini non possono essere liberati dalla morte spirituale, se non per il dono della grazia da Dio concessa, così non saranno liberati dalla morte corporale che per mezzo della resurrezione, avvenuta per virtù divina. Perciò come Cristo ebbe da Dio le primizie della grazia e la sua grazia è causa della nostra, perché "dalla sua pienezza tutti abbiamo ricevuto grazia su grazia", così con Cristo si ebbe l'inizio della resurrezione e la sua resurrezione è causa delle nostre resurrezioni: di modo che Cristo in quanto Dio è la causa prima ed analogica della nostra resurrezione, e in quanto uomo Dio risuscitato ne è la causa prossima e quasi univoca.

Ora, la causa univoca produce nell'effetto una somiglianza con la propria forma: per cui non è soltanto causa efficiente, ma anche esemplare di esso. Questo però può avvenire in due modi. Talora infatti la forma stessa che imprime nell'effetto la sua somiglianza è causa diretta dell'azione che lo produce: ossia come il calore che agisce nel fuoco che riscalda. Talora invece la forma di per se stessa non è il principio primo e immediato che causa nell'effetto la somiglianza, ma sono i principi di tale forma a produrla: nel caso, p. es., in cui un uomo bianco genera un altro bianco; la bianchezza del generante non è principio attivo della generazione, però essa è causa della bianchezza che si riproduce nel generato, perché i principi della bianchezza esistenti nel generante sono i germi da cui deriva la bianchezza nel generato.

Ebbene è in questo modo che la resurrezione di Cristo è causa della nostra resurrezione; perché ciò che ha prodotto la resurrezione di Cristo, causa

efficiente univoca della nostra resurrezione, produce anche la nostra resurrezione; e questa è la virtù della divinità di Cristo medesimo, divinità che è comune a lui ed al Padre. Di qui le parole di S. Paolo: "Chi ha risuscitato Cristo dai morti, vivificherà anche i vostri corpi mortali".

Ma la resurrezione stessa di Cristo, in virtù della divinità a lui unita, è causa quasi strumentale della nostra resurrezione. Infatti le operazioni divine si compivano servendosi del corpo di Cristo come di un organo, come spiega appunto il Damasceno, quando porta l'esempio del contatto corporale col quale Cristo mondò il lebbroso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Una causa efficiente produce immediatamente l'effetto al quale è ordinata mediante altri principi intermedi, non già quello al quale è ordinata mediante altri principi, benché sia di per sé sufficiente. Il calore, p. es., per quanto intenso, non causa istantaneamente calore, ma subito predispone al calore che verrà prodotto; perché il calore si propaga mediante il moto. Ora, si dice che la resurrezione di Cristo è causa della nostra resurrezione, non perché per se stessa produce la nostra resurrezione, ma la produce mediante il suo principio, che è la potenza divina, la quale effettuerà la nostra resurrezione a somiglianza di quella di Cristo. Ma la potenza di Dio agisce sempre mediante la volontà, che è quanto mai prossima all'effetto. Quindi non era necessario che la nostra resurrezione seguisse immediatamente quella di Cristo, ma essa ne seguirà nel tempo stabilito dalla volontà divina.
2. La virtù di Dio non è così legata a determinate cause seconde da non poter produrre i suoi effetti immediatamente o per mezzo di altre cause. Per esempio potrebbe benissimo causare la generazione dei corpi inferiori, anche se non esistesse il moto dei corpi celesti: e tuttavia, secondo l'ordine delle cose da lui prestabilito, non ha luogo la generazione dei corpi inferiori senza il moto degli astri. Allo stesso modo, stando all'ordine che la divina provvidenza ha prestabilito nelle cose umane, la resurrezione di Cristo è causa della nostra resurrezione. Dio però avrebbe potuto preordinare le cose diversamente. E in tal caso la causa della nostra resurrezione sarebbe stata quella che Dio avrebbe determinato.
3. L'argomento vale quando tutti gli individui di una data specie hanno l'identico ordine rispetto alla causa prima dell'effetto che deve interessare tutta la specie. Ma questo non avviene nel caso nostro. Perché l'umanità di Cristo è più vicina alla divinità, la cui virtù è causa prima della resurrezione, che l'umanità degli altri. Perciò la resurrezione di Cristo è causata immediatamente dalla divinità, mentre quella degli altri è causata mediante il Cristo risorto.
4. La resurrezione universale di tutti gli uomini assomiglierà in qualche modo a quella di Cristo, cioè rispetto alla vita naturale, in cui tutti furono conformi a Cristo. Tutti perciò risorgeranno a una vita immortale. Ma nei santi che furono a lui conformi anche per la grazia, ci sarà conformità con Cristo anche nella gloria.

ARTICOLO 2

Se il suono della tromba debba esser causa della nostra resurrezione

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 2, qc. 2)

SEMBRA che il suono della tromba non debba esser causa della nostra resurrezione. Infatti:

1. Dice il Damasceno: "Credi che vi sarà la resurrezione per volontà, potenza e comando di Dio". Ora, poiché tutte queste cose sono causa sufficiente della nostra resurrezione, non c'è bisogno di mettere tra le sue cause il suono della tromba.
2. È inutile suonare per chi non può sentire. Ebbene i morti sono privi dell'udito. Quindi non è conveniente che si levi una voce per risuscitarli.
3. Un suono può esser causa della resurrezione solo per una speciale facoltà ad esso concessa da Dio: infatti alle parole del Salmo, "Darà alla sua voce una voce di potenza", la Glossa aggiunge: "per risuscitare i corpi". Ma se pure è data a qualcuno in modo miracoloso una certa virtù, l'atto che ne deriva è però naturale, come è evidente nella guarigione del cieco cui fu ridata per miracolo la vista, ma per vederci naturalmente. Quindi se un suono fosse causa della resurrezione, la resurrezione sarebbe un fatto naturale. Il che è falso.

IN CONTRARIO: 1. Scrive S. Paolo: "Il Signore stesso, al suono della tromba di Dio, scenderà dal cielo, e i morti in Cristo risorgeranno per primi".

2. Nel Vangelo si legge che "coloro i quali sono nei sepolcri ascolteranno la voce del Figlio di Dio, e ascoltandola vivranno". Ma codesta voce non è che la tromba, come dice il testo delle Sentenze. Dunque...

RISPONDO: La causa deve in qualche modo fisicamente raggiungere l'effetto; perché, come spiega Aristotele, il movente e il mosso, l'operante e l'operato sono insieme. Ora, Cristo risorto è la causa univoca della nostra resurrezione. Perciò è necessario che egli compia la resurrezione dei corpi con un segno unico materiale qualsiasi.

Ebbene, questo segno, secondo alcuni, sarà letteralmente la voce di Cristo che darà l'ordine di risorgere come "ordinò al mare e cessò la tempesta".

Secondo altri invece quel segno non sarà altro che la manifesta riapparizione del Figlio di Dio nel mondo, della quale sta scritto: "Come la folgore viene dall'oriente e guizza fino all'occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'Uomo". E questi si fanno forti dell'autorità di S. Gregorio, il quale dice che "suonare la tromba altro non significa che mostrare al mondo il Figlio come giudice". Secondo questa interpretazione, la stessa apparizione del Figlio di Dio sarebbe denominata sua voce; perché tutta la natura obbedirà a lui, per ricostruire e ricomporre i corpi umani: perciò S. Paolo afferma che egli verrà "nell'atto di comandare". Cosicché la sua apparizione equivale alla sua voce, in quanto essa ha la forza di un comando.

Codesta voce, comunque sia, talora è denominata "un grido", perché simile a quello del banditore che cita in giudizio. - Talora è chiamata "suono di tromba", per la sua evidente risonanza, come dice il testo delle Sentenze; o per l'affinità con gli usi della tromba che si riscontrano nel vecchio Testamento. Infatti la tromba adunava l'assemblea, incitava alla battaglia, e invitava alle feste. Ora, i risorti saran convocati in assemblea per il giudizio, saranno incitati alla guerra in cui "tutto il mondo combatterà contro gli insensati", e saranno invitati alla festa dell'eternità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Damasceno in quelle sue parole, che si riferiscono alla causa materiale della resurrezione, accenna a queste tre cose: alla volontà di Dio che la comanda, alla sua potenza che la esegue, e alla facilità dell'esecuzione, che egli esprime col termine nutus, o cenno, a somiglianza di quanto viene compiuto tra noi uomini. Ora, per noi è facilissimo compiere ciò che si fa appena detto: ma la facilità è ancora maggiore, se al minimo segno della nostra volontà, ossia al solo cenno, una cosa viene eseguita dai sottoposti, prima ancora che noi parliamo. Codesto nostro cenno causa in qualche modo l'esecuzione suddetta, perché induce gli altri ad eseguire il nostro volere. Ebbene il cenno di Dio col quale si farà la nostra resurrezione non è altro che un segno dato da Dio, a cui tutta la natura obbedirà, perché i morti risorgeranno. E codesto segno non è altro che "il suono della tromba", come sopra abbiamo spiegato.

2. Come le parole della forma dei sacramenti hanno la capacità di santificare non perché sono ascoltate ma perché sono proferite, così quella voce, di qualunque natura essa sia, avrà un'efficacia strumentale per risuscitare i morti, non perché sarà udita, ma perché sarà proferita. Del resto valga l'esempio del suono il quale sveglia chi dorme con la sola vibrazione dell'aria, ridestando l'organo dell'udito, prima che uno se ne renda conto; perché il giudizio sul suono che giunge alle orecchie è posteriore al risveglio, non già causa di esso.

3. L'argomento sarebbe valido se la facoltà concessa a quel suono fosse un essere perfetto in natura, perché in tal caso ciò che da lui procede, avrebbe quale principio una potenza ormai diventata naturale. Ma qui non si tratta di una facoltà del genere, bensì di una di quelle facoltà già descritte a proposito della forma dei sacramenti.

ARTICOLO 3

Se in qualche modo alla resurrezione coopereranno gli angeli

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che gli angeli in nessun modo coopereranno alla resurrezione. Infatti:

1. La resurrezione dei morti richiede maggiore virtù che la generazione degli uomini. Ma quando gli uomini sono generati, l'anima non è infusa nel corpo mediante gli angeli. Quindi neppure la resurrezione, che è il ricongiungimento dell'anima col corpo, avverrà per il ministero degli angeli.

2. Se un tale ministero fosse affidato a qualche ordine di angeli, in modo particolare spetterebbe alle Virtù, che hanno il compito di fare miracoli. Nei testi invece riferiti dalle Sentenze non si parla di loro, ma degli Arcangeli. Dunque la resurrezione non avverrà con il concorso ministeriale degli angeli.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Il Signore alla voce dell'Arcangelo scenderà dal cielo, e i morti risorgeranno". Perciò la resurrezione dei morti si compirà per il ministero degli angeli.

RISPONDO: Secondo l'affermazione di S. Agostino, "come i corpi più vili e inferiori sono governati con un certo ordine da quelli più sottili e più potenti, così tutti i corpi sono governati da Dio mediante lo spirito vivente e razionale". La stessa dottrina è ribadita da S. Gregorio. Perciò in tutte le sue opere relative ai corpi, Dio si serve del ministero degli angeli. Ora, nella resurrezione c'è qualcosa che riguarda la trasmutazione dei corpi, cioè la raccolta delle ceneri e la loro preparazione per la ricostruzione del corpo umano. Ebbene, per codesta opera Dio si servirà del ministero degli angeli. L'anima invece, come è immediatamente creata da Dio, così si unirà al corpo per l'intervento immediato di Dio, senza nessuna cooperazione degli angeli. Parimenti lui solo effettuerà la glorificazione del corpo allo stesso modo che immediatamente glorifica l'anima. Codesto ministero angelico, da alcuni, come dice il testo delle Sentenze viene denominato voce.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.

2. Codesto ministero è affidato principalmente ad un Arcangelo, cioè a S. Michele, che è principe della Chiesa come lo era della Sinagoga, secondo quanto è scritto in Daniele. Egli però agirà sotto l'influsso delle Virtù e degli altri ordini angelici superiori. Perciò al suo agire coopereranno in qualche modo anche codesti ordini superiori. Allo stesso modo coopereranno con lui gli angeli inferiori alla resurrezione dei singoli, di cui sono custodi. Cosicché quel suono di cui si parla potrà dirsi voce di uno come di molti angeli.

Supplementum Quaestio 077

Questione 77

Questione 77

Il tempo e il modo della resurrezione

Passiamo ora a considerare il tempo e il modo della resurrezione.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il tempo della resurrezione sarà differito sino alla fine del mondo; 2. Se quel tempo sia nascosto; 3. Se la resurrezione avverrà di notte; 4. Se sarà istantanea.

ARTICOLO 1

Se il tempo della resurrezione debba essere differito sino alla fine del mondo, perché tutti risorgano insieme

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 3, qc. 1)

SEMBRA che il tempo della resurrezione non debba essere differito sino alla fine del mondo, perché tutti risorgano insieme. Infatti:

1. La corrispondenza delle membra col capo è maggiore di quella delle membra fra loro, come quella di un effetto alla causa è maggiore della corrispondenza reciproca dei vari effetti. Ora, Cristo che è nostro capo, non differì la sua resurrezione alla fine del mondo per risorgere insieme a tutti gli altri. Quindi neppure è necessario che la resurrezione dei primi santi sia rimandata alla fine del mondo per risuscitare insieme agli altri.
2. La resurrezione del capo è causa della resurrezione delle membra. Ma la resurrezione di alcuni membri più nobili, perché più prossimi al capo, non è stata rimandata alla fine del mondo, poiché si è verificata subito dopo la resurrezione di Cristo, come piamente si crede della B. Vergine e di S. Giovanni Evangelista. Quindi anche la resurrezione degli altri tanto più sarà vicina nel tempo alla resurrezione di Cristo, quanto più essi furono a lui conformi per grazia e per merito.
3. Lo stato del nuovo Testamento è più perfetto e porta più chiaramente impressa l'immagine di Cristo di quello del vecchio Testamento. Se dunque alla resurrezione di Cristo alcuni Padri del vecchio Testamento risuscitarono; poiché, come dice S. Matteo, "molti corpi di santi morti risuscitarono"; non pare che la resurrezione dei santi del nuovo Testamento si debba rimandare alla fine del mondo, per avere tutti una sola comune resurrezione.
4. Dopo la fine del mondo non ci sarà più computo di anni; invece dopo la resurrezione universale, passeranno ancora molti anni prima che arrivi la resurrezione degli altri, come risulta da quanto leggiamo nell'Apocalisse: "Vidi le anime dei decollati per la testimonianza di Gesù e per la parola di Dio"; e poco dopo: "E vissero e regnarono con Cristo mille anni". Quindi la resurrezione non sarà rimandata alla fine del mondo perché sia simultanea per tutti.

IN CONTRARIO: 1. Sta scritto: "L'uomo, poi che giacque, non sorgerà finché non cadrà il cielo, egli non si risveglierà per levarsi su dal suo sonno", e si parla del sonno della morte. Dunque la resurrezione degli uomini sarà differita a quando il cielo cadrà, cioè alla fine del mondo.

2. Leggiamo inoltre nell'Epistola agli Ebrei: "Gli uomini di Dio, pur dando testimonianza per la fede, non conseguirono l'oggetto della promessa", "cioè la perfetta beatitudine dell'anima e del corpo" (spiega la Glossa), "avendo Dio disposto qualcosa di meglio per noi, perché le cose non arrivassero senza di noi alla perfezione", "cioè al compimento", dice la Glossa: "affinché nel gaudio comune di tutti fosse più grande il gaudio dei singoli". Ma la resurrezione non avverrà prima della glorificazione dei corpi: perché (Cristo), come dice altrove S. Paolo, "trasformerà il corpo della miseria nostra così che sia conforme al corpo della sua gloria"; e allora "i figli della resurrezione saranno come gli angeli di Dio in cielo", secondo l'espressione evangelica. Quindi la resurrezione sarà differita alla fine del mondo, quando tutti insieme risorgeranno.

RISPONDO: La divina provvidenza, come scrive S. Agostino, stabilì "che i corpi meno nobili ed inferiori fossero retti e guidati in qualche modo dai corpi più sottili e superiori". Perciò tutta la materia dei corpi inferiori è soggetta a mutazioni continue secondo il moto dei corpi celesti. Sarebbe quindi contro l'ordine stabilito dalla divina provvidenza, se la materia dei corpi inferiori arrivasse allo stato di incorruzione, mentre perdura il moto dei corpi superiori. Ora, siccome secondo la fede la resurrezione avverrà in modo da produrre una vita immortale in conformità a Cristo, il quale, come si esprime S. Paolo, "è risorto dai morti per non mai più morire", ne segue che la resurrezione dei corpi umani dovrà essere differita alla fine del mondo, quando cesserà il moto dei cieli. Ecco perché persino alcuni filosofi, convinti dell'eternità del moto dei cieli, ammisero il ritorno delle anime nei corpi mortali come li possediamo adesso: oppure ammettevano, come Empedocle, che l'anima sarebbe ritornata nello stesso corpo alla fine del "grande anno"; ovvero, come Pitagora, ritenevano che "qualsiasi anima potesse entrare in qualunque corpo", stando alle informazioni di Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene tra il capo e le membra ci sia un più intimo rapporto in quanto influisce su di esse, rapporto che invece manca alle varie membra fra loro; tuttavia il capo esercita sulle membra una certa causalità che le membra non hanno; ed in questo esse differiscono dal capo mentre somigliano tra loro. Perciò la resurrezione di Cristo è in qualche modo il modello della nostra resurrezione, mentre la nostra fede in essa ci dà la speranza di conseguirla: la resurrezione invece di un membro di Cristo non è causa della resurrezione degli altri suoi membri. Dunque la resurrezione di Cristo doveva precedere la resurrezione di tutti gli altri, che dovranno risorgere "alla fine dei secoli".

2. Alcune tra le membra di Cristo, pur essendo più degne e più simili al capo, non raggiungono mai la dignità e la funzione di capo, così da esser causa rispetto alle altre. Perciò la maggiore conformità a Cristo non esige che la loro resurrezione preceda come modello esemplare la resurrezione degli altri, come invece abbiamo detto della resurrezione di Cristo. Che poi ad alcuni sia stata concessa una resurrezione anticipata rispetto a quella universale, ciò deriva non dal fatto della loro conformità a Cristo, ma da uno speciale privilegio gratuito loro concesso.

3. S. Girolamo è indeciso circa quella resurrezione di santi in coincidenza con la resurrezione di Cristo; dubita cioè che essi, una volta testimoniata la resurrezione di Cristo, siano morti di nuovo, per cui si tratterebbe di un risuscitamento miracoloso, come quello di Lazzaro, più che di una vera resurrezione come avverrà alla fine del mondo; oppure che essi siano risorti col corpo a una vita immortale e perenne, "ascendendo in cielo con Cristo anche col corpo", come dice la Glossa. Ciò sembra più probabile. Perché se dovevano dare una vera testimonianza della vera resurrezione di Cristo, era conveniente che risorgessero realmente, come dice lo stesso S. Girolamo. Comunque è chiaro che la loro resurrezione fu anticipata non per un riguardo verso di essi, ma piuttosto per testimoniare la resurrezione di Cristo. E tali testimonianze sono date per costituire il fondamento della fede del nuovo Testamento. Per tale scopo era più valida la testimonianza dei Padri del vecchio Testamento, piuttosto che quella di coloro che sono morti, quando già era stato fondato il nuovo Testamento.

Va però notato che la loro resurrezione, benché ricordata nel Vangelo prima di quella di Cristo, tuttavia, come risulta dalle varie testimonianze, viene data per anticipazione, come si riscontra spesso negli istoriografi. Nessuno infatti risuscitò definitivamente e realmente prima di Cristo, perché egli è "primizia dei dormienti", come si esprime S. Paolo; quantunque alcuni, Lazzaro, p. es., siano stati richiamati in vita miracolosamente prima della resurrezione di Cristo.

4. Come riferisce S. Agostino, da quelle parole presero lo spunto gli eretici, detti Chiliasti o Millenaristi, i quali affermavano che vi sarebbe stata una prima resurrezione dei morti, che avrebbero regnato con Cristo mille anni su questa terra. Ma, come il Santo dimostra, quelle parole vanno interpretate diversamente: vanno applicate cioè alla resurrezione spirituale, che permette agli uomini di risorgere dal peccato mediante il dono della grazia. Invece la seconda resurrezione è quella dei corpi.

Il "regno di Cristo" è la Chiesa, che abbraccia non solo i martiri ma tutti gli eletti: "si indica qui la parte per il tutto". - Oppure vuol dire che tutti regnano con Cristo nella gloria, ma si fa menzione speciale dei martiri, "perché in modo particolare regnano quei morti, i quali combatterono per la verità fino alla morte".

Oppure il mille qui non ha un significato numerico preciso, ma indica tutto il tempo attuale, in cui i santi regnano con Cristo. Il mille infatti esprime l'universalità meglio di cento: perché cento è il quadrato di dieci, mentre mille è un numero cubico, o solido perché deriva da una doppia moltiplicazione del dieci, ossia dieci volte il quadrato di dieci. I Salmi si esprimono in questo senso in quella frase: "Parola che (Dio) mandò a mille generazioni", cioè "a tutte".

ARTICOLO 2

Se il tempo della resurrezione sia nascosto

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 3, qc. 2)

SEMBRA che il tempo della resurrezione non sia nascosto. Infatti:

1. Se di una cosa si conosce con esattezza il principio, se ne può conoscere con esattezza anche la fine, perché "ogni cosa è misurata dal tempo", come dice Aristotele. Ora noi conosciamo con precisione il principio del mondo. Dunque ne possiamo conoscere con esattezza anche la fine. Ma proprio allora ci sarà la resurrezione e il giudizio. Quindi quel tempo non è nascosto.

2. È scritto nell'Apocalisse che "la donna", raffigurante la Chiesa, "ha un posto preparato da Dio, per esservi nutrita milleduecentosessanta giorni". Anche Daniele parla di un determinato numero di giorni, che vanno interpretati come anni, secondo le parole di Ezechiele: "Ti dico un giorno per un anno". Dunque dalla sacra Scrittura è facile sapere con esattezza il tempo della fine del mondo e della resurrezione.

3. Il vecchio Testamento è figura del nuovo. Se dunque conosciamo con precisione il tempo che è durato il vecchio Testamento, si potrà anche sapere quanto durerà il nuovo. Ora, questo durerà fino alla fine del mondo, secondo le parole evangeliche: "Ecco che io sarò con voi fino alla fine del mondo".

Possiamo dunque conoscere con precisione quando il mondo finirà e quando ci sarà la resurrezione.

IN CONTRARIO: 1. Ciò che è ignorato dagli angeli, molto più è occulto per gli uomini, perché tutto ciò che l'uomo può comprendere con la forza della sua ragione, lo comprendono meglio e con maggiore certezza gli angeli per naturale cognizione. Inoltre le stesse rivelazioni destinate agli uomini, si fanno solo per mezzo degli angeli, come spiega Dionigi. Ora, dal Vangelo di S. Matteo risulta che gli angeli ignorano quel tempo: "Intorno a quel giorno e a quell'ora nessuno sa niente, neppure gli angeli del cielo". Quindi neppure gli uomini.

2. Gli Apostoli furono più addentro ai misteri di Dio che gli altri che li seguirono. Infatti S. Paolo afferma che essi "ebbero le primizie dello Spirito", ossia, come spiega la Glossa, "lo ebbero prima e in maggior copia degli altri". Ma proprio a loro, che chiedevano spiegazioni intorno a questo argomento, fu risposto: "Non sta a voi di conoscere i tempi o i momenti che il Padre ha riservato in suo potere". Quindi molto più la cosa rimane occultata per gli altri.

RISPONDO: Come insegna S. Agostino, "l'età ultima del genere umano, che va dalla venuta di Cristo alla fine del mondo, non si sa quante generazioni esattamente comprenda": esattamente come per la vecchiaia, che è l'ultima età dell'uomo, non è stabilito un tempo determinato in proporzione con le altre età, perché può succedere che essa da sola "si prolunghi quanto le altre insieme".

La ragione di questa ignoranza sta nel fatto che l'ampiezza del tempo futuro non si può conoscere che per rivelazione, o per conoscenza naturale. Ma il periodo di tempo che va fino alla resurrezione non si può determinare con la ragione naturale; perché la resurrezione, come abbiamo detto, sarà concomitante alla cessazione del moto dei cieli, in base al quale con la ragione naturale si prevede il tempo di ciò che accadrà nel futuro. Ma dal moto dei cieli non è possibile prevedere la sua stessa fine, perché, essendo un moto circolare, potrebbe di sua natura durare in perpetuo. Perciò con la ragione naturale non si può determinare il tempo che ci separa dalla resurrezione.

Ma non possiamo arrivarci neppure per mezzo della rivelazione, perché tutti in ogni tempo siamo in attesa e pronti ad andare incontro a Cristo. Ecco perché Gesù anche agli Apostoli rispose: "Non sta a voi di conoscere i tempi o i momenti che il Padre ha riservato in suo potere". "Con tale risposta", scrive S. Agostino, "il Signore ha paralizzato le dita di tutti coloro che intendono fare dei calcoli". Ciò che Cristo non volle rivelare agli Apostoli, che pure glielo chiedevano, non lo rivelerà ad altri.

Ecco perché tutti coloro, che fino ad oggi si misero in capo di determinare quel tempo, sono risultati dei bugiardi. Alcuni, secondo la testimonianza di S. Agostino, "stabilirono quattrocento anni dal l'ascensione del Signore al suo ritorno, altri cinquecento, altri mille". La loro falsità è evidente. E così risulteranno falsi i calcoli di coloro che continuano a fare delle predizioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per conoscere la fine di una cosa di cui conosciamo l'inizio, è necessario conoscerne la misura. Se dunque conosciamo l'inizio di una cosa la cui durata è misurata dal moto dei cieli, noi possiamo conoscerne la fine, perché misuriamo codesto moto. Ma la misura della durata del moto del cielo dipende solo dalla volontà divina, che per noi è occultata. Perciò, pur conoscendone bene il principio, non possiamo mai conoscerne la fine.

2. I "milleduecentosessanta giorni" dell'Apocalisse stanno a significare tutto il tempo della durata della Chiesa, senza determinazione del numero di anni. Questo perché la predicazione di Cristo, su cui è fondata la Chiesa, durò tre anni e mezzo, ossia un tempo che corrisponde quasi allo stesso numero di giorni.

Così pure il numero degli anni della profezia di Daniele non riguarda il numero preciso degli anni che mancano alla fine del mondo o alla predicazione dell'Anticristo; ma va riferito alla durata della sua predicazione e della sua persecuzione.

3. Pur essendo vero in generale che il nuovo Testamento è prefigurato nel vecchio Testamento, non è detto che ogni singola cosa abbia un corrispettivo particolare: specialmente dopo che in Cristo ebbero il loro compimento tutte le figure del vecchio Testamento. Perciò S. Agostino a coloro che volevano computare il numero delle persecuzioni della Chiesa secondo il numero delle piaghe d'Egitto, diceva: "Io non credo che nelle piaghe d'Egitto siano profetizzate tali persecuzioni; sebbene da quelli che lo credono siano messi a confronto con finezza e con ingegno i particolari di ognuna, servendosi non dello spirito di profezia, ma di congetture dell'ingegno umano, che può talvolta giungere alla verità, ma può anche sbagliare".

Lo stesso bisogna dire degli scritti dell'abate Gioacchino (da Fiore), che per mezzo di tali congetture ha predetto delle cose vere, mentre in altre si è ingannato.

ARTICOLO 3

Se la resurrezione avverrà di notte

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 3, qc. 4)

SEMBRA che la resurrezione non avverrà di notte. Infatti:

1. Non ci sarà resurrezione, come dice la Scrittura, "fino a che non cadrà il cielo". Ma col cessare del moto dei cieli, che corrisponde alla loro caduta, il tempo verrà a mancare, e non vi sarà più né giorno né notte. Perciò la resurrezione non avrà luogo di notte.

2. La fine di ciascuna cosa dev'essere perfettissima. Se dunque, come dice l'Apocalisse, allora "non ci sarà più il tempo", esso finirà nella sua migliore efficienza, cioè di giorno.

3. La qualità del tempo deve corrispondere a ciò che in esso si svolge. Ecco perché S. Giovanni notò che era notte quando Giuda si allontanò dal consorzio della luce. Ma nella resurrezione avremo la manifestazione perfetta di tutto ciò che ora è nascosto; perché venendo il Signore "illuminerà i nascondigli delle tenebre e manifesterà gli arcani segreti dei cuori", come dice S. Paolo. Perciò essa deve avvenire di giorno.

IN CONTRARIO: 1. La resurrezione di Cristo è il modello della nostra resurrezione. Ma quella ebbe luogo di notte, come dice S. Gregorio nell'omelia di Pasqua. Dunque anche la nostra avverrà di notte.

2. Inoltre, la venuta del Signore è paragonata dal Vangelo alla visita improvvisa del ladro in casa. Ma i ladri lavorano di notte. Quindi anche il Signore verrà di notte. Ma siccome, alla sua venuta ci sarà la resurrezione, come sopra abbiamo detto, ne segue che la resurrezione avverrà di nottetempo.

RISPONDO: Non possiamo sapere con certezza l'ora precisa della resurrezione, come dice il testo delle Sentenze. Tuttavia si può ritenere molto probabile che essa, come dicono alcuni, avverrà nel crepuscolo, quando il sole è a oriente e la luna a occidente: perché si crede che essi furono creati in tale disposizione e quindi completeranno così il moto circolare terminando allo stesso punto. Perciò, si dice che anche Cristo sia risorto a quell'ora.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Con la resurrezione, il tempo finirà: perché essa avrà luogo nello stesso istante in cui cesserà il moto dei cieli. Tuttavia in quel momento le stelle, si troveranno disposte come lo sono adesso in un'ora determinata. E per questo si può dire che la resurrezione avverrà in questa o in quell'ora.

2. Il tempo raggiunge la sua disposizione più perfetta a mezzogiorno, perché allora il sole è al massimo del suo splendore. Ma allora la "città di Dio non avrà bisogno né di sole né di luna, perché lo splendore di Dio la illuminerà", come dice l'Apocalisse. Perciò da questo punto di vista poco importa che la resurrezione avvenga di giorno o di notte.

3. Quel tempo potrà essere in consonanza, sia con la manifestazione di ciò che allora avverrà, sia col fatto che esso rimane nascosto. Perciò per entrambe le cose ci può essere una ragione di convenienza: cosicché la resurrezione potrà avvenire sia di giorno che di notte.

ARTICOLO 4

Se la resurrezione sarà istantanea o progressiva

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 3, qc. 3)

SEMBRA che la resurrezione non sarà istantanea, ma progressiva. Infatti:

1. Leggiamo in Ezechiele la seguente profezia sulla resurrezione dei morti: "Si accostarono le ossa alle ossa. Io guardavo ed ecco su di esse i nervi e le carni risalire e la pelle si distese sopra di esse, ma senza spirito di vita". Perciò la ricostituzione dei corpi precederà il ricongiungimento delle anime. Quindi la resurrezione non sarà istantanea.

2. Non può effettuarsi all'istante ciò che richiede molte azioni tra loro subordinate. Ma la resurrezione esige proprio questo, cioè la raccolta delle ceneri, la ricostituzione del corpo e l'infusione dell'anima. Dunque non può essere istantanea.

3. Ogni suono è misurabile mediante il tempo. Ora, tra le cause della resurrezione, come abbiamo detto, c'è il suono della tromba. Perciò la resurrezione richiederà del tempo, e non sarà istantanea.

4. Nessun moto locale è istantaneo, come dice Aristotele. Ma del moto locale ci dovrà pur essere nella resurrezione per la raccolta delle ceneri. Quindi essa non sarà subitanea.

IN CONTRARIO: 1. S. Paolo afferma: "Tutti risorgeremo all'istante in un batter d'occhio". Dunque la resurrezione sarà istantanea.

2. L'azione di una potenza infinita è istantanea. Ora, come dice il Damasceno, qui interviene la potenza di Dio che è infinita: "Credi che la resurrezione avverrà per virtù divina". Perciò la resurrezione sarà istantanea.

RISPONDO: Abbiamo già visto che nella resurrezione certe funzioni verranno compiute per ministero degli angeli, e altre direttamente dalla virtù di Dio. Ebbene tutto ciò che dipende dal ministero degli angeli non avverrà in un istante, se per istante si intende la frazione indivisibile del tempo; ma saranno azioni istantanee nel senso che il tempo impiegato sarà impercettibile. Ciò che invece si compirà direttamente per virtù divina, avverrà di un subito, cioè non appena gli angeli avranno compiuto la loro funzione; perché è proprio della virtù superiore condurre a perfezione la virtù inferiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ezechiele come Mosè parlava a un popolo rozzo. Quindi come per farsi capire Mosè parlò della creazione spartendola in sei giorni, sebbene le cose, secondo il pensiero di S. Agostino, siano state create tutte insieme; così Ezechiele volle esprimere diverse fasi della futura resurrezione, sebbene tutto debba avvenire istantaneamente.
2. Tutte quelle operazioni, pur essendo tra loro subordinate in ordine di natura, non lo sono in ordine di tempo: o perché avvengono nello stesso istante; oppure perché l'una succede istantaneamente al compimento dell'altra.
3. Avviene esattamente per quel suono come per le formule dei sacramenti: quel suono sortirà il suo effetto all'ultimo istante in cui finirà di risuonare.
4. La raccolta delle ceneri, che è impossibile senza il moto locale, sarà fatta dagli angeli. Essa quindi sarà fatta in un dato tempo, però impercettibile, per la facilità di operare che compete agli angeli.

Supplementum Quaestio 078

Questione 78

Questione 78

Il punto di partenza della resurrezione

Passiamo ora a considerare il punto di partenza della resurrezione.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se per tutti la morte sarà il termine di partenza della resurrezione; 2. Se per tutti lo saranno le ceneri o le polveri del sepolcro; 3. Se codeste ceneri o polveri hanno un'inclinazione naturale verso la loro anima.

ARTICOLO 1

Se la morte sarà per tutti il termine di partenza della resurrezione

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 4, qc. 1)

SEMBRA che la morte non sarà per tutti il termine di partenza della resurrezione. Infatti:

1. Alcuni non moriranno, ma saranno "sopravvestiti" d'immortalità. Nel Credo inoltre si afferma che Cristo "verrà a giudicare i vivi e i morti". Ora, queste parole non si possono riferire al tempo del giudizio; perché allora tutti saranno vivi. Perciò la suddetta distinzione si riferisce al tempo che lo precede. Quindi prima del giudizio non tutti moriranno.
2. Un desiderio comune e naturale non può essere frustrato in tutti. Ma l'Apostolo dice che per comune desiderio "noi non vogliamo essere spogliati, ma sopravvestiti". Vi saranno dunque alcuni che la morte non spoglierà mai del loro corpo, ma saranno sopravvestiti con la gloria della resurrezione.
3. Afferma S. Agostino che le ultime quattro petizioni del Pater riguardano la vita presente. Ora una di esse, dice: "Rimetti a noi i nostri debiti". Quindi la Chiesa chiede che in questa vita le vengano condonati tutti i debiti. Ma la preghiera della Chiesa non può andare a vuoto e non essere esaudita, perché Gesù ha detto: "Qualunque cosa domanderete al Padre in nome mio, ve la concederò". La Chiesa perciò in qualche momento della sua vita, avrà la remissione di ogni debito, non escluso quello dovuto al peccato originale. Verrà dunque il tempo in cui agli uomini sarà concesso da Dio di non nascere più nella Chiesa con questo peccato. La morte però non è che la pena del peccato originale. Dunque verso la fine del mondo, accadrà che alcuni uomini non moriranno. Quindi si torna alla conclusione precedente.
4. Il sapiente deve scegliere sempre la via più breve e più semplice. Ma è molto più semplice per coloro che vivranno alla fine dei tempi raggiungere direttamente l'impassibilità della resurrezione, senza prima morire e poi risorgere immortali. Perciò Dio, che è infinitamente sapiente, sceglierà questa strada.

IN CONTRARIO: 1. S. Paolo afferma: "Ciò che si semina non ha vita se prima non muore". E le sue parole sotto l'immagine del seme si riferiscono alla resurrezione dei corpi. Dunque i corpi risorgeranno dalla morte.

2. Inoltre l'Apostolo ha scritto: "Come in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti rivivranno". Ma in Cristo tutti riacquisteranno la vita. Perciò in Adamo tutti moriranno. Cosicché per tutti la resurrezione avverrà a partire dalla morte.

RISPONDO: Su questo problema i Santi Padri hanno espresso pareri contrastanti, come risulta dal testo delle Sentenze. Ma l'opinione più comune e più solida è che tutti moriranno e tutti risorgeranno da morte. Le ragioni che suffragano questa opinione sono tre. Primo, perché ciò è più consono alla giustizia divina, la quale ha condannato il genere umano per il peccato di Adamo; cosicché tutti coloro i quali ne discendono e contraggono il peccato originale paghino il debito del peccato, che è la morte.

Secondo, perché tale opinione concorda meglio con la sacra Scrittura, la quale predice che la resurrezione sarà universale. Ora, come dice il Damasceno, non può risorgere se non "quel che è caduto e si è dissolto".

Terzo, perché l'opinione suddetta concorda meglio con l'ordine naturale, dove osserviamo che ciò che è guasto e viziato non si rinnova se non mediante la sua distruzione: l'aceto, p. es., non diventa vino se prima non si guasta, tornando così ad essere l'umore della vite. Perciò l'umana natura dopo aver

contratto la necessità di morire, non farà ritorno all'immortalità, se non mediante la morte.

Questo concorda meglio con l'ordine di natura anche per un altro motivo. Infatti, come dice Aristotele, il moto dei cieli è "come la vita per tutto ciò che esiste", come il movimento del cuore è una specie di vita per tutto il corpo. Perciò come se viene a cessare il battito del cuore, tutte le membra muoiono, così se viene a mancare il moto dei cieli, non potrà rimanere vivo nessun essere che da quel moto dipende. Ma tale è appunto per noi la vita presente. Dunque dovranno cessare di vivere quelli che saranno vivi alla cessazione del moto dei cieli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La distinzione tra vivi e morti non riguarda il tempo del giudizio, né tutto il tempo passato, perché tutti coloro che saranno giudicati un tempo erano vivi e poi furono morti; ma riguarda il tempo che precederà immediatamente il giudizio, ossia quando se ne cominceranno a vedere i segni premonitori.
2. Il desiderio assoluto dei santi non può essere vano, ma può esserlo un desiderio condizionato, come quello per cui "non vorremmo essere spogliati, ma sopravvestiti", se fosse possibile. Si tratta, secondo alcuni, di velleità più che di desiderio.
3. È un errore credere che, ad eccezione di Cristo, qualcuno possa essere concepito senza peccato originale. Perché nel caso costui non avrebbe bisogno della redenzione, operata da Cristo. Cosicché questi non sarebbe il Redentore di tutti.

(La Vergine Maria è stata concepita senza peccato originale, in vista dei meriti di Cristo).

Neppure si può affermare che essi non ebbero bisogno di redenzione, in quanto la grazia dell'immunità del peccato originale fu data ai genitori o alla stessa natura, che è stata risanata. Bisogna infatti assolutamente ammettere che, non solo a causa della natura, ma anche personalmente ciascuno ha bisogno della redenzione.

Soltanto chi ha contratto un debito, oppure è caduto nel male, può "essere liberato dal male", o "essere assolto dal debito". Perciò non tutti potrebbero sperimentare in se stessi il frutto della preghiera del Signore, ossia del Pater noster, se non nascessero tutti gravati dal debito e soggetti al male. Quindi "la remissione dei debiti" e la "liberazione dal male" non sarebbero comprensibili nel caso che uno nascesse senza debito o immune dal male; ma solo quando uno nasce col debito e ne è liberato per la grazia di Cristo.

Anche nell'ipotesi, non si sa quanto scevra di errore, che alcuni possano non morire, non è detto che possano nascere senza peccato originale. Perché Dio può condonare per misericordia la pena dovuta a una colpa passata, come fece con la donna adultera. Allo stesso modo potrebbe affrancare dalla morte quelli che, nascendo col peccato originale, hanno contratto l'ineluttabile necessità di morire. Non vale perciò l'illazione: "Non moriranno, quindi sono nati senza peccato originale".

4. Non sempre va preferita la via più sbrigativa; ma solo quando essa è maggiormente, o per lo meno egualmente, indicata per arrivare allo scopo. Ora, tale procedimento non era da adottarsi nel caso nostro, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 2

Se per tutti la resurrezione avrà inizio dalle ceneri

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 4, qc. 2)

SEMBRA che la resurrezione non avrà inizio per tutti dalle ceneri. Infatti:

1. La resurrezione di Cristo è il modello della nostra. Ma la sua resurrezione non iniziò dalle ceneri; perché "la sua carne non conobbe corruzione", come leggiamo nei Salmi e negli Atti degli Apostoli. Quindi neppure inizierà così la resurrezione universale.
2. I corpi umani non sempre vengono bruciati, e la combustione è l'unico modo per ottenere le ceneri. Quindi non tutti risorgeranno dalle ceneri.
3. Il cadavere non va subito in cenere. Ora alcuni, cioè i superstiti alla fine del mondo, risorgeranno subito dopo la morte. Quindi essi non risorgeranno dalle ceneri.
4. Il punto di partenza deve corrispondere al punto di arrivo. Ma il punto di arrivo della resurrezione non è uguale per i buoni e per i cattivi: "Tutti risorgeranno", dice S. Paolo, "ma non tutti saremo trasmutati". Perciò non sarà uguale il punto di partenza. Cosicché i cattivi risorgeranno dalle ceneri, ma non da esse risorgeranno i buoni.

IN CONTRARIO: 1. Dice Aimone: "Tutti coloro che son nati nel peccato originale soggiacciono alla sentenza: "Sei polvere e polvere ritornerai"". E siccome tutti quelli che risorgeranno alla fine del mondo, siano essi nati vivi, o siano morti nel seno materno, sono nati col peccato originale. Tutti risorgeranno dalle ceneri.

2. Nel corpo umano vi sono molti elementi estranei alla sostanza della natura umana. Ora, codesti elementi dovranno sparire. Dunque tutti i corpi saranno ridotti in cenere.

RISPONDO: Gli argomenti da noi addotti, per dimostrare più sopra che tutti devono risorgere da morte, valgono anche per provare che tutti risorgeranno dalle ceneri nella resurrezione universale; a meno che, per uno speciale privilegio gratuito, per alcuni non avvenga diversamente, come abbiamo notato sopra a proposito della resurrezione anticipata.

La sacra Scrittura però, come predice la resurrezione, così predice anche la "trasformazione dei corpi". Perciò come è vero che tutti devono morire, per poter veramente risorgere, così tutti i cadaveri dovranno dissolversi, perché tutti i corpi possano davvero essere trasformati. - Del resto per il peccato la divina giustizia come ha inflitto all'uomo la morte, così gli ha anche inflitto la dissoluzione del corpo, secondo le parole della Genesi: "Sei polvere e polvere ritornerai".

Inoltre anche l'ordine della natura richiede non solo che si dissolva l'unione dell'anima col corpo, ma vuole anche la dissociazione degli elementi: anche l'aceto infatti non può ridiventare vino, se non mediante una decomposizione della materia. - Del resto la stessa composizione degli elementi è prodotta e mantenuta dal moto dei cieli. Ma quando questo cessa, i corpi misti si risolvono nei loro elementi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La resurrezione di Cristo è modello della nostra resurrezione quanto al punto di arrivo, non quanto al termine di partenza.

2. Per ceneri si intendono tutti i resti mortali dell'uomo dopo la decomposizione del corpo; e ciò per due motivi. Primo, perché presso gli antichi era usanza comune bruciare i cadaveri e conservarne le ceneri. Da ciò nacque l'uso di chiamare comunemente ceneri i resti mortali dell'uomo. - Secondo, perché a causare questa dissoluzione è il fuoco del fomite o concupiscenza, da cui il corpo umano è infetto radicalmente. Ecco perché per togliere questa infezione è necessario che il corpo umano si dissolva nei suoi primi elementi. E siccome questa dissoluzione è causata dal fuoco, si vuol dire che una cosa è ridotta in cenere. Ecco perché gli elementi in cui si dissolve il corpo umano vengono chiamati ceneri.

3. Lo stesso fuoco che purificherà la faccia della terra, potrà anche ridurre subito in cenere i corpi di coloro che sopravviveranno: come dissolverà nella materia primitiva tutti i corpi composti.

4. Il moto è specificato dal punto di arrivo, non da quello di partenza. Perciò la resurrezione gloriosa dei santi sarà diversa da quella non gloriosa degli empi per il termine di arrivo, non già per un diverso punto di partenza. Capita spesso che a un identico punto di partenza non corrisponda un identico punto di arrivo: un oggetto, p. es., da nero può diventare bianco, oppure giallo.

ARTICOLO 3

Se le ceneri che ricostituiranno il corpo umano abbiano una certa naturale inclinazione verso l'anima che si riunirà a loro

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 4, qc. 3)

SEMBRA che le ceneri le quali ricostituiranno il corpo umano abbiano una certa naturale inclinazione verso l'anima che si riunirà a loro. Infatti:

1. Se nelle ceneri mancasse una qualsiasi inclinazione naturale per una determinata anima, non ci sarebbe nessuna relazione tra questa e le sue ceneri. Perciò sarebbe indifferente che il corpo fosse ricomposto da queste e da altre ceneri. Il che è falso.

2. La dipendenza del corpo dall'anima è maggiore di quella dell'anima dal corpo. Ma nell'anima separata resta ancora una certa dipendenza dal corpo, per cui "è ritardato il suo moto verso Dio per il desiderio del suo corpo", come dice S. Agostino. Molto più dunque il corpo separato dall'anima conserva una naturale inclinazione verso di essa.

3. Si legge nel Libro di Giobbe: "Le sue ossa saranno riempite dei vizi della sua giovinezza, che insieme a lui giaceranno nella polvere". Ma i vizi risiedono nell'anima. Perciò anche nelle ceneri perdurerà un'inclinazione naturale verso l'anima.

IN CONTRARIO: 1. Il corpo può risolversi negli elementi che lo compongono, oppure diventar carne di altri animali. Ma gli elementi sono omogenei e così pure la carne del leone o di qualsiasi animale. Siccome dunque manca negli elementi esterni a noi e nelle carni degli animali un'inclinazione naturale per un'anima determinata, mancherà pure in quegli elementi derivati dalla corruzione del corpo umano. Ciò risulta anche dalle parole di S. Agostino: "Il

corpo umano per quanto si trasformi in sostanza di altri corpi, o si riduca agli elementi che lo compongono, per quanto diventi cibo di altri uomini o di animali e si converta in carne, tornerà ad unirsi immediatamente a quell'anima umana che lo animò, per farne nascere, vivere e sviluppare un uomo".

2. Ad ogni inclinazione naturale corrisponde anche una causa agente naturale: altrimenti "la natura verrebbe a mancare nelle cose necessarie". Ma per nessun agente naturale le ceneri umane hanno la possibilità di ricongiungersi a una determinata anima. Perciò in esse manca qualsiasi inclinazione naturale per il suddetto ricongiungimento.

RISPONDO: Ci sono in proposito tre opinioni. Secondo alcuni il corpo umano non si scompone mai fino a dissolversi negli elementi. Cosicché rimarrebbe sempre nelle ceneri una certa forza di coesione che produrrebbe l'inclinazione naturale verso quella data anima.

Ma questa opinione è in contrasto sia con le parole citate di S. Agostino, che con i sensi e con la ragione; perché qualsiasi cosa composta di elementi contrari è suscettibile di risolversi nei medesimi.

Altri perciò dicono che gli elementi risultanti dalla decomposizione del corpo umano, siccome furono congiunti all'anima umana, conservano maggiore affinità con la luce. E per questo conservano anche una certa inclinazione verso l'anima.

Ma anche questa è una sciocchezza. Perché gli elementi in tutte le loro parti sono della stessa natura, e quindi hanno lo stesso grado di affinità con la luce e con le tenebre.

Perciò bisogna concludere che in quelle ceneri manca qualsiasi inclinazione naturale alla resurrezione; ma vi è solo una relazione dovuta all'ordine della divina provvidenza, la quale ha stabilito che quelle ceneri tornino a ricongiungersi all'anima. Da ciò dipende che quei dati elementi e non gli altri della stessa specie torneranno a unirsi alle anime rispettive.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta la prima difficoltà.

2. L'anima separata conserva la stessa natura di quando era unita al corpo. Questo invece non avviene per il corpo. Perciò il paragone non regge.

3. Le parole citate non significano che i vizi restino davvero aderenti alle ossa dei morti; ma che, per disposizione della divina giustizia, quelle ceneri sono destinate a ricostituire il corpo, che sarà tormentato in eterno per i peccati commessi.

Supplementum Quaestio 079

Questione 79

Questione 79

L'identità dei risorti

Logicamente passiamo ora a trattare delle condizioni dei risorti. La prima nostra considerazione avrà per oggetto ciò che è comune ai buoni ed ai cattivi; la seconda ciò che riguarda soltanto i buoni; la terza ciò che riguarda soltanto i cattivi.

Ora, buoni e cattivi avranno in comune tre cose: identità, integrità e qualità. Prima dunque tratteremo dell'identità dei risorti; secondo, dell'integrità dei loro corpi; terzo, delle loro qualità.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se il corpo che risorgerà sia numericamente identico (a quello di un tempo); 2. Se sia l'identico uomo; 3. Se le ceneri debbano tornare a ricomporre le stesse parti di prima.

ARTICOLO 1

Se alla resurrezione l'anima riprenderà lo stesso corpo di prima

(4 Sent., d. 44, q. 1, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che alla resurrezione l'anima non riprenderà lo stesso corpo di prima. Infatti:

1. S. Paolo afferma: "Tu non semini quel corpo che poi dovrà nascere, ma un nudo granello". Ora in quel testo l'Apostolo paragona la morte alla semina e la resurrezione alla germinazione. Dunque non è identico il corpo che si depone nel sepolcro e quello che si riassume alla resurrezione.
2. Ad ogni forma corrisponde una data materia, come ad ogni agente corrisponde un dato strumento, adatti sempre alla loro condizione. Ora, il corpo sta all'anima come la materia sta alla forma e come lo strumento all'agente. Ma l'anima del risorto non si troverà nelle condizioni attuali; perché, o vivrà una vita tutta celeste, verso la quale aspirò nel mondo, oppure sarà ridotta a vivere come i bruti, se nel mondo assecondò i bassi istinti. Sembra perciò che l'anima non debba riprendere lo stesso corpo, ma un altro che sarà o celeste o animalesco.
3. Il corpo umano dopo la morte si dissolve, come abbiamo detto, nei suoi elementi. Ma codesti elementi non convengono più al corpo umano, se non nella materia prima, come tutti gli altri elementi consimili. Ora, se il corpo venisse ricostruito con elementi consimili ma non identici, non sarebbe numericamente lo stesso. Perciò anche se viene ricostruito con gli stessi elementi, non può dirsi numericamente identico a quello di un tempo.
4. Non è possibile che una cosa sia la stessa numericamente, se non lo sono anche le sue parti essenziali. Ora, la forma del composto che è parte essenziale del corpo umano quale sua forma, non potrà tornare ad essere la stessa nella resurrezione. Dunque non sarà numericamente identico neppure il corpo. - Proviamo la minore del sillogismo. Ciò che si riduce assolutamente nel nulla non può tornare ad essere numericamente lo stesso. Ed è evidente dal fatto che non può esserci identità numerica tra cose che hanno un essere diverso: ne è infatti interrotta l'esistenza, che è l'atto dell'ente, quindi il suo atto esistenziale è diverso come qualsiasi altro atto interrotto. Ma la forma del composto umano, essendo corporea, con la morte cade nel nulla, allo stesso modo che le qualità contrarie degli elementi le quali danno luogo al composto. Dunque la forma del composto non può tornare ad essere numericamente quella di prima.

IN CONTRARIO: 1. Leggiamo in Giobbe: "Nella mia carne vedrò Dio, mio salvatore". Ora, qui si tratta della visione di Dio dopo la resurrezione, come è chiaro da quel che precede; "All'ultimo giorno risusciterò dalla terra". Dunque il corpo che risorgerà sarà numericamente identico a quello di prima.

2. Come dice il Damasceno, "la resurrezione è il sorgere per la seconda volta di chi è caduto". Ma a cadere con la morte è proprio il corpo che ora abbiamo. Dunque sarà lo stesso a risorgere.

RISPONDO: Intorno a questo argomento già sbagliarono i filosofi e tuttora sbagliano alcuni eretici moderni. Alcuni filosofi infatti sostennero che le anime separate si sarebbero ricongiunte al corpo; ma in questa loro teoria incorsero in un duplice errore. Primo, riguardo al modo di questa ricomposizione. Perché alcuni ritennero che l'anima separata si sarebbe riunita al corpo naturalmente mediante la generazione. - Secondo, riguardo al corpo cui l'anima si ricongiunge. Questa ricongiunzione a loro giudizio non avverrebbe col corpo sepolto dopo la morte, ma con un altro, o della medesima specie, o di una specie diversa. Avverrebbe con un corpo di specie diversa per l'anima che mentre nel corpo ha vissuto una vita bestiale: allora

dopo la morte l'anima passerebbe dal corpo dell'uomo a quello di una bestia a lei affine nella bestialità; nel corpo di un cane, p. es., se fu dedita alla lussuria; nel corpo di un leone, se fu rapace e violenta, e così via. Quando invece l'anima fosse vissuta nel corpo facendo il bene, avrebbe goduto dopo la morte di una certa felicità, e dopo alcuni secoli avrebbe visto appagato il suo desiderio di riunirsi a un corpo umano della stessa specie.

Ma codesta opinione deriva da due falsi presupposti. Il primo sta nel fatto che costoro ritengono l'anima non già unita essenzialmente al corpo, come la forma alla materia, ma unita ad esso solo accidentalmente, ossia come il motore a ciò che è mosso, o come l'uomo al suo vestito. Ecco perché poterono ammettere che l'anima sarebbe preesistita, prima di essere infusa in un corpo prodotto per generazione naturale; oppure che essa potesse unirsi a corpi diversi. - Il secondo falso presupposto sta nel non ammettere che una differenza accidentale tra l'intelletto e il senso; cosicché l'uomo avrebbe l'intelletto a differenza degli altri animali, per il solo fatto che, avendo una complessione fisica equilibratissima, ha facoltà sensitive più perfette. Ecco perché costoro poterono ammettere che l'anima umana potesse transmigrare in una bestia, molto più se quest'anima effettivamente era vissuta in modo bestiale. - Ma ambedue questi presupposti sono confutati da Aristotele. E dopo la loro confutazione risulta chiara anche la falsità delle opinioni suddette.

Allo stesso modo vengono confutati gli errori di certi eretici. Alcuni di essi infatti caddero nelle medesime opinioni. - Altri invece opinarono che le anime debbano ricongiungersi con i corpi celesti, oppure con dei corpi sottili come il vento. Così la pensava un vescovo di Costantinopoli; a quanto racconta S. Gregorio commentando le parole del libro di Giobbe: "Nella mia carne vedrò Dio, ecc."

Codesti errori degli eretici possono essere confutati dal fatto che essi pregiudicano la verità della resurrezione insegnataci dalla sacra Scrittura. Non si potrebbe infatti parlare più di resurrezione, se l'anima non tornasse nello stesso corpo: perché resurrezione vuol dire appunto "sorgere di nuovo"; e quindi sorgere spetta a quello stesso che è caduto. Perciò la resurrezione riguarda più il corpo, il quale cade morendo, che l'anima, la quale continua a vivere dopo la morte. Perciò se l'anima non riprendesse lo stesso corpo, non si potrebbe parlare di resurrezione, ma di assunzione di un altro corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un paragone corrisponde solo in parte, ma non in tutto. Nella semina del grano non è identico numericamente il chicco seminato a quello che nasce, ed ha ciascuno caratteristiche diverse, perché al seme, p. es., manca il guscio, che troviamo invece nel secondo. Il corpo dei risorti invece è numericamente lo stesso, ma con altre qualità: perché prima era mortale, e risorgerà immortale.

2. L'anima del risorto e quella di chi vive in questo mondo non differiscono in qualcosa di essenziale, ma solo riguardo allo stato di miseria o di gloria, che sono cose accidentali. Perciò non è necessario che risorga un altro corpo, ma basta che esso sia dotato di altre qualità, in modo da armonizzarsi col nuovo stato dell'anima.

3. Ciò che noi concepiamo inerente alla materia, prima che essa si unisca alla forma, rimane anche dopo la rottura di questa unione: perché la perdita di ciò che viene lascia intatto ciò che precede. Ora, la materia degli esseri corruttibili prima della forma sostanziale ha delle dimensioni indeterminate, che le permettono di essere divisa e ripartita in diverse forme, come dice il Commentatore nei suoi scritti. Ora, codeste dimensioni restano identiche, anche dopo la separazione della forma sostanziale dalla materia. Perciò la materia esistente sotto quelle dimensioni, qualsiasi forma la attui, ha maggiore identità a ciò che da essa fu generato che non una parte diversa di qualsiasi altra materia esistente sotto qualunque forma. Sarà dunque così che la stessa materia sarà predisposta a ricostituire il corpo umano di cui fece parte.

4. Come la qualità semplice non è la forma sostanziale di un corpo semplice elementare, ma una sua proprietà e una disposizione che rende la materia adatta a tale forma, così la forma del corpo misto, derivante dalle qualità semplici che si equilibrano, non è la forma sostanziale del corpo misto, ma una proprietà e una disposizione alla forma sostanziale. Ora, il corpo umano, oltre questa forma del corpo misto, non ha altra forma sostanziale che l'anima razionale; perché se avesse una forma sostanziale antecedente, sarebbe quella a darle l'essere sostanziale ed a costituirlo sostanza; cosicché l'anima verrebbe in un corpo già sostanzialmente costituito. In tal caso l'anima starebbe al corpo come una qualsiasi forma artificiale sta ai materiali strutturati da essa, poiché questi sono nel genere delle sostanze in forza della loro materia. Ne risulterebbe che l'unione dell'anima col corpo sarebbe accidentale, come falsamente opinarono gli antichi filosofi, confutati da Aristotele, e così i termini che designano il corpo umano e le singole sue parti non sarebbero più equivoci (a morte avvenuta), contro quanto insegna Aristotele. Dal momento dunque che l'anima razionale sussiste, nessuna forma sostanziale del corpo umano è completamente annientata. Né il mutamento delle forme accidentali può costituire un qualcosa di numericamente diverso. Perciò il corpo umano risorgerà identico: perché identica ne sarà la materia che si riunirà all'anima, come si è detto nella soluzione precedente.

ARTICOLO 2

Se l'uomo risorto sarà identico numericamente a quello di prima

(4 Sent., d. 44, q. 1, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che l'uomo risorto non sarà numericamente identico a quello di prima. Infatti:

1. "Tutto ciò che ha una natura corruttibile e mutabile", dice Aristotele, "non torna di nuovo ad essere numericamente quello di prima". Ma tale è appunto la sostanza dell'uomo nello stato presente. Quindi dopo la morte egli non sarà numericamente identico a quello di prima.

2. Se abbiamo delle umanità diverse, non possiamo avere uno stesso uomo; per cui Socrate e Platone sono due uomini e non uno solo, essendo l'umanità dell'uno diversa da quella dell'altro. Ora, l'umanità dell'uomo risorto sarà diversa da quella che egli ha attualmente. Dunque sarà un altro uomo.

Possiamo provare la minore del sillogismo con due ragioni. Primo, dal fatto che l'umanità, essendo la forma di tutto il composto, non è al pari dell'anima forma e sostanza, ma soltanto forma. Ora forme di tal genere cadono assolutamente nel nulla: e quindi non possono tornare ad esistere.

Secondo, dal fatto che l'umanità risulta dall'unione delle parti. Ora, un'unione non può tornare quella di prima, perché ciò che torna a unirsi e si ripete non è identico: poiché la ripetizione implica pluralità, mentre l'identità implica l'unità. Perciò si escludono a vicenda. Ora, nella resurrezione l'unione si ripete. Dunque non può essere identica. E quindi neppure saranno identici l'umanità e l'uomo.

3. Perché l'uomo sia lo stesso, bisogna che l'animale che è in lui sia lo stesso. Ma se non c'è identità di senso, non c'è neppure identità nell'animale; perché l'animale si definisce dal senso principale cioè dal tatto, come spiega Aristotele. Ora, nell'anima separata, secondo alcuni, i sensi non rimangono; quindi nella loro ricostruzione essi non possono essere numericamente identici. Dunque nella resurrezione non avremo numericamente lo stesso animale, e quindi neppure lo stesso uomo.

4. La materia ha un'importanza maggiore in una statua che nell'uomo; perché gli esseri artificiali sono sostanza in forza della loro materia, mentre quelli naturali lo sono in forza della loro forma, come spiegano Aristotele ed Averroè. Ma se una statua viene rifusa con lo stesso metallo non è più numericamente quella di prima. Molto meno dunque lo sarà un uomo ricostituito dalle stesse ceneri.

IN CONTRARIO: 1. Giobbe afferma a proposito della visione (del Redentore) dopo la resurrezione: "Lo vedrò io stesso e non un altro". Dunque risorgerà lo stesso uomo di prima.

2. Dice inoltre S. Agostino che "risuscitare non è altro che rivivere". Ma non si potrebbe parlare di riviviscenza, se l'uomo che torna a vivere fosse diverso da quello che è morto. Perciò neppure risorgerebbe. Il che è incompatibile con la nostra fede.

RISPONDO: La necessità di ammettere la resurrezione nasce dal fatto che l'uomo ne ha bisogno per conseguire il fine ultimo della sua esistenza, che egli non può raggiungere nella vita attuale e neppure con la sola anima separata; altrimenti egli sarebbe stato costruito invano, se non potesse raggiungere il fine per cui è stato creato. Ma siccome è necessario che il fine ultimo sia raggiunto dallo stesso che è stato creato per quel fine, perché la sua creazione non sia inutile, bisogna che risorga lo stesso uomo di prima. Ciò avviene quando l'identica anima si ricongiunge allo stesso identico corpo. Altrimenti a rigor di termini, non avremo una resurrezione vera e propria. Perciò negare che a risorgere sarà l'uomo numericamente identico a quello di prima è un'eresia, perché si oppone alla verità della sacra Scrittura, che insegna la resurrezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Aristotele parla di un ritorno all'essere dipendente dal movimento o da una trasmutazione naturale. Infatti dimostra la differenza esistente tra il movimento di traslazione che riporta al suo punto di partenza il cielo, che è una sostanza incorruttibile, e il movimento di generazione che negli esseri corruttibili riproduce la medesima specie, ma con individui diversi. Dall'uomo, p. es., si genera il seme, da questo il sangue e così di seguito finché si arriva nuovamente all'uomo, che nella specie, ma non nel numero, sarà identico al generante. Parimenti dal fuoco si sviluppa l'aria, o vapore, da questa l'acqua, dall'acqua la terra, dalla terra di nuovo il fuoco che è specificamente, ma non numericamente, identico a quello di prima. È chiaro dunque che l'argomento non è a proposito.

Oppure si può rispondere che la forma degli altri esseri soggetti a generazione e corruzione non è per sé sussistente, come lo è invece l'anima razionale; la quale conserva l'essere acquisito nel corpo anche senza il corpo, che poi viene ricondotto, mediante la resurrezione, a parteciparne di nuovo l'essere. Poiché nell'uomo l'essere del corpo non è distinto dall'essere dell'anima, altrimenti la loro sarebbe un'unione accidentale. Perciò nell'essere sostanziale dell'uomo non è mai avvenuta una interruzione che impedisca all'uomo di tornare ad essere numericamente quello di prima, come invece accade nelle altre cose che si corrompono e che cessano di esistere, venendo a mancare la forma e restando la sola materia, ma con un essere diverso.

Tuttavia neppure l'uomo viene reintegrato numericamente identico per generazione naturale. Poiché il corpo di chi nasce per generazione non viene prodotto da tutta la materia di colui che lo genera. E quindi si tratta di un uomo numericamente diverso, avendo così un'altra anima ed essendo tutt'altro uomo.

2. Circa l'umanità come circa la forma di un tutto qualsiasi ci sono due opinioni. Alcuni dicono che la forma del tutto è identica realmente a quella della sua parte (sostanziale materiale): sarebbe infatti forma della parte in quanto perfeziona la materia, e forma del tutto in quanto da essa deriva la specie di quella data cosa. Secondo questa opinione, dunque, l'umanità non sarebbe in realtà nient'altro che l'anima razionale. Perciò siccome l'anima razionale che riprende il corpo è numericamente la stessa, sarà identica anche l'umanità. E questo anche perché l'anima rimane persino dopo la morte, sebbene non in quanto umanità; perché allora il composto non riceve dall'anima la specie, o natura specifica.

La seconda opinione è quella di Avicenna, che sembra anche più vera: secondo lui la forma del tutto non è la forma stessa della parte (sostanziale), e neppure una forma diversa da quella della parte; ma è l'insieme che risulta dalla composizione della materia e della forma e che abbraccia ambedue le parti; cosicché la forma della parte viene così denominata essenza o quiddità del tutto. Dato quindi che alla resurrezione si avranno un corpo ed un'anima numericamente identici, avremo necessariamente l'identica umanità.

L'argomento dell'obiezione invece partiva dal presupposto che l'umanità fosse una forma aggiunta alla forma e alla materia.

Neppure la seconda dimostrazione vale a distruggere l'identità suddetta. L'unione infatti può essere considerata come attiva, o come passiva. Ma sebbene sotto i due aspetti essa sia diversa, non può impedire l'identità dell'umanità: perché le due funzioni attiva e passiva, in quanto costituiscono l'umanità, non appartengono all'essenza dell'umanità stessa; perciò la loro diversità non produce due diverse umanità. È chiaro infatti che generare e risorgere non sono numericamente lo stesso moto; ma non per questo viene compromessa l'identità del risorto. - Così pure non vale a impedire che l'umanità sia identica, se col termine unione intendiamo la relazione stessa tra il corpo e l'anima. Perché codesta relazione non è elemento costitutivo dell'umanità, ma ne è solo un dato concomitante; poiché l'umanità non è una delle forme artificiali, che consistono in una certa composizione o in un certo ordine; per cui una ricomposizione numericamente diversa fa sì, p. es., che la forma di una casa non sia più identica a quella di prima.

3. L'argomento è validissimo contro coloro che ammettono nell'uomo due anime distinte, una sensitiva e l'altra razionale, perché in tal caso l'anima sensitiva non sarebbe incorruttibile nell'uomo come non lo è negli altri animali. Perciò nella resurrezione non avremmo la stessa anima sensitiva, e per conseguenza lo stesso animale e lo stesso uomo.

Se invece riteniamo che nell'uomo esiste sostanzialmente una sola e identica anima, insieme razionale e sensibile, non incontriamo in questo nessuna difficoltà. L'animale infatti è caratterizzato dal senso, ossia dall'anima sensitiva, come dalla sua forma essenziale; mentre dal senso, in quanto potenza sensitiva, noi otteniamo la definizione come si fa con una forma accidentale; poiché, come dice Aristotele, la forma accidentale "è di primaria importanza per conoscere l'essenza". Perciò dopo la morte l'anima sensitiva rimane sostanzialmente come rimane l'anima razionale. Invece le potenze sensitive secondo alcuni non rimangono. Però trattandosi di proprietà accidentali, la loro variazione non può annullare l'identità di tutto l'animale e neppure delle sue parti. Infatti le potenze sono perfezioni o atti degli organi rispettivi solo come principi d'operazione, ossia come il calore rispetto al fuoco.

4. La statua può essere considerata come sostanza, o come opera d'arte. Ora, poiché essa è una sostanza in forza della sua materia, sarà sostanzialmente identica quando è ricostituita, o rifusa con la stessa materia. Ma essa è opera d'arte in forza della sua forma. E questa è un accidente il quale finisce quando la statua viene distrutta. Sotto tale aspetto quindi essa non è e non può essere più numericamente identica a quella di prima. Ma la forma dell'uomo che è l'anima, rimane anche dopo la corruzione del corpo. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 3

Se le ceneri del corpo umano riprenderanno in esso con la resurrezione il posto che avevano prima

(4 Sent., d. 44, q. 1, a. 1, qc. 3)

SEMBRA che le ceneri del corpo umano alla resurrezione debbano riprendere in esso il posto che avevano prima. Infatti:

1. A detta del Filosofo, "come l'anima tutta intera sta a tutto il corpo, così una parte dell'anima sta alla parte rispettiva del corpo", ossia come la vista, p. es., sta alla pupilla. Ora, dopo la resurrezione il corpo deve essere riassunto dall'identica anima. Dunque è necessario riprendere tutte le parti del corpo per ricomporre le identiche membra adatte alle rispettive parti dell'anima.

2. La diversità di materia implica una diversità numerica. Ma se le ceneri non ritornassero nell'identica posizione, le singole parti non verrebbero ricostruite con l'identica materia di prima. Perciò non sarebbero numericamente le stesse. Ma se sono diverse le parti, sarà diverso anche il tutto: perché le parti stanno al tutto come la materia sta alla propria forma, secondo la Fisica di Aristotele. Dunque non avremmo l'identico uomo. Il che equivale a negare la verità della resurrezione.

3. La resurrezione è ordinata alla retribuzione che l'uomo deve ricevere per le sue opere. Ora, alle diverse opere meritorie o demeritorie servono parti diverse del corpo umano. Quindi affinché nella resurrezione ogni parte riceva nella sua misura il merito che le spetta bisogna che ciascuna torni al suo posto.

IN CONTRARIO: 1. Le cose artificiali dipendono dalla loro materia più degli esseri naturali. Ma nelle cose artificiali per riparazione di un identico manufatto con la stessa materia non si richiede che le parti di queste riprendano l'identico posto di prima. Dunque non si richiederà neppure per l'uomo.

2. Una variazione accidentale non implica una diversità numerica. Ora, la dislocazione delle parti nel tutto è un accidente. Dunque una eventuale diversità in codesta dislocazione nell'uomo non produce una diversità numerica.

RISPONDO: A proposito del problema proposto bisogna distinguere ciò che è possibile fare, senza pregiudicare l'identità, da ciò che va fatto per salvare la convenienza. Circa il primo quesito si deve notare che nell'uomo le parti diverse possono essere di due tipi: primo, parti diverse di un tutto omogeneo, quali sono le varie parti di carne; o le varie parti di un osso; secondo, parti diverse di diversa specie del tutto eterogeneo, quali sono appunto la carne e le ossa. Perciò se si ammettesse che una parte di materia verrà ricollocata in un'altra parte della medesima specie, questo non implicherebbe che una variazione nella dislocazione delle parti. E tale variazione nelle parti non pregiudica la specie propria nel tutto omogeneo. Cioè la reciproca

sostituzione delle parti in tal caso non pregiudicherebbe affatto l'identità del tutto. Lo stesso vale per il caso accennato nel testo delle Sentenze: infatti una statua rifusa secondo la forma non è numericamente identica alla precedente, però è identica secondo la materia in forza della quale è una sostanza; perché da questo lato essa è un tutto omogeneo, sebbene non lo sia secondo la forma accidentale.

Se invece si ammettesse che nella resurrezione la materia di una parte prenderà il posto di un'altra parte di specie diversa, allora avremmo necessariamente non solo diversità di dislocazione, ma di identità: però nel caso che tutta la materia, ovvero quanto apparteneva sostanzialmente in una data parte alla natura umana, venga trasportata in un'altra; non già nel caso che venga così trasferito qualche elemento che in una parte era superfluo. Ora, eliminata l'identità delle parti, si elimina anche l'identità del tutto, quando si tratta di parti essenziali: non così invece, se si tratta di parti accidentali, quali sono i capelli e le unghie, cui sembra riferirsi S. Agostino.

È così evidente quando la trasposizione della materia da una parte all'altra compromette l'identità del tutto, e quando non lo pregiudica.

Se invece facciamo questione di convenienza, allora è più probabile che nella resurrezione venga conservata anche l'identica dislocazione delle parti, soprattutto nelle parti essenziali ed organiche: sebbene forse non lo sia altrettanto rispetto alle parti accidentali, quali le unghie e i capelli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento è valido rispetto alle parti organiche, non già rispetto alle parti omogenee.
2. La diversa dislocazione delle parti di una data materia non produce una diversità numerica: può produrla invece la diversità della materia stessa.
3. L'operare propriamente parlando non va attribuito alla parte, ma al tutto. Perciò il premio è dovuto al tutto e non alle singole parti.

Supplementum Quaestio 080

Questione 80

Questione 80

L'integrità dei corpi risorti

Veniamo ora a considerare l'integrità dei corpi risorti.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se nel corpo umano risorgeranno tutte le membra; 2. Se risorgeranno i capelli e le unghie; 3. Se risorgeranno gli umori; 4. Se risorgerà tutto ciò che appartiene sostanzialmente alla natura umana; 5. Se risorgeranno tutte le parti che materialmente appartennero all'uomo.

ARTICOLO 1

Se risorgeranno tutte le membra del corpo umano

(4 Sent., d. 44, q. 1, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che non tutte le membra del corpo umano risorgano. Infatti:

1. Venendo a mancare il fine, è inutile ricostituire ciò che è ordinato a quel fine. Ora fine di ciascun membro è la sua funzione. Ma delle opere di Dio niente viene fatto inutilmente, e d'altra parte dopo la resurrezione l'uso di alcune membra non ci sarà, soprattutto degli organi genitali, perché allora "non si ammoglieranno né si mariteranno". Dunque non tutte le membra risorgeranno.
2. Gli intestini sono anch'essi membra del corpo umano. Ma essi non potranno risorgere pieni: perché allora sarebbero pieni d'immondizia. E neppure vuoti: perché in natura non c'è niente di vuoto. Perciò non tutte le membra del corpo risorgeranno.
3. Il corpo risorgerà per ricevere il premio delle opere compiute assieme all'anima. Ora, un membro, amputato giustamente a un ladro che poi fa penitenza e si salva, non può essere remunerato dopo la resurrezione: non per il bene, perché ad esso non ha cooperato; e neppure per il male, perché l'eventuale castigo ridonderebbe sul penitente tutto intero. Quindi non tutte le membra risorgeranno con l'uomo.

IN CONTRARIO: 1. Alla sostanza della natura umana appartengono di più le altre membra che i capelli e le unghie. Ma questi, come dice il testo delle Sentenze, saranno restituiti all'uomo nella resurrezione. Molto più dunque le altre membra.

2. "Le opere di Dio sono perfette". Ma la resurrezione sarà un'opera divina. Quindi l'uomo tornerà perfetto in tutte le sue membra.

RISPONDO: Come dice Aristotele, l'anima è nel corpo non solo come causa formale e finale, ma anche come causa efficiente. Tra l'anima ed il corpo ci sono dunque, come nota Aristotele, gli stessi rapporti esistenti tra l'arte e l'opera d'arte. Ora, tutto ciò che si manifesta esplicitamente nell'opera, è già contenuto in germe ed in causa nell'arte stessa. Così dunque tutto ciò che si manifesta nelle singole parti del corpo, ha la sua origine nell'anima che implicitamente già lo possiede. Ebbene, come l'opera d'arte non sarebbe perfetta, se in essa mancasse qualcosa che l'arte richiede; così l'uomo non potrebbe essere perfetto, se tutto ciò che è implicitamente nell'anima non si estrinsecasse nel corpo: anzi il corpo stesso non sarebbe proporzionato all'anima. Ma poiché nella resurrezione il corpo deve corrispondere totalmente all'anima, perché non risorgerà se non per i suoi legami con l'anima razionale, bisogna che l'uomo risorga perfetto, poiché è restaurato per conseguire l'ultima perfezione; e quindi è necessario che tutte le membra attualmente esistenti nel corpo siano ricostituite nella resurrezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le membra possono essere considerate rispetto all'anima, o come la materia di cui essa è la forma, oppure come gli strumenti di cui essa si serve; poiché, come insegna Aristotele, il rapporto esistente tra il corpo intero e tutta l'anima è identico a quello esistente tra le facoltà dell'anima e gli organi del corpo. Dal primo punto di vista un membro non ha come fine l'operazione, ma la perfezione della specie, la quale è richiesta anche dopo la resurrezione. Se invece si considera dal secondo punto di vista, ogni membro ha per fine l'operazione. Ma non ne segue che, mancando quella, lo strumento sia inutile: perché ogni strumento non solo serve per eseguire l'operazione dell'agente, ma anche per manifestarne le capacità. Bisogna dunque che gli organi corporei mostrino le potenze dell'anima, anche se non passano mai all'atto, per glorificare così la sapienza di Dio.

2. Gli intestini risorgeranno nei nostri corpi come le altre membra. Ma non saranno pieni di ignobili rifiuti, bensì di nobili umori.

3. A rigore di termini, non è la mano o il piede che acquistano dei meriti, ma tutto l'uomo; come l'opera d'arte non si attribuisce alla sega, ma all'artista che se ne serve. Perciò sebbene quel membro amputato prima che l'interessato facesse penitenza non abbia cooperato per acquistare all'uomo la gloria meritata dopo, tuttavia costui merita di essere premiato in tutte le sue parti, perché ha poi servito Dio con tutto ciò che aveva.

ARTICOLO 2

Se nell'uomo risorgeranno i capelli e le unghie

(4 Sent., d. 44, q. 1, a. 2, qc. 2)

SEMBRA che i capelli e le unghie nell'uomo non risorgeranno. Infatti:

1. I capelli e le unghie sono prodotti dal cibo superfluo come il sudore, l'orina e gli altri escrementi. Ma questi non risorgeranno assieme al corpo. Quindi neppure i capelli e le unghie.
2. Tra i prodotti del cibo superfluo in particolare il più vicino alla sostanza della natura umana è lo sperma, che è "una superfluità necessaria". Ora, nel corpo umano risorto non ci sarà lo sperma, molto meno quindi potranno risorgere i capelli e le unghie.
3. Nulla è attuato o informato dall'anima razionale, che non lo sia anche dall'anima sensitiva. Ma i capelli e le unghie non sono informati dall'anima sensitiva: perché con essi "noi non sentiamo", come nota Aristotele. Se dunque il corpo umano risorgerà solo in quanto è attuato e informato dall'anima razionale, è chiaro che i capelli e le unghie non risorgeranno.

IN CONTRARIO: 1. Il Signore ha detto: "Non perirà neppure un capello del vostro capo".

2. I capelli e le unghie sono stati dati all'uomo come ornamenti. Ora, il corpo umano, specialmente quello degli eletti, deve risorgere in tutta la sua bellezza. Dunque deve risorgere con i capelli.

RISPONDO: L'anima sta al corpo animato come l'arte sta al manufatto, mentre sta alle sue parti, o organi, come ogni arte sta ai suoi strumenti: ecco perché il corpo animato è denominato organico. Ora, l'arte si serve di alcuni strumenti per l'esecuzione stessa dell'opera voluta: e tali strumenti sono per ogni arte di primaria importanza. Si serve invece di altri strumenti per la conservazione degli strumenti principali: e questi hanno una funzione secondaria. L'arte militare, p. es., adopera la spada direttamente per combattere, e adopera il fodero per conservare la spada. Così avviene nel corpo umano, dove alcune parti servono ad eseguire le azioni dell'anima: p. es., il cuore, il fegato, le mani e i piedi; altre invece sono solo protettive delle altre parti, come le foglie che coprono i frutti. Ebbene, i capelli e le unghie servono all'uomo per proteggere le altre membra. Esse quindi non hanno una funzione primaria, ma secondaria. Tuttavia, siccome l'uomo risorgerà in tutta la perfezione della sua natura, è necessario che anche le unghie e i capelli risorgano con lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La natura si libera delle superfluità in questione come di cose inutili: quindi esse non sono necessarie alla perfezione del corpo umano. Ma la cosa è diversa per quelle superfluità che la natura conserva con la crescita dei capelli e delle unghie, di cui ha bisogno per proteggere le altre membra.
2. Lo sperma umano non serve alla perfezione dell'individuo come i capelli; ma solo alla perfezione della specie.
3. I capelli e le unghie si nutrono e crescono: il che dimostra l'influsso su di essi di un'operazione vitale. Ora, questo non si verificherebbe, se non fossero parti attuate in qualche modo dall'anima. E poiché nell'uomo l'unica anima è quella razionale, è evidente che esse sono attuate dall'anima razionale: sebbene non lo siano al punto da partecipare la sensibilità; come del resto non ne partecipano le ossa, le quali tuttavia sono parti integranti dell'individuo, e certamente risorgeranno.

ARTICOLO 3

Se risorgeranno anche gli umori del corpo

(4 Sent., d. 44, q. 1, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che non risorgeranno anche gli umori del corpo. Infatti:

1. S. Paolo afferma, che "la carne e il sangue non possederanno il regno di Dio". Ora, il sangue è per noi l'umore più importante. Esso quindi non risorgerà nei beati, né entrerà in possesso del regno di Dio. Tanto meno perciò potranno risorgere gli altri umori.

2. Gli umori servono al ricambio di ciò che nel corpo va perduto. Ma dopo la resurrezione non ci saranno più perdite. Dunque il corpo non risorgerà con i suoi umori.

3. Ciò che nel corpo umano è in via di formazione, non è ancora attuato dall'anima razionale. Ebbene gli umori sono in tale stato; poiché solo in potenza essi sono carne e ossa. Perciò non sono ancora attuati dall'anima. Ma siccome il corpo umano risorgerà solo in quanto è attuato dall'anima razionale, gli umori in esso non potranno risorgere.

IN CONTRARIO: 1. Tutto ciò che concorre all'integrità della natura umana del risorto risorgerà insieme a lui. Ma tali sono anche gli umori: il che è evidente da quelle parole di S. Agostino: "Il corpo risulta composto di membra funzionali; queste risultano di parti simili, e le parti simili risultano dagli umori". Dunque nel corpo gli umori risorgeranno.

2. La nostra resurrezione sarà conforme a quella di Cristo. Ora, in Cristo il sangue è risuscitato; altrimenti adesso il vino non si transustanzerebbe nel suo sangue nel sacramento dell'Altare. Quindi anche noi risorgeremo col sangue e con gli altri umori.

RISPONDO: Tutto ciò che spetta all'integrità dell'umana natura, verrà restaurato integralmente nel risorto, per il motivo già detto. Quindi quegli umori, che sono necessari per l'uomo all'integrità sopraddetta, risorgeranno.

Ci sono però nell'uomo tre tipi di umori. Alcuni di essi risultano da un processo di rigetto da parte dell'individuo: o mediante la corruzione, per cui vengono espulsi dalla natura, come l'orina, il sudore, la marcia e simili; o perché sono ordinati alla conservazione della specie in un altro individuo, sia nell'atto generativo, come lo sperma, oppure a quello nutritivo, come ad esempio il latte. È chiaro che di questi umori nessuno risorgerà, perché nessuno fa parte dell'integrità individuale del risorto.

Gli umori della seconda specie sono quelli che non hanno raggiunto l'ultima perfezione per integrarsi nell'individuo, ma sono a ciò ordinati dalla natura. E questi sono di due tipi. Perché alcuni hanno una forma determinata per cui fanno parte del corpo organico: tra questi c'è il sangue e ci sono gli altri tre umori, destinati dalla natura alle membra che da loro derivano, ma che tuttavia hanno forme determinate come le altre parti del corpo.

Altri umori finalmente sono in via di trasformazione dalla forma di liquido a quella di membra. Ebbene, questi ultimi non risorgeranno. Perché con la resurrezione ogni parte del corpo avrà una forma stabile, così da rendere impossibile ogni reciproca trasformazione: ecco perché sono esclusi codesti umori che sono in fase di trasformazione. - Però codesto stato umorale può presentarsi in due forme. Può trovarsi allo stato di iniziale trasmutazione, come il liquido che si trova nei tessuti delle piccole vene e che si chiama rugiada, oppure in stato di avanzata trasmutazione e sbiancamento iniziale, che si chiama ricambio. Ebbene nessuno di codesti due tipi di umori risorgerà.

Il terzo tipo di umori è quello che ha già raggiunto nel corpo dell'individuo quella perfezione naturale, e quindi è già sbiancato e incorporato alle varie membra. Esso è denominato glutine. E questo, poiché appartiene alla sostanza delle membra, risorgerà come tutte le altre membra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "La carne e il sangue" di cui parla l'Apostolo non significano la sostanza della carne o del sangue, ma le opere della carne, cioè i peccati, ovvero le opere della vita animalesca. - Oppure, come spiega S. Agostino, "carne e sangue" sono qui sinonimi della corruzione che adesso domina nella carne e nel sangue: difatti l'Apostolo aggiunge: "né la corruzione (può ereditare) l'incorruttibilità".

2. Dopo la resurrezione come sussisteranno i genitali che non serviranno alla riproduzione, ma solo per l'integrità della natura umana; così sussisteranno anche gli umori, non per assicurare il ricambio di parti fatiscenti, ma per l'integrità della natura umana e in segno delle virtù o facoltà naturali.

3. Gli umori stanno alle membra del corpo come gli elementi ai corpi composti di cui sono la materia. Perciò come i corpi elementari quali parti dell'universo hanno, al pari dei corpi misti, forme determinate, per le quali concorrono alla perfezione dell'universo; così anche gli umori del corpo umano concorrono come le altre parti alla perfezione di questo, benché essi non raggiungano una loro perfezione totale come le altre parti. Del resto neppure i corpi elementari hanno la forma perfetta dei corpi misti. Ora, come tutte le parti dell'universo ricevono da Dio una propria perfezione che non è identica per tutte, così gli umori del corpo in qualche modo ricevono la perfezione loro dall'anima razionale; però non uguale a quella delle parti più perfette.

ARTICOLO 4

Se tutto ciò che nel corpo ha appartenuto realmente alla natura umana debba risuscitare con esso

SEMBRA che tutto ciò che nel corpo ha appartenuto realmente alla natura umana non debba risuscitare con esso. Infatti:

1. Il cibo si trasforma in sostanza di natura umana. Ora, capita di cibarsi di carne di bue. Se dunque risorgerà quanto è stato sostanza di natura umana, risorgerà anche la carne di bue. Il che è assurdo.
2. La costola di Adamo, apparteneva veramente alla sua natura umana come la nostra costola appartiene a noi. Ora, la costola di Adamo risorgerà non in lui, ma in Eva, che fu formata con quella: altrimenti Eva non risorgerebbe affatto. Quindi non è vero che nell'uomo risorgerà tutto ciò che in lui appartenne veramente alla natura umana.
3. È impossibile che una stessa cosa risorga in uomini diversi. Eppure è possibile che qualche cosa sia appartenuta sostanzialmente a diversi uomini, come nel caso del cannibale il quale si ciba di carne umana, che trasforma nella sua stessa sostanza. Dunque almeno in qualcuno non è possibile che risorga tutto ciò che appartenne sostanzialmente alla sua natura umana.
4. Se uno rispondesse che non tutto si trasmuta in sostanza di natura umana nelle carni di cui uno si ciba, cosicché di esse parte potrà risorgere nel primo e parte nel secondo, potremmo replicare, in contrario: Appartiene in modo particolare alla sostanza della natura umana ciò che a noi viene trasmesso dai genitori. Ora, nel caso che uno abituato a mangiare solo carne umana generi un figlio, quello che questi prende da lui appartenne certamente alla carne di altri uomini, di cui si era cibato suo padre; poiché come insegna Aristotele, "lo sperma è il superfluo degli alimenti". Perciò la sostanza della natura umana in codesto figlio ha fatto veramente parte anche della natura umana di altri uomini, le cui carni furono digerite da suo padre.
5. Se poi uno volesse replicare che nello sperma può non esser passato quanto nelle carni umane fece parte della sostanza propria dell'uomo, ma altri elementi, insistiamo con un altro argomento. Mettiamo il caso che uno mangi soltanto degli uomini allo stato embrionale, dove tutto certamente appartiene alla natura umana, perché quanto si trova in essi è tratto dai genitori. Se quindi il superfluo del cibo diventa sperma, è impossibile negare che qualcosa già appartenuta all'umana natura dell'embrione, il quale alla resurrezione avrà un'anima razionale, non appartenga insieme all'umana natura del figlio di codesto cannibale. Perciò non potendo una parte sostanziale di natura umana risorgere in due individui, è impossibile che in ciascuno risorga quanto appartenne in lui alla sostanza della sua natura umana.

IN CONTRARIO: 1. Tutto ciò che appartenne sostanzialmente all'umana natura, giunse a tanto perché fu attuata dall'anima razionale. Ora, il corpo umano è destinato alla resurrezione perché informato e attuato dall'anima. Dunque tutto ciò che veramente in ciascuno appartenne alla natura umana è destinato a risorgere.

2. Se dal corpo di un uomo si toglie qualcosa che in lui appartiene sostanzialmente alla sua natura, non abbiamo più un corpo umano perfetto. Ma con la resurrezione, specialmente gloriosa, sparirà ogni imperfezione, secondo la promessa del Signore: "Non perirà neppure un capello del vostro capo". Perciò quanto nell'uomo è appartenuto in verità alla sua natura umana dovrà risorgere.

RISPONDO: "Ogni cosa sta alla verità così come sta all'essere", a detta di Aristotele: poiché una data cosa è vera quando appare com'è nell'atto di chi la conosce. Ecco perché Avicenna afferma, che "la verità di ciascuna cosa è il possesso di quell'essere che ad essa è stato assegnato". Secondo questo principio, diremo che appartiene alla verità della natura umana, tutto ciò che è proprio del suo essere. Vale a dire ciò che partecipa alla forma della natura umana: come si dice vero oro quello che ha la vera forma dell'oro, da cui deriva l'essere proprio dell'oro.

Ora, per discernere quanto appartiene veramente alla natura umana si deve notare che ci sono in proposito tre opinioni. Alcuni hanno affermato che quanto appartiene veramente alla natura umana, essa lo ebbe fin dall'inizio della sua costituzione, cosicché niente di nuovo vi si può mai aggiungere. Tale principio radicale si moltiplica per se stesso, in modo da produrre lo sperma da cui il figlio viene generato, e in esso viene a svilupparsi il nuovo germe, fino a raggiungere la grandezza perfetta, e così di seguito si sarebbe moltiplicato tutto il genere umano. Secondo codesta opinione, dunque tutto ciò che è generato dal cibo ha solo l'apparenza della carne e del sangue, ma non appartiene realmente alla verità della natura umana.

Altri invece opinarono che la trasformazione naturale del cibo in corpo umano aggiunga qualcosa di nuovo che rientra nella vera natura umana considerata quale specie, alla cui conservazione è ordinato l'atto generativo. Se invece la verità della natura umana si esamina nell'individuo, alla cui conservazione e perfezione è ordinata la nutrizione, gli alimenti non aggiungono nulla di nuovo che di per sé e primieramente appartenga alla vera natura umana dell'individuo, ma solo in maniera secondaria. Dicono infatti che la verità della natura umana consiste prima di tutto nell'umido radicale, da cui primieramente è costituito il genere umano; mentre le parti dell'alimento che si trasformano, non rientra in modo principale ma solo secondario nella struttura essenziale della natura di tale individuo. Però può essere elemento principale nella natura umana di un altro individuo generato dallo sperma del primo. Codesti maestri infatti ritengono che lo sperma sia il superfluo degli alimenti: alcuni però richiedono che vi si mescoli qualche cosa che rientra in modo primario nella vera natura umana del generante; altri invece non lo ritengono necessario. Cosicché ciò che è umido nutritivo in uno, diventa invece umido radicale in un altro.

La terza opinione invece ammette che anche in un dato individuo possa introdursi qualche cosa di nuovo, che in modo principale appartiene alla verità della sua natura umana. Questo perché non esiste nel corpo umano una certa quantità fissa che rimanga inalterata per tutta la vita; perché qualsiasi parte determinata del nostro corpo rimane fissa per ciò che ha di specifico, ma ha un continuo flusso e riflusso per quanto riguarda la materia. Per questo l'umido nutritivo si distingue da quello radicale non già quanto all'origine, ossia perché quest'ultimo proviene dallo sperma e l'altro dal cibo, ma piuttosto

in rapporto al termine cui tende; perché l'umido radicale è quello che giunge a generare sostanza umana mediante l'atto della potenza generativa ed anche di quella nutritiva; mentre l'umido nutritivo è quello che non ha raggiunto ancora questo termine e svolge tuttora la funzione di nutrimento.

Queste tre opinioni sono state esposte più a lungo nel secondo libro delle Sentenze; basterà dunque ripetere ciò che interessa il nostro argomento.

Notiamo intanto che la soluzione del problema è diversa secondo le tre opinioni sopra riferite. La prima, partendo dalla sua teoria della moltiplicazione del genere umano, può sostenere che la natura umana è perfetta quanto al numero degli individui e secondo la quantità conveniente a ciascuno, indipendentemente dall'apporto degli alimenti; poiché questi hanno per scopo di riparare la perdita causata dal calore naturale, come il piombo aggiunto all'argento per impedire che si consumi nella colata. Perciò, dato che nella resurrezione la natura umana sarà perfettamente reintegrata e il calore naturale non consumerà più l'umido naturale, non si vede la necessità che nell'uomo risorga qualcosa che sia stato prodotto dagli alimenti: ma risorgerà soltanto ciò che rientra nella vera natura umana dell'individuo, che, trasmessa e moltiplicata, ha raggiunto (direttamente) la sua perfezione nel numero e nella quantità.

La seconda opinione, partendo dal presupposto che il prodotto del nutrimento è necessario per raggiungere la perfezione quantitativa dell'individuo e per la moltiplicazione della specie che avviene mediante la generazione, non può fare a meno di ammettere la resurrezione anche di quella parte di nutrimento che è stata assimilata: però non tutta, ma quanta ne richiede la reintegrazione dell'umana natura in ogni individuo. Perciò questa opinione afferma che quanto è appartenuto alla sostanza del seme risorgerà in quell'uomo che da quello è stato generato; perché ciò appartiene in maniera principale alla verità della sua natura umana. Ma di quel che si è aggiunto poi attraverso il nutrimento risorgerà solo quanto è necessario alla perfezione della quantità; non tutto però, perché esso appartiene alla vera natura umana nella misura che la natura lo richiede per raggiungere la perfezione quantitativa. Siccome però questo liquido nutritivo è in continuo flusso e riflusso, nella resurrezione avremo un ordine di precedenza, in modo che quanto è appartenuto in modo primario alla sostanza del corpo umano sarà tutto reintegrato; mentre il resto sarà reintegrato solo in quanto è necessario per ricostruire la quantità. E questo per due motivi. Primo, perché quel che viene assimilato successivamente serve sempre per riparare i dati primitivi che erano andati perduti: quindi non può vantare un'appartenenza primaria alla vera natura umana come il dato precedente. Secondo, perché l'accessione di un liquido estraneo al primo umido radicale fa sì che non tutto il miscuglio partecipi perfettamente come il primo liquido alla verità della specie. Si adduce in proposito l'esempio aristotelico dell'acqua che si mescola al vino, la quale sempre più ne diminuisce il vigore fino a renderlo acquoso. Perciò come l'acqua aggiunta al vino già annacquato non acquista le qualità specifiche del vino come la prima acqua già mescolata, così gli alimenti che successivamente si trasformano in carne, non partecipano allo stesso modo delle qualità specifiche della vera carne. E quindi non sono partecipi della vera natura umana e quindi della resurrezione. Così è chiaro che, secondo questa opinione, del corpo risorgerà soltanto quel che appartiene alla vera natura umana in modo principale, non tutto quello che invece le appartiene secondariamente.

La terza opinione in qualche cosa si scosta dalla seconda e in qualche altra la segue. La differenza sta in questo che per essa tutto quello che è ossa o carne appartiene per lo stesso titolo alla verità della natura umana. Essa infatti non ammette che si possa distinguere nell'uomo una parte stabile in lui per tutto il tempo della vita, la quale per se stessa apparterebbe in modo primario alla verità della natura umana; e una parte fluttuante che le apparterebbe solo per la sua perfezione quantitativa e non per la perfezione specifica, come invece sostiene la seconda opinione. Ma dice che tutte le parti che non sono estranee alle finalità naturali appartengono all'integrità della natura umana per le loro qualità specifiche, e come tali sono stabili; sebbene non lo siano quanto alla loro materia, perché così sono soggette al flusso e riflusso continuo. Cosicché nelle parti che compongono un uomo avviene quanto avviene nel popolo che forma una città, dove i singoli individui muoiono e se ne vanno, ma altri subentrano al loro posto. Cosicché materialmente i componenti del popolo si susseguono, ma formalmente il popolo rimane; poiché nei medesimi uffici e gradi subentrano altri, cosicché possiamo dire che la città è sempre numericamente la stessa. Parimenti anche nel corpo umano ci sono delle parti che sostituiscono altre parti nella medesima struttura e dislocazione, cosicché secondo la materia cambiano e si rinnovano; ma rimangono secondo la specie, e quindi rimane pur sempre lo stesso identico uomo.

Invece questa terza opinione concorda con la seconda nel ritenere che nel corpo le parti successive di ricambio non arrivano alla perfezione specifica delle prime. Ecco perché le parti destinate alla resurrezione sono le stesse per ambedue le opinioni, quantunque i motivi non siano del tutto uguali. Poiché secondo la terza opinione tutto quel che è stato generato dal seme risorgerà, non perché appartiene alla verità dell'umana natura per una ragione diversa da quella per cui vi appartiene ciò che vi si aggiunge dopo; ma perché partecipa in modo più perfetto della verità della specie. Anche la seconda opinione ammetteva quest'ordine per quello che proveniva successivamente dagli alimenti. E in questo le due opinioni hanno un altro punto di contatto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli esseri naturali sono quello che sono non in forza della materia, ma della loro forma. Perciò sebbene la materia che ebbe dapprima la forma di carne bovina risorga poi nell'uomo con la forma di carne umana, non sarà affatto carne di un bove, ma di un uomo. Altrimenti bisognerebbe dire che risorgerà anche il fango da cui fu tratto il corpo di Adamo. - Tuttavia la prima opinione lo ammette.
2. Quella costola appartenne ad Adamo non come perfezione individuale, ma era destinata alla moltiplicazione della specie. Perciò essa non risorgerà in Adamo, ma in Eva; esattamente come lo sperma, che non risorgerà nel generante, ma nel generato.
3. Secondo la prima opinione è facile risolvere questa difficoltà, perché le carni ingerite non rientrano mai nella vera natura umana di chi le mangia, ma in quella di colui che è stato mangiato. Perciò le carni suddette risorgeranno in quest'ultimo e non nel primo.

Stando invece alla seconda e alla terza opinione, ogni particella risorgerà in colui che più perfettamente la rese partecipe della virtù della specie. A parità di condizioni, risorgerà nel primo in cui era venuta a trovarsi: perché in lui fu ordinata per la prima volta alla resurrezione dall'unione con l'anima razionale. Perciò se nelle carni mangiate c'era qualche residuo che non apparteneva alla verità della natura umana in quel primo individuo, esso potrà risorgere nel secondo. Altrimenti quanto era indispensabile alla resurrezione del primo risorgerà nel primo e non nel secondo; e in sostituzione sarà desunta qualche cosa, o dagli altri cibi assimilati da quest'ultimo; oppure, nel caso in cui questi non abbia ingerito altro cibo che carne umana, la potenza

di Dio supplirà con altra materia, quanta è necessaria per la perfetta grandezza dell'individuo; come la supplisce in coloro che muoiono prima di raggiungere l'età matura. Né questo pregiudica l'identità numerica: come non la pregiudica il fatto che le parti materiali sono in continuo divenire.

4. Stando alla prima opinione, la soluzione è facile. Perché in essa si esclude che il seme derivi dal superfluo degli alimenti. Cioché le carni umane ingerite non si trasformerebbero nello sperma dal quale viene generato il bambino.

Stando invece alle altre due opinioni, dobbiamo rispondere essere impossibile che tutta la sostanza esistente nelle carni mangiate si converta in sperma: perché alla formazione di questo, che è il superfluo dell'ultimo cibo ingerito, si arriva solo dopo una lunga depurazione del cibo ingerito. Ora, il cibo che si trasforma in sperma, o seme appartiene più alla vera natura umana di chi nasce da esso, che di colui che digerendo quelle carni lo produce. Perciò, stando alla norma già enunciata sopra, la sostanza che si è trasformata in seme risorgerà in colui che nasce da esso; mentre il resto di tale materia risorgerà in colui le cui carni sono servite a generare quel seme.

5. Gli embrioni non prenderanno parte alla resurrezione se prima non saranno stati animati dall'anima razionale. Ma giunti a tale stadio di sviluppo, oltre la sostanza del seme è sopravvenuto in essi molta altra sostanza dal nutrimento che il bambino riceve nel seno materno. Perciò quand'anche uno si cibasse di embrioni umani e generasse dal superfluo di codesto cibo, la sostanza esistente nel seme risorgerebbe in colui che viene generato da esso: a meno che in quel seme non fossero contenuti degli elementi appartenenti alla sostanza del germe di coloro che furono divorati da chi ha prodotto tale sperma: perché tali elementi risorgeranno nel primo e non nell'ultimo. I resti poi delle carni umane ingerite, che non si sono trasformati in seme, è evidente che risorgeranno nell'individuo precedente, mentre la potenza divina interverrà a supplire le parti mancanti.

La prima delle tre opinioni non trova difficoltà in questa obiezione; perché non ammette che lo sperma derivi dal superfluo degli alimenti. Però molti sono gli argomenti contro di essa, come abbiamo visto nel commentare il 2 Sent., d. 30.

ARTICOLO 5

Se tutti gli elementi che furono materialmente nelle membra umane risorgeranno

(4 Sent., d. 44, q. 1, a. 2, qc. 5)

SEMBRA che tutti gli elementi materialmente inclusi nelle membra umane risorgeranno. Infatti:

1. Alla resurrezione sono destinati meno i capelli che tutte le altre membra. Eppure quanto fece parte dei capelli tutto dovrà risorgere, se non nei capelli, in altre parti del corpo, come scrive S. Agostino. Perciò a maggior ragione risorgeranno tutti gli altri elementi che furono presenti anche solo materialmente nelle altre membra del corpo.

2. Dall'anima razionale le varie particelle di carne, come sono attuate specificamente, così lo sono anche materialmente. Ora, il corpo umano è ordinato alla resurrezione, perché è attuato dall'anima razionale. Dunque le parti risorgeranno non solo come parti specifiche, ma anche come parti materiali.

3. La totalità del corpo umano è data da quel medesimo principio da cui dipende la sua divisione in parti. Ora, la divisione in parti è dovuta al corpo umano in forza della materia, la cui disposizione è appunto la quantità in base alla quale essa è divisibile. Perciò la stessa integrità del corpo richiede la totalità delle parti materiali. Se quindi non risorgessero tutte le parti della materia, non risorgerebbe il corpo nella sua totalità. Il che è inammissibile.

IN CONTRARIO: 1. Materialmente presi, nel corpo i vari elementi non rimangono, ma vanno e vengono, come spiega Aristotele. Perciò se tutti gli elementi materialmente presi risorgessero, il corpo che risorge o sarebbe densissimo, oppure di una grandezza spropositata.

2. Tutto ciò che appartiene alla sostanza della natura umana in un dato individuo può essere materialmente parte di un altro che si cibi delle sue carni. Se quindi in uno risorgessero tutte le parti che materialmente gli sono appartenute, ne seguirebbe che in lui verrebbe a risorgere quanto appartiene alla sostanza della natura umana dell'altro. Il che non si può ammettere.

RISPONDO: Gli elementi materiali che si riscontrano nell'uomo sono ordinati alla resurrezione solo in quanto appartengono alla verità della natura umana: perché sotto tale aspetto essi entrano in rapporto con l'anima razionale. Ora, tutto quello che si trova materialmente nell'uomo appartiene alla verità della natura umana per la propria natura specifica, ma non le appartiene tutto nella totalità della sua materia; poiché tutta la materia che è stata in un uomo dall'inizio della sua vita sino alla sua fine, sorpassa la quantità richiesta dalla specie. Così spiega la terza opinione, che io ritengo più probabile delle altre. Perciò quanto viene a trovarsi nell'uomo risorgerà secondo la totalità richiesta dalla specie, considerata la quantità, la figura, la dislocazione e l'ordine delle parti: ma non risorgerà tutto secondo la totalità della materia.

La prima e la seconda opinione invece non badano a questa distinzione, ma distinguono tra le varie parti, delle quali alcune sarebbero specifiche e altre materiali. Entrambe codeste opinioni convengono nel dire che quanto deriva direttamente dal seme risorge integralmente, anche sotto l'aspetto della totalità materiale. Invece differiscono in questo, che mentre la prima esclude la resurrezione di qualsiasi parte assimilata dagli elementi; la seconda parzialmente l'ammette, com'è evidente da quanto abbiamo già spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come risorge quanto si riscontra nelle altre parti del corpo secondo una totalità specifica, ma non secondo una totalità materiale, così avverrà anche per i capelli. Ora, nelle altre parti del corpo certi apporti della nutrizione servono per la crescita: e questo va considerato come una parte nuova in rapporto alla totalità specifica, poiché viene a occupare nel corpo una dislocazione a parte, e rientra nelle dimensioni di esso. C'è invece qualche apporto che non produce una crescita, ma serve a restaurare soltanto un elemento perduto, mediante la nutrizione: e questo non viene considerato come una parte nuova del tutto sotto l'aspetto specifico, non ottenendo esso nel corpo che la dislocazione e lo spazio occupati prima dalla parte scomparsa; sebbene possa considerarsi come una parte nuova sotto l'aspetto della totalità di ordine materiale. Lo stesso discorso vale per i capelli. S. Agostino quindi parla del taglio di quei capelli che costituivano una crescita. E questi è necessario che risorgano: però non in tutta la loro lunghezza, che sarebbe esagerata; ma trasformandosi in altre parti del corpo che la divina provvidenza giudicherà necessarie. Oppure egli parla del caso in cui altre parti del corpo si trovino menomate. In tal caso la loro menomazione può essere riparata con il sovrappiù dei capelli.

2. Secondo la terza opinione non c'è distinzione tra parti specifiche e parti materiali. Poiché il Filosofo ricorre a quella distinzione, non per distinguere tra loro codeste parti, ma per spiegare che le medesime parti possono considerarsi sia secondo la specie, rispetto a quanto c'è di formale e di specifico in esse, sia secondo la materia, rispetto all'elemento che fa da substrato alla forma e alla specie. Ora, è evidente che la materia della nostra carne non è ordinata all'anima razionale, se non in quanto è attuata da tale forma. Perciò in forza di essa è ordinata anche alla resurrezione.

Invece la prima e la seconda opinione, le quali distinguono le parti che sono di ordine specifico da quelle di ordine materiale, affermano che l'anima, sebbene attui le une e le altre, tuttavia attuerebbe le parti di ordine materiale mediante quelle di ordine specifico. Perciò esse non sarebbero ordinate ugualmente alla resurrezione.

3. Nella materia delle cose generabili e corruttibili si può parlare di dimensioni indeterminate prima dell'infusione della forma sostanziale. Perciò alla materia propriamente si deve attribuire la divisibilità secondo codeste dimensioni. Ma dopo la forma sostanziale è immessa nella materia la quantità completa e definita. La divisione quindi che viene fatta secondo le dimensioni definite è connessa con la specie: soprattutto quando la natura della specie esige una determinata dislocazione delle parti, come nel corpo umano.

Supplementum Quaestio 081

Questione 81

Questione 81

Le qualità, o proprietà dei risorti

Veniamo quindi a parlare delle qualità o proprietà dei risorti.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se tutti risorgeranno in età giovanile; 2. Se tutti avranno l'identica statura; 3. Se tutti saranno del medesimo sesso; 4. Se avranno le funzioni della vita animale.

ARTICOLO 1

Se tutti risorgeranno della stessa età, ossia in età giovanile

(4 Sent., d. 44, q. 1, a. 3, qc. 1)

SEMBRA che non tutti risorgeranno della stessa età, ossia in età giovanile. Infatti:

1. Ai risorti, specialmente se beati, Dio non toglierà nulla che rientri nella perfezione dell'uomo. Ora, l'età rientra in codesta perfezione: poiché la vecchiaia è "un'età venerabile". Dunque i vecchi non risorgeranno in età giovanile.
2. L'età si misura dal tempo passato. Ma il tempo passato è impossibile che non sia passato. Quindi è impossibile che quanti hanno raggiunto un'età avanzata ridiventino giovani.
3. In ciascuno dovrà soprattutto risorgere quello che è appartenuto maggiormente alla verità della natura umana. Ma alla verità della natura umana tanto più una cosa appartiene quanto prima ha fatto parte dell'uomo: perché verso la fine, data la fragilità della nostra realtà specifica, il corpo umano sarà come il vino annacquato, secondo l'immagine del Filosofo. Perciò se tutti dovranno risorgere della stessa età, è più giusto che risorgano bambini piuttosto che giovani.

IN CONTRARIO: 1. S. Paolo scrive: "... fino a tanto che ci riuniremo tutti giungendo alla misura di età della pienezza di Cristo". Ora, Cristo risuscitò in età giovanile, che, stando alle parole di S. Agostino, comincia intorno ai trent'anni. Dunque anche gli altri risorgeranno in età giovanile.

2. L'uomo risorgerà nella massima perfezione della sua natura. Ma la natura umana ha il suo stato più perfetto nell'età giovanile. Perciò tutti dovranno risorgere giovani.

RISPONDO: L'uomo risorgerà senza nessun difetto naturale: poiché Dio, come ha creato la natura umana senza difetti, così la restaurerà senza difetti. Ora, la natura umana può essere menomata in due modi: primo, perché non ha ancora raggiunto la sua ultima perfezione; secondo, perché si è allontanata da essa. Il primo tipo di menomazione si riscontra nei bambini, il secondo nei vecchi. Perciò negli uni e negli altri la natura umana sarà ricondotta con la resurrezione allo stato della sua perfezione ultima, ossia all'età giovanile, in cui ha termine il moto di crescita e inizia il declino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La vecchiaia è venerabile non per le condizioni del corpo che sono difettose, ma per la sapienza dell'anima, che a quell'età si deve presumere per il numero degli anni. Perciò negli eletti, per la pienezza della sapienza divina che si risconterà in essi, non verrà meno la venerabilità della vecchiaia; ma verranno eliminati i difetti.
2. L'età di cui parliamo non è quella relativa al numero degli anni, ma alle condizioni che si determinano nel corpo umano col passare degli anni. Analogamente si dice che Adamo fu creato in età giovanile per codesta condizione che egli ebbe nel primo giorno della sua esistenza. Quindi l'argomento non vale.
3. Si dice che la virtù della specie è più perfetta nel bambino che nel giovane rispetto alla capacità di assimilare gli alimenti: come del resto codesta capacità è più accentuata nel seme che nell'uomo completo. Ma nei giovani la virtù della specie è più perfetta rispetto alla completezza. Perciò quanto è

appartenuto maggiormente alla verità della natura umana verrà portato alla perfezione che esso raggiunge nell'età giovanile; non già a quella dell'infanzia, in cui gli umori non sono ancora giunti all'ultima loro elaborazione.

ARTICOLO 2

Se tutti risorgeranno di un'unica statura

(4 Sent., d. 44, q. 1, a. 3, qc. 2)

SEMBRA che tutti risorgeranno di un'unica statura. Infatti:

1. L'uomo è misurato dalla quantità come è misurato dalla durata. Ora, le dimensioni della durata verranno ridotte alla stessa misura: perché tutti risorgeranno della stessa età. Perciò anche la grandezza sarà ridotta per tutti alla stessa misura, cosicché tutti risorgeranno con l'identica statura.

2. Il Filosofo afferma, che "in tutti gli esseri naturali c'è un termine e una ragione della loro grandezza e della loro crescita". Ma codesto termine non può derivare che dalla forma, cui deve corrispondere la grandezza come tutti gli altri accidenti. Ora, avendo tutti gli uomini l'identica forma specifica, in tutti deve riscontrarsi secondo la materia un'identica grandezza, se non interviene un errore. Ma nella resurrezione gli errori della natura verranno corretti. Dunque tutti risorgeranno di una medesima statura.

3. La corporatura dei risorti non potrà essere proporzionata alla virtù naturale che aveva formato i loro corpi mortali: altrimenti coloro che non ebbero la possibilità di raggiungere una corporatura superiore per virtù naturale, non risorgerebbero mai con una statura più grande; il che è falso. Perciò è necessario che tale corporatura sia proporzionata alla virtù che restaurerà i corpi umani mediante la resurrezione, e alla materia di cui dovrà servirsi. Ma la virtù che riparerà tutti i corpi è identica, essendo la virtù divina; le ceneri poi delle quali si servirà per ripararli sono tutte ugualmente predisposte a ricevere l'influsso di tale virtù. Quindi la resurrezione umana terminerà per tutti nell'identica grandezza. Di qui la solita conclusione di prima.

IN CONTRARIO: 1. La corporatura naturale è conforme alla natura di ciascun individuo. Ma nella resurrezione la natura di ciascun individuo non verrà cambiata. Quindi neppure la sua corporatura naturale. Ora, questa non è identica per tutti gli uomini. Dunque non tutti risorgeranno con l'identica statura.

2. Con la resurrezione la natura umana verrà restaurata o per la gloria, o per il castigo. Ma la misura della gloria e del castigo non sarà identica per tutti i risorti. Perciò non sarà identica neppure la grandezza naturale.

RISPONDO: Nella resurrezione la natura umana verrà riparata non solo nell'identità specifica, ma anche nell'identità numerica. Perciò qui non si deve considerare soltanto quello che spetta alla natura specifica, ma anche quello che è richiesto dalla natura di ciascun individuo. Ebbene, la natura specifica esige una certa grandezza da cui non si scosta senza un errore: però questa grandezza ha una certa elasticità, e non va presa secondo una misura fissa. Cosicché ogni individuo della specie umana raggiunge entro codesti limiti una certa misura, che si addice alla sua natura individuale; e ad essa egli giunge al termine della crescita, se non interviene un errore nelle funzioni della natura per cui c'è un più o meno rispetto a tale grandezza. La misura di quest'ultima dipende dal rapporto tra la dilatazione del calore e l'umidità disponibile. E queste cose non sono identiche in tutti. Perciò non tutti risorgeranno con la medesima corporatura: ma ciascuno risorgerà con quella che avrebbe raggiunto al termine del suo sviluppo, qualora in natura non ci fossero stati errori e mancamenti. Quello invece che in ciascuno è in eccesso o in difetto verrà eliminato o supplito dalla potenza di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già notato, si dice che tutti risorgeranno della stessa età, non perché a tutti spetti la medesima durata, ma perché in tutti ci sarà il medesimo grado di perfezione. Ora, codesto stato è compatibile sia con una corporatura grande che con una piccola.

2. La grandezza individuale corrisponde non soltanto alla forma della specie, ma anche alla natura dell'individuo. Quindi l'argomento non regge.

3. La statura dei risorti non sarà in proporzione alla virtù di chi li farà risorgere, perché essa non rientra nella natura del corpo umano; e neppure sarà in tutti così com'era nella vita precedente; ma sarà conforme alla natura precedente di ciascun individuo. Tuttavia se la facoltà di sviluppo per un difetto qualsiasi, come nel caso dei nani, non avrà potuto raggiungere la debita statura richiesta della specie, nella resurrezione la potenza di Dio ne supplirà il difetto. Lo stesso si dica per coloro che furono di statura spropositata, oltre i limiti naturali.

ARTICOLO 3

Se tutti risorgeranno di sesso maschile

(4 Sent., d. 44, q. 1, a. 3, qc. 3)

SEMBRA che tutti risorgeranno di sesso maschile. Infatti:

1. S. Paolo afferma, che "giungeremo tutti alla maturità di un uomo (viri) perfetto". Perciò allora non ci sarà che il sesso maschile.
2. Nel secolo futuro cesserà come dice la Glossa, "ogni prerogativa di comando". Ora, nell'ordine naturale la donna è sottoposta all'uomo. Dunque le donne non risorgeranno donne, ma uomini.
3. Ciò che è solo occasionale ed estraneo all'intenzione della natura non risorgerà: poiché nella resurrezione ogni errore verrà riparato. Ma il sesso femminile è estraneo all'intenzione della natura, derivando dalla sola limitazione della virtù plasmatrice esistente nel seme, la quale non è in grado di dare alla materia del concepimento la perfezione del sesso virile: cosicché il Filosofo afferma essere la femmina "un maschio mancato". Quindi il sesso femminile non è destinato a risorgere.

IN CONTRARIO: 1. S. Agostino ha scritto: "Ci sembra che siano più assennati coloro i quali non dubitano che risorgerà l'uno e l'altro sesso".

2. Nella resurrezione Dio restaurerà quanto fece all'inizio della creazione. Ma allora egli formò la donna dalla costola dell'uomo, come risulta dalla Genesi. Dunque egli nella resurrezione restaurerà anche il sesso femminile.

RISPONDO: La natura individuale come richiede per i diversi uomini una corporatura diversa, così richiede la diversità di sesso tra i vari individui della specie umana. E anche questa diversità conferisce alla perfezione della specie, in quanto la diversità di sesso, o di statura ne costituiscono i vari gradi. Perciò gli uomini, come risorgeranno di diversa statura, così risorgeranno di diverso sesso. Però nonostante questa diversità non ci sarà nessun imbarazzo nel reciproco vedersi; perché sarà scomparsa la concupiscenza che spinge ad atti turpi, dai quali appunto deriva quell'imbarazzo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che tutti raggiungeranno Cristo "nella maturità di uomo perfetto", non per il sesso virile, ma per la virtù dell'animo che si riscontrerà in tutti, sia uomini che donne.
2. La donna è sottoposta all'uomo per la debolezza della sua natura, sia per la vigoria dell'animo, che per la forza fisica. Ma dopo la resurrezione non ci sarà in queste qualità nessuna differenza secondo la diversità del sesso, ma piuttosto secondo la diversità dei meriti. Perciò l'argomento non regge.
3. Sebbene la generazione della donna sia estranea all'intenzione della natura particolare, o individuale, è però secondo l'intenzione della natura universale, la quale natura per la perfezione della specie umana richiede l'uno e l'altro sesso. Ma la differenza di sesso, come abbiamo detto, non implica nessuna menomazione.

ARTICOLO 4

Se i risuscitati avranno le funzioni della vita animale, come la nutrizione e la generazione

(4 Sent., d. 44, q. 1, a. 3, qc. 4)

SEMBRA che i risuscitati avranno le funzioni della vita animale, così da nutrirsi e generare. Infatti:

1. La nostra resurrezione sarà conforme a quella di Cristo. Ma di Cristo si legge nel Vangelo che mangiò dopo la resurrezione. Quindi anche gli altri uomini dopo la resurrezione mangeranno. E per lo stesso motivo potranno anche generare.
2. La distinzione dei sessi è ordinata alla generazione: allo stesso modo gli organi che servono alla nutritiva sono ordinati alla nutrizione. Ora, l'uomo risorgerà con tutti codesti organi. Dunque egli eserciterà le funzioni della nutrizione e della generazione.
3. L'uomo sarà reso beato, sia nell'anima che nel corpo. Ma a detta del Filosofo la beatitudine, o felicità consiste nella perfezione dell'operare. Perciò tutte le potenze dell'anima e tutte le membra, nella resurrezione devono esplicare i loro atti. Di qui la stessa conclusione di sopra.
4. Nei beati dopo la resurrezione ci sarà una perfetta gioia. Ma una tale gioia include tutti i piaceri: poiché la beatitudine è "uno stato reso perfetto dalla somma di tutti i beni"; e perfetto è "ciò cui non manca nulla". Quindi, poiché nelle funzioni della generazione e della nutrizione c'è un grande piacere, è chiaro che tali funzioni della vita animale non mancheranno nei beati. E più forti saranno in quelli che avranno dei corpi meno spirituali.

IN CONTRARIO: 1. Nel Vangelo si legge: "Nella resurrezione non si sposteranno né si mariteranno".

2. La generazione è ordinata a supplire i vuoti prodotti dalla morte con la moltiplicazione del genere umano; mentre la nutrizione è ordinata a riparare le perdite e ad accrescere il corpo. Ma nello stato successivo alla resurrezione il genere umano avrà già raggiunto il numero degli individui stabilito da Dio, in vista del quale perdura la generazione. Così pure ognuno risorgerà nella debita sua grandezza. "Non ci sarà più la morte", né ci saranno altre perdite nel corpo umano. Dunque le funzioni della generazione e della nutrizione sarebbero inutili.

RISPONDO: La resurrezione sarà necessaria all'uomo, non per raggiungere la sua prima perfezione, che consiste nel possesso integrale di quanto la sua natura fisica richiede: perché questo l'uomo può raggiungerlo nello stato della vita presente mediante l'influsso delle cause naturali. Ma la resurrezione è necessaria per conseguire l'ultima perfezione, che consiste nel raggiungimento dell'ultimo fine. Perciò quelle funzioni naturali che sono ordinate a produrre o a conservare la prima perfezione della natura umana non ci saranno dopo la resurrezione. Tali sono appunto le funzioni della vita animale nell'uomo, le mutue interferenze tra gli elementi e il moto dei cieli. Perciò tutte queste funzioni cesseranno con la resurrezione. E poiché mangiare, bere, dormire e generare sono funzioni della vita animale, essendo ordinate alla prima perfezione della natura, dopo la resurrezione esse non avranno più ragione di esistere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il pasto che Cristo fece dopo la resurrezione non fu dovuto a necessità, come se la natura umana avesse bisogno di mangiare dopo la resurrezione, ma per mostrare che egli aveva assunto di nuovo la vera natura umana che aveva prima quando mangiava e beveva con i suoi discepoli. Ma codesta dimostrazione non sarà necessaria nella resurrezione universale: perché allora sarà evidente per tutti. Ecco perché si vuol dire che Cristo allora mangiò e bevve per una "dispensa", secondo il frasario dei giuristi, per i quali "la dispensa è un'eccezione alla legge comune": perché Cristo risorto si sottrasse momentaneamente all'uso comune dei risorti, che è quello di non cibarsi, per i motivi già indicati. Perciò l'argomento non regge.

2. La differenza dei due sessi e la varietà delle membra servirà a reintegrare la perfezione umana nella specie e nei vari individui. Perciò non ne segue che siano inutili, sebbene codeste membra non compiono le funzioni della vita animale.

3. Le funzioni suddette appartengono all'uomo non in quanto uomo, come nota anche il Filosofo. Quindi la felicità del corpo umano non consiste in esse: ma il corpo umano sarà felice per la ridondanza della felicità dalla ragione cui è sottomesso, in forza della quale l'uomo è uomo.

4. I piaceri del corpo, come dice il Filosofo, sono "medicinali", perché servono per togliere la stanchezza; oppure sono "delle malattie", perché l'uomo si getta su di essi in modo disordinato, come se fossero piaceri autentici; ossia come fa uno il cui gusto è guasto nel provar piacere per cose che non sono piacevoli ai sani. Perciò non è necessario che tali piaceri rientrino nella perfezione della beatitudine, come pensano i Giudei, i Maomettani e certi eretici chiamati Chiliasti. Costoro hanno un sentimento guasto anche secondo l'insegnamento del Filosofo: perché a suo giudizio i soli piaceri spirituali sono piaceri autentici e da ricercarsi per se stessi. Dunque solo questi piaceri sono richiesti dalla beatitudine.

Supplementum Quaestio 082

Questione 82

Questione 82

Le condizioni dei beati dopo la resurrezione. L'impassibilità

Passiamo ora a considerare le condizioni dei beati dopo la resurrezione. Primo, l'impassibilità dei loro corpi; secondo, la loro sottilità; terzo, l'agilità; quarto, la luminosità.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se nel risorgere i santi quanto al corpo siano impassibili; 2. Se tutti siano impassibili ugualmente; 3. Se tale impassibilità escluda nei corpi gloriosi l'esercizio della sensibilità; 4. Se in essi tutti i sensi esercitino le loro funzioni.

(Quali sono le doti che adoreranno i corpi degli eletti?)

Le doti che adoreranno i corpi gloriosi degli eletti sono: 1° l'impassibilità, per cui non potranno più essere soggetti a mali, a dolori di veruna sorta, né a bisogno di cibo, di riposo o d'altro;...

Catechismo Maggiore di S. Pio X, 244).

ARTICOLO 1

Se dopo la resurrezione i corpi dei santi diventeranno impassibili

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che dopo la resurrezione i corpi dei santi non diventeranno impassibili. Infatti:

1. Ogni essere mortale è passibile. Ma l'uomo anche dopo la resurrezione sarà "un animale razionale mortale": poiché questa è la definizione dell'uomo, che non può mai separarsi da lui. Dunque il corpo sarà passibile.
2. Ciò che è in potenza alla forma di un altro essere è passibile rispetto ad esso: poiché è in tal senso, come spiega Aristotele, che si manifesta la sua passibilità. Ora, i corpi dei santi dopo la resurrezione saranno in potenza alla forma di altri esseri: infatti la materia per il fatto che è attuata da una forma non perde la sua potenzialità ad altre forme. Ma dopo la resurrezione i corpi dei santi avranno la stessa materia degli elementi: poiché verranno restaurati con la stessa materia di cui sono formati adesso. Quindi saranno in potenza ad altre forme, e di conseguenza saranno passibili.
3. "I contrari sono fatti per affrontarsi in azioni e passioni reciproche", come insegna il Filosofo. Ma i corpi dei santi anche dopo la resurrezione saranno composti di elementi contrari, come attualmente. Dunque essi saranno passibili.
4. Nel corpo umano risorgeranno, come abbiamo detto, sia il sangue che gli altri umori. Ma dalla lotta reciproca dei diversi umori nascono nel corpo le infermità e le altre sofferenze. Dunque dopo la resurrezione i corpi dei santi saranno passibili.
5. Con la perfezione è più intollerabile un difetto attuale che un difetto in potenza. Ora, la passibilità implica soltanto un difetto in potenza. Perciò, siccome nei corpi dei beati ci saranno dei difetti in atto, quali le cicatrici delle ferite nei corpi dei martiri, come ci furono in quello di Cristo, è evidente che non toglie nulla alla loro perfezione avere dei corpi passibili.

IN CONTRARIO: 1. Tutto ciò che è passibile è corruttibile: perché "la passione nell'accentuarsi distrugge la natura". Ma dopo la resurrezione i corpi dei santi saranno incorruttibili, come insegna S. Paolo: "Sono seminati nella corruzione, e risorgeranno nella incorruzione". Quindi essi saranno impassibili.

2. Ciò che è più forte non subisce l'azione di quanto è più debole. Ma nessun corpo sarà più forte di quello dei santi, del quale sta scritto: "Viene seminato nell'infermità, e risorge nel pieno vigore". Dunque i corpi dei santi saranno impassibili.

RISPONDO: Il termine passione può avere due significati. Primo, quello comune, secondo il quale qualsiasi ricettività è denominata passione: sia nel caso

in cui quanto si riceve è conveniente e perfetto per chi lo riceve, sia nel caso in cui è contrario e distruttivo. Ebbene, i corpi gloriosi non si dicono impassibili per la negazione di questo tipo di passione: poiché non si deve togliere loro niente di quanto può essere una perfezione.

Secondo, può avere il significato proprio, che il Damasceno così definisce: "La passione è un moto in contrasto con la natura". Cioché il moto eccessivo del cuore può dirsi una passione di esso: mentre il moto normale ne è un'operazione. Questo perché quanto è passibile rientra nell'ambito dell'agente, poiché l'agente tende ad assimilare il paziente: perciò il paziente come tale viene strappato dal proprio ambito in cui si trovava. Ora, se prendiamo così in senso proprio il termine passione, dobbiamo escludere tale potenzialità dai corpi dei santi dopo la resurrezione. E quindi essi vanno denominati impassibili.

Ma la ragione di questa impassibilità è ben diversa nei vari autori. Alcuni infatti l'attribuiscono alla condizione degli elementi, che allora sarà ben diversa da quella attuale. Poiché a loro giudizio gli elementi allora rimarranno quanto alla sostanza, ma senza le qualità attive e passive proprie degli elementi.

Questo però non può esser vero. Perché le qualità attive e passive costituiscono la perfezione degli elementi. Perciò, qualora nel corpo dei risorti gli elementi venissero ricostruiti senza di esse, codesti corpi sarebbero meno perfetti di ora. - Inoltre, essendo codeste qualità gli accidenti propri degli elementi, causati dalla loro forma e dalla loro materia, è davvero assurdo che rimanga la causa e non ne rimangano gli effetti.

Ecco perché altri dicono che rimarranno le qualità, però la potenza di Dio farà in modo che non abbiano le funzioni loro proprie, per non pregiudicare la conservazione del corpo umano.

Ma anche questo non regge. Perché la costituzione di un corpo misto richiede le funzioni delle qualità attive e passive: e secondo il predominio dell'una e dell'altra codesti corpi ottengono la diversa loro complessione. E questo si richiede anche nel corpo dei risorti: poiché in esso ci saranno le carni, le ossa e le altre parti che non hanno tutte l'identica complessione. - Inoltre stando a questa opinione non si potrebbe parlare per tali corpi della dote dell'impassibilità. Poiché essa non ammette in tal senso nessuna disposizione in tale sostanza impassibile, ma la sola preservazione da una passibilità dall'esterno in forza della potenza di Dio, la quale potrebbe produrre lo stesso effetto sul corpo umano anche nello stato della vita presente.

Perciò altri affermano che nel corpo stesso ci sarà qualche cosa che impedirà il patire dei corpi gloriosi, cioè la materia della quinta essenza, che secondo loro sarebbe tra i componenti del corpo umano per conciliare i quattro elementi in una certa armonia, così da renderli materia adatta dell'anima razionale. Però nello stato della vita presente, per il predominio dei quattro elementi, il corpo umano è passibile come gli altri corpi elementari; mentre con la resurrezione dominerà la natura della quinta essenza. E allora il corpo umano diventerà impassibile, come quello dei corpi celesti.

Ma questa opinione non regge. Perché la quinta essenza non può essere uno dei componenti del corpo umano, come abbiamo già dimostrato. - Inoltre è impossibile affermare che una virtù naturale, quale è appunto la virtù dei corpi celesti, trasformi il corpo umano in una di quelle proprietà della gloria, quale è l'impassibilità del corpo glorioso: perché tale trasformazione l'Apostolo l'attribuisce alla virtù di Cristo: poiché "quale è il celeste (nuovo Adamo) tali saranno anche i celesti"; ed "egli (Cristo) trasformerà il corpo della nostra miseria, ecc.". - Inoltre nel corpo umano la materia dei corpi celesti non potrebbe predominare al punto da eliminare quella degli elementi, che nei loro principi essenziali implicano la passibilità.

Perciò bisogna rispondere diversamente, ricordando che la passione consiste nella vittoria dell'agente sul paziente: altrimenti non potrebbe attrarlo nella sua sfera d'influenza. Ora, è impossibile che una data cosa influisca sul paziente, se non perché in quest'ultimo il dominio della propria forma sulla materia è venuto a debilitarsi, quando si tratti, come al presente, di passioni che sono contrarie alla natura. Infatti la materia non può subire l'influsso di un elemento contrario, senza che venga eliminato, o per lo meno diminuito quello dell'elemento opposto. Ebbene (nella resurrezione) il corpo umano con quanto in esso si trova sarà perfettamente soggetto all'anima razionale, come quest'ultima lo sarà a Dio. Perciò nei corpi gloriosi non ci potrà essere nessuna mutazione contro le disposizioni che ricevono dall'anima. Per questo codesti corpi saranno impassibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si può rispondere con S. Anselmo, che mortale "fu posto nella definizione dell'uomo dai filosofi, i quali non credevano che tutta l'umanità un tempo sarebbe stata immortale", poiché essi non conobbero gli uomini che nello stato presente di mortalità.

Oppure possiamo rispondere, che essendo per noi ignote le differenze essenziali, talora, come nota il Filosofo, noi ci serviamo delle differenze accidentali per indicare quelle essenziali, dalle quali dipendono. Perciò il termine mortale è posto nella definizione dell'uomo non perché la mortalità rientra nella sua essenza; bensì perché quanto attualmente è causa della passibilità e della mortalità, ossia la composizione di elementi contrari, appartiene all'essenza dell'uomo. Ma dopo la resurrezione tale composizione non ne sarà più causa, per la vittoria dell'anima sul corpo.

2. La potenza può trovarsi in due condizioni diverse: legata e libera. E questo è vero non solo per la potenza attiva, ma anche per quella passiva: poiché la forma lega la potenza della materia, determinandola a una data cosa ed esercitando così un dominio su di essa. Ma poiché negli esseri corruttibili la forma non domina perfettamente la materia, non è in grado di legarla perfettamente, così da impedirle di ricevere da certe passioni qualche disposizione contraria alla forma. Invece nei santi dopo la resurrezione l'anima avrà un dominio totale sul corpo: né tale dominio le potrà essere in qualche modo sottratto, perché essa sarà soggetta a Dio in maniera immutabile, diversamente da come era nello stato d'innocenza. Cioché in quei corpi rimarrà sostanzialmente la stessa potenzialità ad altre forme che esiste in essi attualmente: ma sarà legata per la vittoria dell'anima sul corpo, in modo da non poter mai subire attualmente una tale passione.

3. Le qualità degli elementi sono strumenti dell'anima: cosicché come spiega Aristotele, il calore del fuoco nel corpo umano viene regolato sulla virtù dell'anima nell'atto della nutrizione. Ora, quando l'agente principale è perfetto, e lo strumento non è difettoso, dallo strumento non può procedere nessuna operazione che non sia secondo la disposizione dell'agente principale. Ecco perché nei corpi dei santi dopo la resurrezione non potrà scaturire dalle qualità elementari nessuna azione o passione che sia contraria alla disposizione dell'anima, che tende a conservare il proprio corpo.

4. Come spiega S. Agostino, "la potenza divina è in grado di togliere da questi corpi visibili e tangibili certe loro qualità, lasciandovene altre". Perciò come tolse al fuoco della fornace dei Caldei la virtù di bruciare certe cose, perché i corpi dei tre fanciulli vi furono conservati illesi, e invece gli conservò quella di bruciarne altre, perché quel fuoco bruciava la legna; così toglierà agli umori la loro passibilità, e ne conserverà la natura. Sul modo in cui questo avverrà abbiamo già parlato sopra.

5. Le cicatrici delle ferite non ci saranno nei santi come non ci furono in Cristo in quanto implicano un difetto, ma in quanto sono segni di quella costantissima virtù per cui hanno sofferto per la giustizia e per la fede, in modo da accrescere con esse la gioia sia in loro che negli altri. Di qui le parole di S. Agostino: "Non so come sia che noi siamo presi da tanto amore per i santi martiri, da desiderare di vedere nel regno dei beati le cicatrici delle ferite da essi sofferte nei loro corpi per il nome di Cristo. E forse noi le vedremo realmente. Per essi non saranno uno sfregio, ma un onore; e da esse brillerà, sia pure nel corpo, una bellezza che non sarà del corpo ma della virtù. Tuttavia se ad essi furono amputate o asportate delle membra, non resteranno senza di esse nella resurrezione dai morti, poiché in proposito si legge: "Non perirà un capello dal vostro capo"".

ARTICOLO 2

Se l'impassibilità sarà uguale in tutti

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che l'impassibilità sarà uguale in tutti. Infatti:

1. Una Glossa afferma che tutti i beati avranno ugualmente il privilegio di non poter patire. Ora, questo dipende dalla dote dell'impassibilità. Dunque l'impassibilità è uguale per tutti.

2. La negazione non è suscettibile di gradazioni. Ma l'impassibilità è negazione o privazione di passibilità. Quindi non può essere in uno maggiore che in un altro.

3. Una cosa si dice più bianca perché ha meno mescolanza di nero. Ma in nessuno dei corpi gloriosi si mescoleranno degli elementi di passibilità. Dunque tutti saranno ugualmente impassibili.

IN CONTRARIO: 1. Il premio deve essere proporzionato al merito. Ora, certi santi furono nel merito superiori ad altri. Perciò, essendo l'impassibilità un premio, è chiaro che in alcuni sarà maggiore che in altri.

2. L'impassibilità è tra le doti dei beati come la luminosità. Ma questa, come dice S. Paolo, non sarà uguale per tutti. Dunque neppure l'impassibilità.

RISPONDO: L'impassibilità si può considerare sotto due aspetti; in se stessa, o nella sua causa. Se la consideriamo in se stessa, poiché implica soltanto negazione o privazione, non può essere maggiore o minore, ma è uguale in tutti i beati. Se invece la consideriamo nella sua causa, allora in uno può essere maggiore che in un altro. Infatti causa di essa è il dominio dell'anima sul corpo, il quale dominio è causato dalla fruizione imperturbabile di Dio. Perciò in colui che ne fruisce più perfettamente, la causa dell'impassibilità è più forte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Glossa riferita parla dell'impassibilità in se stessa, e non nella sua causa.

2. Sebbene negazioni e privazioni considerate in se stesse non ammettono gradazioni, tuttavia le ammettono nelle loro cause: cosicché un luogo si dice più tenebroso qualora presenti ostacoli più numerosi alla penetrazione della luce.

3. Certe qualità possono essere più intense non solo per il loro allontanarsi dai contrari, ma per l'avvicinamento al loro termine: è così, p. es., che s'intensifica la luce. Per questo anche l'impassibilità può essere in uno maggiore che in un altro, sebbene in nessuno di essi si riscontri qualche passibilità.

ARTICOLO 3

Se l'impassibilità impedisca nei corpi gloriosi l'esercizio dei sensi

SEMBRA che l'impassibilità impedisca nei corpi gloriosi l'esercizio dei sensi. Infatti:

1. "Sentire è un certo patire", come dice il Filosofo. Ora, i corpi gloriosi sono impassibili. Quindi neppure potranno sentire.
2. La trasmutazione animale o sensibile è preceduta da quella fisica, come l'essere intenzionale è preceduto da quello fisico. Ma i corpi gloriosi a motivo della loro impassibilità non subiscono trasmutazioni fisiche. Perciò neppure subiscono la trasmutazione animale richiesta per la sensazione.
3. In ogni sensazione a ogni nuova impressione si produce un nuovo giudizio. Ma dopo la resurrezione non ci saranno nuovi giudizi: perché "allora non ci saranno pensieri fluttuanti". Dunque non ci saranno sensazioni in atto.
4. Quando l'anima esercita attualmente una data facoltà è meno attenta alle funzioni delle altre. Ma allora l'anima sarà tutta presa dall'atto della facoltà intellettuale, in cui contemplerà Dio stesso. Quindi in nessun modo attenderà alle funzioni delle potenze sensitive.

IN CONTRARIO: 1. Nell'Apocalisse si legge: "Ogni occhio lo contemplerà". Dunque allora ci sarà l'esercizio dei sensi.

2. Il Filosofo insegna, che "un corpo animato si distingue da quello inanimato dalla sensazione e dal moto". Ma allora non mancherà l'esercizio del moto: poiché, a detta della Sapienza, "(i santi) dilagheranno come le scintille in un canneto". Quindi non mancherà neppure l'esercizio dei sensi.

RISPONDO: Tutti ammettono che nei beati ci sarà la sensazione. Altrimenti la vita corporea dei santi dopo la resurrezione somiglierebbe più al sonno che alla veglia. Il che non si addice a quello stato di perfezione: perché nel sonno il corpo non è nel suo atto vitale ultimo, essendo il sonno, come si esprime Aristotele "una mezza vita". Però molte sono le opinioni circa il modo in cui avverrà la sensazione.

Alcuni infatti affermano che non ci sarà la sensazione mediante una ricezione di immagini dalle cose sensibili, ma piuttosto mediante una loro proiezione; perché i corpi gloriosi saranno impassibili, e quindi "refrattari a impressioni estranee" molto più dei corpi celesti.

Ma questo non è ammissibile. Perché nella resurrezione la natura specifica resterà identica e nell'uomo e in tutte le sue parti. Ora, la natura del senso è di essere una potenza passiva, come il Filosofo dimostra. Perciò se nella resurrezione i santi dovessero sentire mediante un'emissione, piuttosto che mediante una ricezione, i loro sensi non sarebbero potenze passive, ma attive. E allora questi non sarebbero della medesima specie dei sensi attuali, ma facoltà nuove loro connesse: poiché come la materia non diventerà mai forma, così una potenza passiva non diventerà mai attiva.

Per questo altri dicono che i sensi eserciteranno le loro funzioni mediante una ricezione, ma non dai corpi sensibili esterni, bensì per l'influsso delle facoltà superiori; e cioè, come adesso le facoltà superiori ricevono il loro oggetto dalle inferiori, così al contrario allora le facoltà inferiori lo riceverebbero da quelle superiori.

Ma codesto metodo ricettivo non è sufficiente a dare una vera sensazione. Poiché ogni potenza passiva in forza della sua natura specifica è proporzionata a una qualità attiva speciale: infatti la potenza in quanto tale dice ordine al proprio agente correlativo. Perciò essendo l'agente proprio correlativo della sensazione la realtà esistente fuori dell'anima, e non la sua rappresentazione esistente nella fantasia o nella ragione, se l'organo della sensazione non è mosso dalle cose esterne, ma dalla fantasia o dalle altre facoltà superiori, il suo non sarà un vero sentire. Infatti parlando dei pazzi in cui la forza dell'immaginativa ne imprime le immagini negli organi dei sensi, non diciamo che sentono realmente, ma che hanno l'impressione di sentire.

Perciò dobbiamo concludere con altri che la sensazione dei corpi gloriosi avverrà mediante l'influsso delle cose esistenti fuori dell'anima. Si noti però che gli organi sensitivi vengono trasmutati dalle cose esistenti fuori dell'anima in due maniere. Primo, con una trasmutazione fisica: e questo avviene quando l'organo subisce la medesima qualità fisica della realtà esterna, la quale agisce su di esso; come quando la mano diventa calda o scottante per il contatto di una cosa calda, come diviene odorosa a contatto col profumo. Secondo, con una trasmutazione spirituale: e questo avviene quando una qualità sensibile viene ricevuta nell'organo secondo il proprio essere spirituale, che è l'immagine oppure l'idea della qualità, e non la qualità stessa; ossia come quando la pupilla riceve l'immagine della bianchezza, senza che essa diventi bianca. A tutto rigore, non è il primo tipo di ricezione a causare la sensazione: perché, come dice Aristotele, "il senso è fatto per ricevere le specie" materiali, "senza la materia", cioè senza la materialità che hanno fuori dell'anima. Una tale ricezione infatti trasmuta la natura di chi la riceve; perché allora la qualità viene ricevuta secondo il proprio essere materiale. Perciò una tale ricezione va esclusa nei corpi gloriosi: mentre ci sarà in essi la seconda, che per se stessa causa l'atto della sensazione, e non altera la natura di chi la riceve.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già spiegato, con la passione che si riscontra nell'esercizio dei sensi, che è un ricevere di ordine conoscitivo, il corpo non viene alterato nelle sue qualità naturali, ma viene perfezionato spiritualmente. Perciò l'impassibilità dei corpi gloriosi non esclude una simile passione.

2. Tutto ciò che è passivo riceve l'azione dell'agente in conformità con la propria natura. Se quindi una cosa è fatta per ricevere una trasmutazione fisica e insieme quella spirituale, la trasmutazione fisica precede quella spirituale, come l'essere fisico precede l'essere intenzionale. Ma se è fatta per essere trasmutata solo spiritualmente, non è necessario che lo sia anche fisicamente. Valga l'esempio dell'aria, la quale non è fatta per ricevere il colore secondo il suo essere fisico, ma secondo il suo essere spirituale, e quindi viene trasmutata solo in questo modo. Al contrario i corpi inanimati vengono alterati dalle qualità sensibili solo fisicamente, e non spiritualmente. Ebbene, nei corpi gloriosi non potrà esserci nessuna trasmutazione fisica; e quindi in essi ci sarà solo una trasmutazione spirituale.

3. Con l'esercizio della sensibilità, come ci saranno nuove ricezioni di specie nei vari organi sensitivi, così ci saranno nuovi giudizi del senso comune, ma non nuovi giudizi dell'intelletto in proposito: ossia avviene come in chi vede una cosa che già conosceva. L'affermazione poi di S. Agostino che esclude allora "pensieri fluttuanti", si riferisce alle facoltà intellettive. Perciò essa non è a proposito.

4. Quando di due cose una è la ragione dell'altra, l'attenzione dell'anima verso l'una non impedisce né riduce la sua attenzione per l'altra. Il medico, p. es., nell'esaminare le urine non pensa di meno, ma di più ancora alle regole della sua arte circa i colori delle urine. E poiché Dio viene contemplato dai santi come la ragione di quanto essi compiono e conoscono, il loro interessamento per le cose sensibili, o per le altre cose da considerare o da compiere, in nessun modo impedisce loro la contemplazione di Dio, né viceversa.

Oppure si può anche rispondere che una facoltà viene ostacolata nelle sue funzioni quando l'altra si applica con forza, perché una data facoltà di suo non basta a un'operazione così intensa, senza che il principio vitale influisca convogliando su di essa l'energia sparsa nelle altre potenze e nelle altre membra. Ma poiché nei santi tutte le facoltà saranno perfettissime, ognuna potrà agire intensamente, senza essere di impedimento alle altre: esattamente come avveniva in Cristo.

ARTICOLO 4

Se nei santi risorti tutti i sensi eserciteranno le loro funzioni

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 1, qc. 4)

SEMBRA che nei santi risorti non tutti i sensi eserciteranno le loro funzioni. Infatti:

1. Tra tutti i sensi il primo, come insegna Aristotele, è quello del tatto. Ora, i corpi gloriosi non potranno esercitarlo; perché il tatto si esercita mediante una trasmutazione fisica del corpo, prodotta da un corpo esterno col predominio di qualcuna delle qualità attive o passive, che il tatto ha la capacità di discernere. Ma tale trasmutazione va esclusa dopo la resurrezione. Perciò allora non tutti i sensi eserciteranno le loro funzioni.

2. Il senso del gusto serve alle funzioni della nutrizione. Ma nei risorti tali funzioni non ci saranno. Quindi allora il gusto sarebbe inutile.

3. Dopo la resurrezione niente potrà corrompersi: poiché tutte le creature si rivestiranno di una certa incorruttibilità. Ora, il senso dell'odorato non può funzionare senza che ci sia qualche corruzione: perché l'odore scaturisce solo da un'evaporazione, che si riduce a un dissolvimento. Dunque allora non potrà esserci in atto il senso dell'odorato.

4. "L'udito serve per imparare", ha scritto Aristotele. Ma dopo la resurrezione i beati non avranno bisogno d'imparare nulla attraverso i sensi: perché saranno riempiti di sapienza divina dalla visione diretta di Dio. Quindi allora non ci sarà l'udito.

5. Per vederci bisogna che l'immagine dell'oggetto sia ricevuta nella pupilla. Ora, nei beati dopo la resurrezione questo sarà impossibile. Dunque essi non potranno avere l'esercizio della vista, che pure è il più nobile dei sensi. - Ed ecco la dimostrazione del termine medio (del sillogismo). Ciò che è luminoso in atto non può ricevere un'immagine visiva: uno specchio, p. es., esposto direttamente ai raggi del sole, non riflette l'immagine del corpo che gli è posto dinanzi. Ora, nei risorti sia la pupilla che le altre parti del corpo saranno dotate di luminosità. Quindi in essa non potrà essere ricevuta nessuna immagine di corpi colorati.

6. Stando agli studiosi di prospettiva, tutto ciò che vediamo lo si vede sotto un dato angolo. Ma questo non può valere per i corpi gloriosi. Perciò a questi non si può attribuire l'esercizio della vista. - Prova del termine medio (del sillogismo). Quando una cosa si vede sotto un dato angolo è necessario che ci sia una proporzione di angolatura con la distanza della cosa vista: perché quanto si vede più di lontano è visto sotto un angolo più ristretto. Cosicché codesto angolo potrebbe essere così piccolo da non vedere affatto una data cosa. Perciò se l'occhio glorificato vedesse sotto un dato angolo, bisognerebbe che vedesse a una determinata distanza: e quindi, come adesso, non potrebbe vedere certi oggetti troppo distanti. Ma questo è inammissibile. Dunque nei corpi gloriosi non potrà esserci l'esercizio della vista.

IN CONTRARIO: 1. Una facoltà è più perfetta quando è in atto di quando è solo in potenza. Ma nei beati la natura umana sarà nella sua massima perfezione. Dunque in essi tutti i sensi saranno nell'esercizio dei loro atti.

2. All'anima sono più prossime le potenze sensitive che il corpo. Ora, il corpo sarà premiato o punito per i meriti o per i demeriti dell'anima. Quindi anche

i sensi nei beati saranno tutti premiati e nei cattivi tutti puniti mediante il piacere o il dolore connesso con l'esercizio delle loro funzioni.

RISPONDO: Esistono sull'argomento due opinioni. Alcuni affermano che nei corpi gloriosi ci saranno tutte le potenze sensitive, ma che due soli sensi saranno in esercizio: il tatto e la vista. E questo non per difetto dei sensi, ma per mancanza del medio ambiente e dell'oggetto. E tuttavia queste facoltà non saranno inutili, perché contribuiranno all'integrità della natura umana, e alla glorificazione della sapienza del Creatore.

Questa opinione però non sembra vera. Perché ciò che costituisce il medio ambiente per codesti sensi, lo è anche per gli altri. Per la vista infatti il medio ambiente è l'aria, la quale lo è pure per l'udito e per l'odorato, come spiega Aristotele. Così il gusto ha il corpo come medio congiunto, al pari del tatto, non essendo, secondo l'affermazione aristotelica, che "una specie di tatto". Inoltre avremo allora anche gli odori, che sono oggetto dell'odorato: poiché secondo la liturgia della Chiesa i corpi dei santi saranno un soavissimo odore. Inoltre nella patria non mancherà la lode vocale: infatti S. Agostino nel commentare le parole del Salmo, "Le esaltazioni di Dio (saranno) nella loro gola", afferma che "il cuore e la lingua" loro non cesseranno di lodare Dio. Lo stesso si riscontra nella Glossa su un passo di Esdra.

Perciò secondo altri si deve ritenere che allora avremo l'esercizio anche dell'odorato e dell'udito. Mentre non ci sarà l'esercizio del gusto mediante l'ingerimento di cibi o di bevande, come risulta dalle cose già dette: a meno che non si dica che ci sarà l'esercizio del gusto per una certa gradevole umidità da cui sarebbe trasmutata la lingua.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le qualità che il tatto percepisce sono quelle che costituiscono il corpo animale, o sensibile. Ecco perché nello stato presente, le qualità tangibili alterano il corpo e fisicamente e spiritualmente quale oggetto del tatto. Per questo il tatto è il più materiale tra i vari sensi: perché implica di più una trasmutazione materiale. Tuttavia l'alterazione fisica nell'atto della sensazione, che si compie mediante una trasmutazione spirituale, è solo accidentale. Perciò nei corpi gloriosi, dai quali l'impassibilità esclude l'alterazione fisica, ci sarà solo l'alterazione spirituale da parte delle qualità sensibili: come c'era nel corpo di Adamo, il quale non poteva essere né bruciato dal fuoco, né ferito da una spada, e tuttavia di tali cose avrebbe avuto la sensazione.

2. Il gusto allora non sarà in esercizio quale senso dell'alimentazione. Ma quale discernimento dei vari sapori forse potrà funzionare nel modo che abbiamo accennato.

3. Alcuni ritengono che l'odore non sia altro che una specie di evaporazione. La loro opinione però non può esser vera: il che è evidente dal fatto che gli avvoltoi corrono verso i cadaveri, dopo averne percepito l'odore, da luoghi lontanissimi, e d'altra parte non è possibile che un'evaporazione giunga a luoghi così remoti, anche se il cadavere si risolvesse tutto in vapore; soprattutto se pensiamo che i corpi sensibili trasmutano lo spazio circostante a uguale distanza da tutte le parti. Perciò l'odore talora trasmuta il medio ambiente e gli organi della sensazione con una trasmutazione spirituale, senza che nessuna evaporazione raggiunga il senso. L'esigenza di un'evaporazione deriva dal fatto che l'odore adesso è impregnato di umidità: e quindi bisogna che si dissolva per essere percepito.

Ma nei corpi gloriosi l'odore sarà nella sua ultima perfezione e in nessun modo condizionato dall'umidità. Esso quindi darà solo una trasmutazione spirituale, come fa l'odore dei vapori. E il senso dell'odorato, poiché nei santi non sarà impedito da nessuna umidità, non solo conoscerà gli odori più intensi, come avviene ora per noi, data l'eccessiva umidità del cervello; ma ne percepirà anche le più piccole differenze.

4. Nella patria beata non mancherà la lode vocale, sebbene altri dicano il contrario, pensando che nei beati l'organo dell'udito sarà alterato solo da una trasmutazione spirituale. Questi suoni non avranno lo scopo di far acquistare la scienza, ma quello di dare ai sensi perfezione e diletto. In che modo potrà allora formarsi la voce l'abbiamo già spiegato in precedenza.

5. L'intensità della luce non impedisce la ricezione spirituale del colore, purché essa rimanga in un corpo trasparente. Infatti per quanto l'aria venga illuminata, può sempre servire quale mezzo per la vista; anzi, quanto più essa viene illuminata tanto più chiaramente ci si vede, a meno che non ci sia un difetto nella vista. Il fatto poi che nello specchio esposto direttamente al raggio del sole non appare l'immagine del corpo che c'è dinanzi non si deve all'impossibilità di riceverla, ma al fatto che viene impedita la rifrazione. Infatti perché un'immagine possa comparire nello specchio è necessario che essa venga riflessa su di un corpo oscuro: ecco perché negli specchi il vetro viene placcato col piombo. Ora, il raggio solare elimina tale oscurità: e per questo nello specchio non può apparire nulla. Ma la luminosità del corpo glorioso non toglie la trasparenza della pupilla: perché la gloria non eliminerà la natura. Perciò l'intensa luminosità della pupilla servirà di più ad acuire la vista che ad attutirla.

6. Più il senso è perfetto, più è capace di percepire il proprio oggetto con una trasmutazione minore. Ora, più si restringe l'angolo visuale, tanto minore è la trasmutazione visiva: ecco perché una vista più perfetta è in grado di vedere una cosa lontana meglio di una vista più debole, perché quanto più si vede di lontano, tanto più si restringe l'angolo visuale. Ma poiché la vista nei corpi gloriosi sarà perfettissima, essa potrà vedere con una trasmutazione minima. Ecco perché allora sarà possibile vederci sotto un angolo visuale molto minore di adesso, e quindi molto più lontano.

Supplementum Quaestio 083

Questione 83

Questione 83

La sottilità dei corpi gloriosi

Veniamo ora a considerare la sottilità dei corpi dei beati.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la sottilità sia una proprietà dei corpi gloriosi; 2. Se per codesta sottilità un corpo glorioso possa occupare il medesimo spazio di un corpo non glorioso; 3. Se per miracolo due corpi possano occupare insieme il medesimo spazio; 4. Se due corpi gloriosi possano occupare insieme il medesimo spazio; 5. Se un corpo glorioso richieda necessariamente un luogo; 6. Se il corpo glorioso sia palpabile.

(Quali sono le doti che adoreranno i corpi degli eletti?)

Le doti che adoreranno i corpi gloriosi degli eletti sono:... 4° la sottigliezza, per cui senza ostacolo potranno penetrare qualunque corpo, come fece Gesù Cristo risorto.

Catechismo Maggiore di S. Pio X, 244).

ARTICOLO 1

Se la sottilità sia una proprietà dei corpi gloriosi

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che la sottilità non sia una proprietà dei corpi gloriosi. Infatti:

1. Le proprietà della gloria superano quelle della natura: la luminosità della gloria, p. es., sarà superiore a quella del sole, che è la più intensa nella natura. Se quindi la sottilità fosse una delle doti del corpo glorioso, codesto corpo diventerebbe più sottile di qualsiasi altro elemento naturale. Cosicché sarà "più sottile dei venti e dell'aria". Ora, questa è un'eresia che S. Gregorio dovette condannare a Costantinopoli, come egli stesso racconta.
2. Calore e frigidità sono qualità dei corpi semplici, cioè degli elementi, come la sottilità. Ma il calore e le altre qualità degli elementi non s'intensificheranno nei corpi gloriosi: anzi essi saranno perfettamente temperati. Dunque neppure la sottilità sarà allora superiore a quella attuale.
3. La sottilità si riscontra nei corpi per la scarsità della materia: cosicché i corpi che entro uguali dimensioni sono meno densi di materia li diciamo più sottili: il fuoco lo è più dell'aria, l'aria più dell'acqua, e l'acqua più della terra. Ma nei corpi gloriosi ci sarà tanta materia quanta ce n'è attualmente, e le dimensioni non saranno maggiori, come sopra abbiamo spiegato. Dunque essi non saranno più sottili di adesso.

IN CONTRARIO: 1. S. Paolo afferma: "Si semina corpo animale, risorgerà corpo spirituale", cioè simile allo spirito. Ma la sottilità dello spirito è superiore a quella di qualsiasi corpo. Quindi i corpi gloriosi saranno sottilissimi.

2. I corpi quanto più sono sottili tanto più sono nobili. Ma i corpi gloriosi sono i corpi più nobili. Dunque saranno anche i più sottili.

RISPONDO: Il termine sottilità deriva dalla penetrabilità; infatti Aristotele ha scritto, che sottile è "quanto è penetrabile nelle sue parti mediante altre parti". Ora, il fatto che un corpo sia penetrabile può dipendere da due cose. Primo, dalla piccolezza del suo spessore: soprattutto in profondità e in larghezza; non però in lunghezza, perché la penetrazione si fa in profondità, e quindi la lunghezza non può esserne un ostacolo. Secondo, dalla scarsità della materia: difatti i corpi rarefatti li diciamo sottili. E poiché nei corpi rarefatti la forma domina maggiormente sulla materia, il termine sottile viene attribuito anche a quei corpi che sottostanno pienamente alla loro forma, e sono da essa attuati perfettamente. Ecco perché attribuiamo la sottilità al sole, alla luna e agli altri corpi celesti; oppure all'oro, o ad altre sostanze che si dicono sottili in quanto sono attuate in modo perfettissimo nell'essere e nella virtù della loro specie.

E poiché le cose incorporee sono prive di quantità e di materia, la sottilità viene attribuita anche a queste: non solo a motivo della loro natura, ma anche della loro efficacia. Infatti poiché si dice sottile quanto è capace di penetrare, perché arriva fino all'intimo di una data cosa, così viene denominato sottile

un intelletto, perché arriva a conoscere i principi intrinseci e le proprietà naturali occulte delle cose. Parimenti si dice che uno ha una vista sottile, perché è capace di vedere delle cose piccolissime. E così per gli altri sensi.

In base a codeste accezioni, diverse furono le opinioni circa la sottilità da attribuire ai corpi gloriosi. Alcuni eretici, come narra S. Agostino, attribuivano loro una sottilità uguale a quella per cui si dicono sottili gli esseri spirituali, affermando che nella resurrezione il corpo si trasformerà in spirito, e secondo loro per questo l'Apostolo avrebbe detto che i corpi dei risorti sono "spirituali".

Ma questa spiegazione è inammissibile. Primo, perché il corpo non può trasformarsi in uno spirito, non avendo essi in comune la materia. La cosa è spiegata anche da Boezio. - Secondo, se ciò fosse possibile, una volta che il corpo si è trasformato in spirito, non potrebbe risorgere più l'uomo, il quale per natura è composto di anima e corpo. - Terzo, perché se l'Apostolo avesse voluto dir questo, come parla di "corpi spirituali", avrebbe parlato anche "di corpi animali", dal momento che i corpi si trasformerebbero in anime. Il che è falso.

Ecco perché altri eretici, come narra S. Gregorio, hanno detto che alla resurrezione il corpo resterà, però sarà sottile per rarefazione, cosicché i corpi umani risuscitati saranno simili all'aria e al vento.

Ma anche questo non è sostenibile. Poiché, come narra S. Luca, dopo la resurrezione il Signore ebbe un corpo palpabile, pur dovendosi credere che fosse quanto mai sottile. - Inoltre il corpo umano risorgerà con le carni e le ossa, ossia come il corpo del Signore: "Lo spirito non ha le carni e le ossa come vedete che io ho". E in Giobbe si legge: "Nella mia carne vedrò Dio mio Salvatore". Ora, un essere di carne e di ossa è incompatibile con la rarefazione suddetta.

Perciò ai corpi gloriosi va attribuito un altro tipo di sottilità, così da denominarsi sottili per la loro completissima perfezione. Alcuni però attribuiscono loro questa completezza in forza della quinta essenza, che allora avrebbe in essi l'assoluto predominio.

Opinione questa che è però insostenibile. Primo, perché nessuna porzione della quinta essenza può entrare nella composizione di un corpo umano, come abbiamo già dimostrato sopra. - Secondo, perché nell'ammettere una tale composizione non si capisce come il predominio della quinta essenza sui quattro elementi dovrà essere più accentuato allora di quanto non lo sia adesso, se non per un aumento quantitativo della materia celeste nei corpi risorti. E in tal caso i corpi umani non saranno più della stessa statura, senza una diminuzione della materia elementare nell'uomo, con pregiudizio dell'integrità dei risorti. Oppure perché la materia elementare assumerebbe le proprietà della materia celeste da questo suo predominio nel corpo umano. Ma allora causa di una dote del corpo glorioso sarebbe una virtù naturale. Il che è assurdo.

Ecco perché altri dicono che il completamento per cui i corpi risuscitati sono denominati sottili dipenderà dal predominio sul corpo dell'anima glorificata, che ne è la forma; cosicché il corpo glorioso sarà detto spirituale, ossia del tutto soggetto allo spirito. Ora, la prima sottomissione del corpo all'anima si ha con la partecipazione al suo essere specifico, sottomettendosi ad essa quale materia alla forma: quindi segue la sottomissione a tutte le operazioni dell'anima, in quanto l'anima muove il corpo. Perciò la prima ragione della spiritualità attribuita al corpo glorioso deriva dalla sua sottilità; in secondo luogo deriva dall'agilità e dalle altre proprietà del corpo glorioso. Per questo, come spiegano i Maestri, l'Apostolo attribuendogli la spiritualità ha accennato alla dote della sottilità. Ed ecco perché S. Gregorio afferma, che il corpo glorioso "è denominato sottile per l'efficacia della virtù dello spirito".

Sono così risolte anche le difficoltà, che si fondano sulla sottilità intesa come rarefazione.

ARTICOLO 2

Se per codesta sottilità un corpo glorioso possa occupare simultaneamente lo spazio occupato da un corpo non glorioso

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 2, qc. 2)

SEMBRA che per codesta sottilità un corpo glorioso possa occupare simultaneamente lo spazio occupato da un corpo non glorioso. Infatti:

1. S. Paolo afferma: "Egli (il Cristo) trasformerà il nostro umile corpo, rendendolo simile al suo corpo glorioso". Ora, il corpo di Cristo ebbe la capacità di trovarsi simultaneamente con un altro corpo nel medesimo luogo; come è evidente dal fatto che dopo la resurrezione entrò dai suoi discepoli "a porte chiuse". Perciò i corpi gloriosi in forza della loro sottilità potranno trovarsi simultaneamente nel medesimo luogo con altri corpi non gloriosi.

2. I corpi gloriosi saranno più nobili di ogni altro corpo. Ma ci sono dei corpi, p. es., i raggi solari, che per la loro nobiltà possono trovarsi simultaneamente con altri corpi. Quindi a maggior ragione questo deve attribuirsi ai corpi gloriosi.

3. I corpi celesti non si possono infrangere, almeno quanto alla sostanza delle sfere celesti: infatti in Giobbe si legge che "i cieli sono solidissimi come il bronzo". Perciò se i corpi gloriosi con la loro sottilità non possono occupare simultaneamente lo spazio di altri corpi, non potranno mai salire al cielo empireo. Il che è falso.

4. Un corpo che non può occupare simultaneamente lo spazio occupato da altri corpi, può essere impedito e persino sequestrato da codesti corpi. Ma

questo non può mai capitare ai corpi gloriosi. Quindi essi possono trovarsi simultaneamente nello spazio occupato da altri corpi.

5. I rapporti esistenti tra due punti, due linee e due superfici esistono anche tra due corpi. Ora, due punti possono essere insieme, come nel caso in cui due linee si toccano; così pure possono trovarsi insieme due linee nel contatto tra due superfici; e due superfici nel contatto tra due corpi: poiché contigue, come nota il Filosofo, sono due cose "i cui estremi si trovano insieme". Perciò non è contro la natura di un corpo trovarsi simultaneamente nello stesso luogo con un altro corpo. Ma quanto di nobile è compatibile con la natura di un corpo, va attribuito senza limitazioni al corpo glorioso. Dunque il corpo glorioso in forza della sua sottilità ha la capacità di coesistere con un altro corpo nel medesimo spazio.

IN CONTRARIO: 1. Boezio scrive: "La differenza numerica dipende dalla diversità degli accidenti. Tre uomini infatti non differiscono tra loro né per il genere, né per la specie, bensì per i loro accidenti. Poiché anche se facciamo astrazione con l'intelletto da altri accidenti, il luogo almeno sarà diverso per ciascuno, ed è impossibile immaginarlo identico". Quindi se si ammette che due corpi coincidono nel medesimo spazio, non saranno più due, ma un unico corpo.

2. I corpi gloriosi avranno sempre un legame più stretto con lo spazio che gli spiriti angelici. Ora, secondo alcuni gli spiriti angelici devono la loro distinzione numerica solo al fatto che sono in luoghi distinti: perciò essi ritengono necessario ammettere che sono localizzati, e che non poterono esser creati prima del mondo. Perciò a maggior ragione essi dovranno dire che due corpi qualsiasi non possono mai trovarsi nell'identico spazio, o luogo.

RISPONDO: Non si può affermare che il corpo glorioso abbia per la sua sottilità l'attitudine a trovarsi simultaneamente con un altro corpo nel medesimo spazio, a meno che con la sottilità esso non perda quanto gli impedisce questa localizzazione simultanea. Ora, alcuni dicono che nello stato presente tale impedimento è dato dalla corpulenza, in forza della quale esso riempie il luogo, corpulenza che verrebbe eliminata dalla dote della sottilità.

Ma questo è insostenibile per due ragioni. Primo, perché la corpulenza eliminata dalla sottilità è un difetto: vale a dire è solo un certo disordine della materia non perfettamente dominata dalla forma. Quanto invece rientra nell'integrità del corpo risorgerà in esso, sia dal lato della forma, che da quello della materia. Ora, il fatto di riempire lo spazio, o luogo, si deve all'integrità della natura corporea e non a un suo difetto. Infatti essendo ciò che è pieno il contrario del vuoto, a non riempire lo spazio sarà solo ciò che, collocato in esso, lascia lo spazio vuoto. Ora, il vuoto viene definito da Aristotele "uno spazio che non è riempito da un corpo sensibile". Ma un corpo composto di materia e forma e di tutti gli accidenti naturali che contribuiscono all'integrità della natura è un corpo sensibile. Ebbene, è assicurato che il corpo glorioso sarà sensibile, persino al tatto, come si legge nel Vangelo a proposito del corpo del Signore; né mancherà di materia e forma, né di accidenti naturali quali il caldo, il freddo e simili. Perciò è evidente che il corpo glorioso, nonostante la sottilità, riempirà lo spazio. Quindi sarebbe da sciocchi affermare che lo spazio occupato dal corpo glorioso verrebbe ad essere vuoto.

Secondo, la ragione da essi invocata non vale, poiché impedire la coesistenza di due corpi nel medesimo spazio è più che riempire codesto spazio. Se infatti immaginiamo delle dimensioni separate dalla materia, codeste dimensioni non riempiono lo spazio. Ecco perché alcuni che affermavano l'esistenza del vuoto, dicevano che esso sarebbe lo spazio in cui esistono tali dimensioni, senza un corpo percettibile dai sensi. E tuttavia codeste dimensioni sono incompatibili con un altro corpo nel medesimo luogo, come Aristotele dimostra sia nella Fisica che nella Metafisica, in cui afferma l'impossibilità che un corpo matematico, ossia costituito dalle sole dimensioni astratte, possa coesistere con un corpo fisico sensibile. Perciò, anche ammettendo che la sottilità di un corpo glorioso elimini la sua attitudine a riempire il luogo, non ne seguirebbe la sua capacità a coesistere con altro corpo nel medesimo spazio: perché eliminando ciò che è più facile, non si elimina ciò che è più difficile.

Perciò sembra che la dote che impedisce al nostro corpo di coesistere con un altro corpo entro l'identico spazio, in nessun modo possa essere eliminata dalla dote della sottilità. Infatti a impedire che un corpo si trovi con altro corpo nel medesimo spazio non può essere che una proprietà la quale richieda uno spazio diverso: poiché a impedire l'identità non può essere che quanto implica una diversità. Ora, questa distinzione di spazio non può essere richiesta da una qualità corporea: perché il corpo non richiede uno spazio qualsiasi a motivo di una sua qualità. Perciò anche se il corpo cessa di essere caldo o freddo, grave o leggero, rimane sempre in esso l'esigenza alla perfetta distinzione, come si rileva dalle parole di Aristotele, e come è evidente per se stesso. Così non può essere la materia a esigere uno spazio diverso: poiché alla materia non viene determinato uno spazio, se non mediante la quantità estesa. Parimenti anche la forma non esige lo spazio, se non in forza della materia. Perciò rimane che ad esigere la distinzione di due corpi quanto allo spazio è la natura della quantità estesa, alla quale per se stessa si addice lo spazio: perché lo riscontriamo nella sua definizione, essendo la quantità estesa "la quantità che occupa lo spazio". Ecco perché eliminando tutte le altre proprietà che si riscontrano in una cosa, l'esigenza di tale distinzione si riscontra nella sola estensione, o quantità estesa. Infatti se si prende una linea immaginaria, è necessario, se si tratta di due linee o di due parti di una medesima linea, che siano spazialmente distinte: altrimenti una linea aggiunta all'altra non ne darebbe una maggiore, contro il modo comune di concepire le cose. Lo stesso vale delle superfici e dei corpi matematici. E poiché alla materia va attribuito lo spazio in quanto è soggetta all'estensione, l'esigenza predetta si riversa sulla materia determinata: cosicché, come è impossibile che esistano due linee o due parti di linea senza essere distinte secondo lo spazio, così è impossibile che esistano due materie, o due parti di materia, senza la distinzione dello spazio rispettivo. E poiché la distinzione della materia è il principio della distinzione dell'individuo, Boezio afferma che "è impossibile per noi immaginare due corpi nell'identico spazio o luogo", cosicché la distinzione degli individui richiede almeno questa diversità di accidenti.

Ebbene, la sottilità non toglie dai corpi gloriosi l'estensione. Perciò in nessun modo toglie loro la necessità di distinguersi nello spazio da altri corpi. Quindi un corpo glorioso in forza della sua sottilità non può localmente coesistere con un altro corpo. Ma potrà trovarsi con esso simultaneamente per opera della virtù di Dio. Ossia, come il corpo di S. Pietro il quale, quando col suo passaggio sanava gli infermi, lo faceva non per una sua proprietà, ma per l'intervento della virtù di Dio, allo scopo di confermare la fede. Allo stesso modo la virtù divina farà sì che il corpo glorioso possa occupare il medesimo spazio di un altro corpo, allo scopo di raggiungere la perfezione della gloria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fatto che il corpo di Cristo poté trovarsi nell'identico spazio occupato da un altro corpo non fu dovuto alla sua sottilità, ma va attribuito alla virtù di Dio, sia dopo la resurrezione che alla sua nascita. Di qui le parole di S. Gregorio: "Entrò dai discepoli a porte chiuse quel medesimo corpo del Signore, che alla sua nascita era uscito dal seno della Vergine senza aprirlo". Perciò non è necessario che questo venga attribuito ai corpi gloriosi in forza della loro sottilità.
2. Come abbiamo spiegato nella Prima Parte, la luce non è un corpo. Perciò l'obiezione parte da un falso presupposto.
3. Il corpo glorioso attraverserà le sfere celesti senza infrangerle, ma non per la propria sottilità, bensì per la virtù divina che sarà sempre in tutto a disposizione dei beati.
4. Per il fatto che Dio sarà sempre disposto a tutto ciò che essi vogliono, sarà impossibile che i beati possano essere impediti o sequestrati.
5. Come dice Aristotele, "al punto non si può attribuire di essere in un luogo". Perciò quando si dice che è localizzato, ciò s'intende solo indirettamente, cioè per il fatto che è localizzato il corpo di cui quel punto è un termine. Ora, come la totalità di un luogo, ossia di un dato spazio, corrisponde alla totalità del corpo, così il termine del luogo corrisponde al termine del corpo. Ebbene, può capitare che due spazi abbiano una terminazione comune: due linee, per es., possono terminare in un identico punto. Perciò, sebbene due corpi non possano trovarsi che in due spazi distinti, tuttavia le due terminazioni di essi possono corrispondere ai termini dei loro due spazi. Ed è in tal senso che le estremità dei corpi che si toccano possono coincidere.

ARTICOLO 3

Se per miracolo due corpi possano trovarsi nell'identico spazio

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che neppure per miracolo due corpi possano trovarsi entro l'identico spazio. Infatti:

1. Neppure per miracolo può avvenire che due corpi siano insieme due e uno soltanto: perché questo equivarrebbe ad ammettere insieme due cose contraddittorie. Ma se poi concedessimo che due corpi possono coincidere in perfetta simultaneità, ne seguirebbe che quei due corpi sono un unico corpo. Dunque non è possibile che ciò avvenga per miracolo.

Ecco la prova del termine medio. Ammettiamo che esistano due corpi nel medesimo spazio, che chiameremo A e B. Ebbene, o le dimensioni di A s'identificano con le dimensioni di quello spazio o sono diverse. Se sono diverse, dovranno essere delle dimensioni prive di supposito. Ma questo non si può ammettere; perché le dimensioni poste entro i limiti di uno spazio non hanno altro soggetto che il corpo il quale lo occupa. Se poi sono le stesse, allora per la stessa ragione anche le dimensioni di B potrebbero identificarsi con quelle dello spazio indicato. Ora, "due cose identiche a una terza sono identiche tra loro". Perciò le dimensioni di A e B sono identiche. Ma due corpi non possono avere in comune la stessa dimensione, come non possono avere in comune la bianchezza. Quindi A e B sono un unico corpo. D'altra parte sono due. Dunque sono insieme un corpo solo e due corpi.

2. Nessun miracolo è possibile se è incompatibile con "i primi concetti della mente umana": p. es., non si può fare che la parte sia minore del tutto; perché quanto è incompatibile con i concetti più universali implica direttamente contraddizione. Lo stesso vale per le conclusioni di geometria, dedotte rigorosamente dai principi universali: è impossibile, p. es., che un triangolo non abbia i tre angoli uguali a due angoli retti. Così pure non sarà mai possibile compiere in una linea ciò che contrasta con la sua definizione: perché contrapporre la definizione al definito implica contraddizione. Ebbene, la presenza di due corpi entro il medesimo spazio è contrario alle conclusioni della geometria e contro la definizione della linea. Dunque è impossibile che ciò possa avvenire per miracolo.

Prova del termine medio. È una conclusione di geometria che (entro una superficie) due cerchi si toccano solo in un unico punto. Ma se due corpi circolari si trovassero nel medesimo spazio, due cerchi disegnati in esso, verrebbero a toccarsi in tutta la loro circonferenza. Inoltre è certo contro la definizione della linea che tra due punti si possa tracciare più di una linea retta. Eppure ciò avverrebbe se due corpi si trovassero nell'identico spazio: perché entro due punti determinati nelle varie superfici di codesto spazio verrebbero a trovarsi due linee rette dei due corpi che vi si trovano.

3. È impossibile che si possa fare per miracolo che un corpo incluso in un altro corpo non sia provvisto del suo luogo: perché allora esso avrebbe una localizzazione comune e universale, e non una localizzazione concreta e propria, il che non è ammissibile. Eppure bisognerebbe concludere così, se due corpi si trovassero nell'identico luogo. Quindi ciò non può farsi neppure per miracolo.

Prova della minore. Mettiamo che nell'identico luogo vengano a trovarsi due corpi di cui l'uno sia più esteso dell'altro. Il corpo più piccolo sarà incluso in quello più grande e lo spazio occupato da quello più grande sarà il luogo o spazio comune anche per il secondo: quest'ultimo però non ne avrà uno proprio. Infatti in tal caso nessuna superficie corporea attualmente determinata verrebbe a contenerlo: eppure è proprio questa la nozione di luogo. Perciò codesto corpo sarebbe sprovvisto di un luogo proprio.

4. Il luogo, o spazio corrisponde perfettamente al corpo che lo occupa. Ora, neppure per miracolo si può fare che l'identico corpo si trovi simultaneamente

in più luoghi, se non mediante una trasmutazione radicale, come la trasmutazione eucaristica. Perciò in nessun modo un miracolo può far sì che due corpi occupino simultaneamente l'identico luogo.

IN CONTRARIO: 1. La Vergine Santissima partori il suo figlio in modo miracoloso. Ma in codesto parto due corpi dovettero occupare simultaneamente l'identico luogo: perché il corpo del bambino nell'uscire non infranse "le barriere del pudore". Quindi per miracolo è possibile che due corpi vengano ad occupare l'identico spazio.

2. La stessa cosa può essere dimostrata dal fatto che il Signore entrò dai suoi discepoli "a porte chiuse", come dice il Vangelo.

RISPONDO: Due corpi, come si è detto sopra, devono avere due spazi o luoghi distinti, perché la diversità della loro materia richiede distinzione di spazio. Ecco perché quando due corpi si fondono nel medesimo spazio viene a distruggersi il loro essere distinto, con la produzione di un unico essere: come si riscontra nelle combinazioni tra i vari elementi. Perciò non è possibile che due corpi rimangano due, pur occupando simultaneamente lo stesso spazio, se il loro essere non rimane identico come prima, vale a dire "entità indivisa in se stessa e divisa da altre". Ora, questo essere distinto dipende, come da causa prossima, dai principi essenziali di ciascuna cosa, ma dipende da Dio come da causa prima. E poiché la causa prima ha il potere di conservare le cose nell'essere, pur venendo a cessare le cause seconde, com'è affermato nel Liber De Causis, per virtù divina, e per essa soltanto, è possibile che un accidente rimanga senza soggetto, com'è evidente nel caso dell'Eucarestia. Ebbene, allo stesso modo per virtù divina, e solo per essa, può avvenire che un corpo conservi il proprio essere distinto da quello di un altro corpo, sebbene la sua materia non sia distinta nello spazio da quella di un altro corpo. Ecco perché per miracolo può avvenire che due corpi occupino il medesimo spazio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento è un sofisma: poiché parte da una falsa supposizione, e quindi cade in una petizione di principio. Si argomenta infatti come se tra le due superfici opposte di un dato spazio ci fosse una dimensione propria allo spazio medesimo, cui dovrebbe unirsi la dimensione del corpo che sopravviene in esso. Allora infatti seguirebbe che le dimensioni dei due corpi così localizzati non sarebbero che un'unica dimensione, dal momento che ognuna di esse verrebbe a identificarsi con la dimensione di codesto spazio. Ma questa supposizione è falsa: perché allora, ogni volta che un corpo acquista una nuova dislocazione, verrebbero a mutare le dimensioni del luogo, o quelle del corpo localizzato: infatti è impossibile che due cose vengano a identificarsi, senza la trasmutazione dell'una o dell'altra. Se invece, come accade nella realtà, il luogo, ossia lo spazio, non ha altre dimensioni che quelle stesse del corpo localizzato, è evidente che l'argomento non dimostra nulla.

Ma si ha addirittura petizione di principio; perché secondo questo discorso dire che le dimensioni del corpo localizzato sono identiche a quelle del luogo occupato da esso, equivale a dire che le dimensioni del corpo ivi localizzato rientrano nei limiti del luogo stesso, e quindi le loro estremità sono tra loro così distanti come sarebbero le loro dimensioni qualora le avessero. Cosicché dire che le dimensioni di due corpi coincidono con le dimensioni di un dato spazio, o luogo, equivale a dire che due corpi occupano l'identico luogo. Ma è appunto questo che si vuol dimostrare.

2. Posto che due cose si trovino simultaneamente "per miracolo" nell'identico spazio, non ne segue nulla né contro i concetti universali della mente umana, né contro la definizione della linea, né contro le certe conclusioni della geometria. L'estensione infatti, come sopra abbiamo detto, differisce in questo da tutti gli altri accidenti, che ha una ragione speciale della sua individuazione e distinzione: queste cioè dipendono dalla dislocazione delle parti, a prescindere dalle ragioni per l'individuazione e la distinzione che sono comuni a tutti gli accidenti, le quali dipendono dall'essere in una data materia. Perciò una linea può considerarsi diversa da un'altra, o perché risiede in un soggetto diverso, il che non può applicarsi che alla linea materiale; oppure perché nello spazio è distinta dall'altra: e questo vale anche per una linea geometrica che prescinde dalla materia. Se quindi si prescinde dalla materia, non può concepirsi altra distinzione tra due linee che quella impostata sulla diversità nello spazio; lo stesso si dica dei punti, delle superfici e di qualsiasi altra dimensione. Perciò la geometria non può ammettere che una linea si sovrapponga a un'altra restando distinta da essa, a meno che non sia spazialmente diversa. Supposta invece la distinzione dei suppositi, per miracolo si possono trovare distinte due linee, senza che si distinguano nello spazio, proprio per la diversità dei suppositi; così pure vengono ad essere distinti i punti. Cosicché disegnando due linee in due corpi che occupano l'identico spazio, esse corrono da punti diversi ad altri punti diversi: perché non consideriamo il punto nello spazio, ma nel corpo che l'occupa. Lo stesso si dica per due cerchi disegnati in due corpi sferici presenti nell'identico spazio. Essi sono due non in rapporto allo spazio, altrimenti non potrebbero toccarsi per tutta la circonferenza; ma sono due per la diversità dei soggetti o suppositi, e quindi pur toccandosi in tutto rimangono due. Allo stesso modo un circolo disegnato nel corpo sferico esistente in un dato spazio può toccare per tutta la circonferenza un altro circolo disegnato nel corpo ivi esistente in cui viene a trovarsi.

3. Dio potrebbe anche fare che un corpo sia fuori dello spazio. Tuttavia anche in codesto caso non ne seguirebbe che un corpo incluso in esso non abbia la sua localizzazione: perché il corpo più esteso sarebbe lo spazio o luogo del corpo più piccolo, a motivo di quella superficie che verrebbe disegnata dal contatto delle estremità del corpo minore.

4. Che un corpo sia simultaneamente in due luoghi non è possibile neppure per miracolo; infatti il corpo di Cristo non è localmente nell'Eucarestia: invece è possibile per miracolo che due corpi vengano a trovarsi nell'identico luogo. Questo perché trovarsi in più luoghi simultaneamente ripugna all'individuo per il fatto che "è indiviso in se stesso": poiché nel caso verrebbe ad essere diviso quanto allo spazio. Invece trovarsi con un altro corpo nel medesimo luogo ripugna all'individuo in quanto "è diviso da altri". Ora, l'essenza dell'unità, o dell'uno, sta nell'indivisione, come spiega Aristotele: mentre la divisione dagli altri esseri è tra le conseguenze di essa. Perciò il trovarsi localmente in più luoghi implica contraddizione, come il fatto che l'uomo manchi di razionalità. Invece la coincidenza di due corpi nel medesimo spazio non implica contraddizione, come abbiamo spiegato. Perciò il paragone non regge.

Se due corpi gloriosi possano occupare insieme il medesimo spazio

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 2, qc. 4)

SEMBRA che due corpi gloriosi possano occupare insieme il medesimo spazio. Infatti:

1. Maggiore sottilità presenta minore resistenza. Essendo quindi il corpo glorioso più sottile di quello non glorioso, offrirà meno resistenza ai corpi gloriosi. Perciò potendo un corpo glorioso occupare il medesimo spazio di un corpo non glorioso, a maggiore ragione potrà inserirsi così in un corpo glorioso.
2. Come il corpo glorioso è più sottile del corpo non glorioso, così tra i corpi gloriosi l'uno è più sottile dell'altro. Se dunque un corpo glorioso può trovarsi insieme con un corpo non glorioso, un corpo glorioso più sottile potrà inserirsi localmente in un corpo glorioso meno sottile.
3. I corpi celesti sono sottili, allora poi saranno anch'essi glorificati. Ma il corpo di qualsiasi santo potrà allora inserirsi in un corpo celeste: poiché i santi potranno salire e scendere a piacimento dal cielo alla terra. Dunque due corpi sottili e gloriosi potranno occupare insieme il medesimo spazio.

IN CONTRARIO: 1. I corpi gloriosi saranno "spirituali", simili cioè agli spiriti in certe cose. Ora, come abbiamo spiegato in precedenza, due spiriti non possono trovarsi insieme nel medesimo luogo. Perciò non potranno trovarsi così neppure due corpi gloriosi.

2. Quando due corpi coesistono nell'identico spazio, l'uno è penetrato dall'altro. Ora, subire questa penetrazione è segno di inferiorità, che va esclusa assolutamente dai corpi gloriosi. Dunque due corpi gloriosi non potranno localmente coincidere.

RISPONDO: Un corpo glorioso, in forza delle sue proprietà, non può occupare il medesimo spazio di un altro corpo glorioso, come non può occupare quello di un corpo non glorioso. La virtù divina però può far sì che vengano a trovarsi insieme due corpi gloriosi, oppure due corpi non gloriosi, ovvero un corpo glorioso e uno non glorioso.

Tuttavia non è conveniente questa compenetrazione di due corpi gloriosi. Sia perché in codesti corpi verrà conservato il debito ordine, il quale richiede la reciproca distinzione. Sia perché un corpo glorioso non verrà a sovrapporsi agli altri. Perciò due corpi gloriosi non si troveranno mai a coincidere localmente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quella prima ragione argomenta, come se il corpo glorioso avesse la capacità di trovarsi simultaneamente con un altro corpo glorioso in forza della sua sottilità. E questo è falso.
2. Lo stesso vale per la seconda difficoltà.
3. I corpi celesti e tutti gli altri corpi si denomineranno gloriosi in senso metaforico, in quanto parteciperanno in qualche modo la gloria (degli eletti): non già che ad essi si addicono le doti dei corpi umani glorificati.

ARTICOLO 5

Se la sottilità elimini nel corpo glorioso la necessità di adeguarsi a un luogo pari alla propria grandezza

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 2, qc. 5)

SEMBRA che la sottilità elimini nel corpo glorioso la necessità di adeguarsi a un luogo pari alla propria grandezza. Infatti:

1. I corpi gloriosi saranno conformi al corpo di Cristo, come afferma S. Paolo. Ora, il corpo di Cristo non è costretto ad adeguarsi a un luogo di uguale grandezza: anzi esso è contenuto per intero entro le dimensioni piccole o grandi dell'ostia consacrata. Dunque lo stesso avverrà nei corpi gloriosi.
2. Il Filosofo dimostra che ammettendo la possibilità che due corpi vengano a trovarsi nel medesimo luogo, un corpo grandissimo potrebbe occupare uno spazio piccolissimo; perché le varie parti di esso potranno entrare tutte nell'identica parte dello spazio medesimo: infatti ammesso che i corpi presenti nell'identico spazio possano esser due, possono essere anche di più. Ma il corpo glorioso, come si dice comunemente può trovarsi nell'identico luogo con un altro corpo. Dunque esso può trovarsi in uno spazio anche molto ristretto.

3. Un corpo come è visibile in forza del suo colore, così è commensurabile a un luogo in forza della sua estensione. Ma il corpo glorioso è così soggetto allo spirito da poter essere a piacimento visto, soprattutto dagli occhi non glorificati: la qual cosa fu evidente alla resurrezione di Cristo. Perciò la quantità sarà così soggetta al volere dello spirito, da poter essere in un luogo piccolo come in uno grande, e da avere a piacimento un'estensione grande o piccola.

IN CONTRARIO: 1. Aristotele insegna che ogni essere localizzato si estende in un luogo pari a lui stesso. Ora, il corpo glorioso sarà localizzato. Dunque si estenderà per un luogo pari alla propria grandezza.

2. Come Aristotele dimostra, identiche sono le dimensioni del luogo e del corpo che l'occupa. Perciò se il luogo fosse più esteso di quest'ultimo, l'identico corpo sarebbe maggiore e minore di se stesso. Il che è assurdo.

RISPONDO: Il corpo non è commisurato allo spazio che mediante le proprie dimensioni, in forza delle quali viene delimitato dal contatto del corpo in cui è localizzato. Perciò affinché un corpo possa stare in uno spazio più ristretto della propria grandezza, è indispensabile che codesta grandezza in qualche modo diventi più piccola di se stessa.

Ora, questo si può spiegare in due sole maniere. Primo, mediante la variazione della grandezza nella materia stessa: ossia per il fatto che la materia la quale prima riveste un'estensione maggiore poi ne rivestirebbe una minore. Fu questa l'opinione di alcuni circa i corpi gloriosi, affermando che nei risuscitati la grandezza sottostà al loro volere, in modo da essere grandi o piccoli a piacimento.

Ma questo non è ammissibile. Perché non ci può essere mutazione in ciò che è intrinseco a una cosa, "senza che la mutazione ne alteri la sostanza". Infatti nei corpi incorruttibili, ossia nei corpi celesti, non esiste che il moto locale, il quale non muta niente di ciò che è intrinseco. Perciò è evidente che la mutazione quantitativa della materia è incompatibile con l'impassibilità e l'incorruttibilità dei corpi gloriosi. - Inoltre ne seguirebbe che i corpi gloriosi sarebbero ora più rarefatti ed ora più densi: poiché non potendo essi mai perdere nulla della loro materia, questa dovrebbe essere a intermittenza di proporzioni piccole e grandi, e quindi soggetta a rarefarsi e a condensarsi. Il che è inammissibile.

Secondo, si può spiegare col fatto che la grandezza del corpo glorioso diventa più piccola mediante una variazione nel dislocamento delle sue parti: cioè per il fatto che le parti del corpo glorioso si compenetrano tra loro, in modo da restringersi alla più piccola estensione. Fu questa l'opinione di alcuni i quali dicevano che il corpo glorioso, avendo a motivo della sua sottilità la capacità di coesistere con un corpo non glorioso nell'identico spazio, avrebbe anche quella di far rientrare una sua parte nell'altra, in modo che il corpo glorioso potrebbe passare tutto intero attraverso i pori di un altro corpo. Così secondo costoro il corpo di Cristo sarebbe uscito dal seno verginale, e sarebbe entrato "a porte chiuse" dove erano i discepoli.

Ma anche questa spiegazione è inaccettabile. Sia perché il corpo glorioso può trovarsi con un altro corpo nel medesimo spazio, ma non a motivo della sua sottilità. - Sia perché, quand'anche avesse tale capacità, non l'avrebbe nei riguardi di un altro corpo glorioso, secondo l'opinione più comune. - Sia perché la cosa ripugna alla buona disposizione del corpo umano, la quale richiede la debita dislocazione e la debita distanza tra le parti. Quindi questo non potrà mai avvenire neppure per miracolo.

Perciò si deve concludere che il corpo glorioso occuperà sempre uno spazio pari alla propria grandezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il corpo di Cristo, come sopra abbiamo spiegato, non è presente localmente nel sacramento dell'Altare.

2. In quella dimostrazione (per assurdo) il Filosofo argomenta che, ammesso il fatto, una parte potrebbe per lo stesso motivo compenetrarsi nell'altra. Ma tale compenetrazione nei corpi gloriosi non è ammissibile, come abbiamo spiegato. Perciò l'argomento non vale.

3. Un corpo è visibile per il fatto che agisce sulla vista. Ora, il fatto che agisca o non agisca sulla vista non modifica nulla nel corpo stesso. Quindi non ripugna la facoltà di poter esser visti o non visti quando si vuole. Ma la localizzazione in un dato spazio non deriva dalla quantità come la visibilità deriva dal colore. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 6

Se la sottilità renda impalpabili i corpi gloriosi

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 2, qc. 6)

SEMBRA che la sottilità renda impalpabili i corpi gloriosi. Infatti:

1. S. Gregorio afferma: "Ciò che è palpabile è necessariamente corruttibile". Ma i corpi gloriosi sono incorruttibili. Dunque essi saranno impalpabili.

2. Ogni essere palpabile oppone resistenza a chi lo palpa. Invece l'essere che può occupare l'identico spazio di un altro non oppone resistenza. Perciò, avendo il corpo glorioso la capacità di coincidere localmente con un altro corpo, non potrà essere palpabile.

3. Tutti i corpi palpabili sono anche oggetto del tatto. Ora, tutti i corpi tangibili hanno delle qualità pronunciate capaci di alterare le qualità di coloro che li toccano. Ma nei corpi gloriosi le qualità che impressionano il tatto non sono pronunziate, bensì ridotte al massimo equilibrio; quindi codesti corpi non sono palpabili.

IN CONTRARIO: 1. Il Signore risuscitò con un corpo glorioso, e tuttavia esso era palpabile, come dice il Vangelo: "Palpate e vedete, poiché lo spirito non ha né carne né ossa". Perciò anche i corpi gloriosi saranno palpabili.

2. Questa, come narra S. Gregorio Magno, fu l'eresia di Eutichio, vescovo di Costantinopoli, il quale affermava, che "il nostro corpo nella gloria della resurrezione sarà impalpabile".

RISPONDO: Ogni corpo palpabile è tangibile, ma non viceversa. Infatti è tangibile qualsiasi corpo che abbia le qualità fatte per impressionare il senso del tatto: cosicché l'aria, il fuoco e altre cose consimili sono corpi tangibili. Ma per essere palpabile si richiede inoltre che un corpo opponga resistenza a chi lo tocca: ecco perché l'aria, che non oppone resistenza a chi l'attraversa, ma è facilissima a dividersi, è tangibile ma non palpabile. È evidente quindi che un corpo deve la sua palpabilità a due cose: alle qualità tangibili, e al fatto di opporre resistenza, così da non poter essere attraversato. E poiché le qualità tangibili sono il caldo, il freddo e altre cose del genere, che si riscontrano solo nei corpi gravi o leggeri, i quali per la contrarietà reciproca sono corruttibili, i corpi celesti che per natura sono incorruttibili non sono tangibili, e di conseguenza non palpabili. Di qui l'affermazione di S. Gregorio, secondo la quale "tutto ciò che è palpabile è necessariamente corruttibile".

Perciò i corpi gloriosi hanno dalla loro natura le qualità capaci di impressionare il tatto: siccome però codesti corpi sono totalmente soggetti allo spirito, è lasciato all'arbitrio dei santi risuscitati impressionare e non impressionare il tatto. Parimenti, essi in base alla loro natura hanno la facoltà di resistere all'attraversamento di qualsiasi altro corpo in modo da non farsene compenetrare localmente: tuttavia, per miracolo, a loro arbitrio, ciò è possibile con la potenza di Dio. Quindi secondo la sua natura un corpo glorioso è palpabile: ma per virtù soprannaturale è data a lui la facoltà di rendersi impalpabile ai corpi non gloriosi. Ecco perché S. Gregorio afferma, che "il Signore presentò ai discepoli come palpabile la carne che aveva introdotto a porte chiuse, per dimostrare che dopo la resurrezione il suo corpo era della medesima natura, ma diverso nella gloria".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'incorruttibilità del corpo glorioso non dipenderà come abbiamo spiegato, dalla natura dei suoi elementi, secondo la quale "tutto ciò che è palpabile è necessariamente corruttibile". Perciò la conclusione non è legittima.

2. Sebbene sia possibile in qualche modo che un corpo glorioso occupi l'identico spazio di un altro corpo, tuttavia il corpo glorioso ha pure la facoltà di resistere a piacimento a chiunque lo tocchi. E in tal caso esso può essere palpato.

3. Le qualità tangibili nei corpi gloriosi non saranno equilibrate materialmente per l'equidistanza dagli eccessi opposti, ma avranno un equilibrio di proporzione, in quanto saranno adattissime alla complessione umana in ogni sua parte. Perciò il tatto di codesti corpi sarà piacevolissimo: poiché le nostre facoltà godono degli atti loro proporzionati e soffrono di quelli eccessivi.

Supplementum Quaestio 084

Questione 84

Questione 84

L'agilità dei corpi risuscitati dei santi

Veniamo ora a parlare dell'agilità dei corpi risuscitati dei santi.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se i corpi gloriosi saranno dotati d'agilità; 2. Se essi si muoveranno; 3. Se il loro moto sarà istantaneo.

(Quali sono le doti che adoreranno i corpi degli eletti?)

Le doti che adoreranno i corpi gloriosi degli eletti sono:... 3° l'agilità per cui potranno passare in un momento e senza fatica da un luogo all'altro e dalla terra al cielo;...

Catechismo Maggiore di S. Pio X, 244).

ARTICOLO 1

Se i corpi gloriosi saranno dotati d'agilità

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 3, qc. 1)

SEMBRA che i corpi gloriosi non saranno dotati d'agilità. Infatti:

1. Quanto è di suo agile al moto non ha bisogno di nessuno che lo porti. Invece i corpi glorificati saranno portati dopo la resurrezione "sulle nubi in aria incontro a Cristo", "con l'intervento degli angeli", come dice la Glossa. Dunque i corpi gloriosi non saranno agili.
2. Non può dirsi agile nessun corpo che si muove con sforzo e con pena. Ora, i corpi gloriosi si muoveranno in questo modo: perché il motore di essi, ossia l'anima, dovrà muoverli in senso contrario alla loro natura; altrimenti essi tenderebbero sempre verso un'unica direzione. Perciò essi non sono agili.
3. Tra tutte le funzioni dell'animale il senso è più nobile e più specifico del moto. Ma ai corpi gloriosi non viene attribuita nessuna proprietà che ne perfezioni la sensibilità. Quindi non si deve loro attribuire neppure l'agilità che ne perfezionerebbe il moto.
4. La natura assegna ai vari esseri organi diversi secondo le loro diverse capacità: ecco perché a un animale lento non attribuisce organi delle stesse capacità come a un animale veloce. Ora, Dio agisce più ordinatamente della natura. Perciò, avendo i corpi gloriosi le membra identiche a quelle attuali, sia nella figura che nella grandezza, sembra che non debbano avere un'agilità diversa da quella attuale.

IN CONTRARIO: 1. A proposito del testo paolino, "Viene seminato nell'infermità, e risorgerà nella potenza", la Glossa aggiunge: "cioè dotato di moto e di vita". Ora, la mobilità altro non esprime che agilità nel moto. Dunque i corpi gloriosi saranno dotati d'agilità.

2. La lentezza è evidentemente incompatibile con la spiritualità. Ma i corpi gloriosi, come dice S. Paolo, saranno "spirituali". Quindi saranno agili.

RISPONDO: Il corpo glorioso sarà del tutto soggetto all'anima glorificata: non solo per l'esclusione di ogni resistenza alla volontà dello spirito, perché ciò si riscontrava anche nel corpo di Adamo; ma anche per la presenza di una perfezione che dall'anima ridonderà sul corpo, così da renderlo predisposto a codesta perfetta sudditanza, perfezione che è denominata dote del corpo. Ora, l'anima è unita al corpo non solo come forma, bensì anche come motore. Ebbene, nell'uno e nell'altro modo è necessario che il corpo glorioso sia del tutto soggetto all'anima glorificata. Perciò, come mediante la dote della sottilità il corpo si rende soggetto all'anima quale forma di esso, così mediante la dote dell'agilità si rende soggetto all'anima in quanto questa ne costituisce il motore: in modo cioè da essere spedito e pronto ad ubbidire allo spirito in tutti i moti e le azioni dell'anima.

Alcuni però attribuiscono la causa di questa agilità alla quinta essenza, che allora sarebbe predominante nei corpi gloriosi. - Ma spesso abbiamo già detto in proposito che questa non è una spiegazione accettabile. Perciò è più giusto attribuirla all'anima, la cui gloria ridonda sul corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I corpi gloriosi si dice che verranno portati dagli angeli, oppure dalle nubi, non perché ne abbiano bisogno: ma per esprimere la riverenza verso quei corpi sia da parte degli angeli che di tutte le creature.
2. Quanto più la virtù dell'anima predomina sul corpo, tanto minore è lo sforzo nel moto compiuto nel corpo anche contro la sua natura. Coloro infatti nei quali la facoltà di moto è più forte, oppure sono più allenati a subire nel corpo l'impulso dello spirito, provano meno fatica nel moto. E poiché dopo la resurrezione l'anima avrà il dominio perfetto sul corpo, sia per la perfezione della propria virtù, che per la prontezza del corpo glorioso, dovuta alla ridondanza della gloria su di esso, non ci sarà nessuno sforzo nel moto dei santi. E in tal senso i corpi dei santi potranno dirsi agili.
3. La dote dell'agilità non si limiterà a rendere agevole il corpo al moto locale, ma anche alla sensazione e a tutte le altre operazioni volute dall'anima.
4. Come la natura dà agli animali più veloci organi di diversa struttura e grandezza, così Dio darà ai corpi dei santi una disposizione diversa da quella attuale, non già per struttura e grandezza, ma per quella proprietà della gloria che sarà appunto l'agilità.

ARTICOLO 2

Se essi faranno uso della loro agilità

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 3, qc. 2)

SEMBRA che essi non faranno mai uso della loro agilità. Infatti:

1. Come si esprime il Filosofo, "il moto è l'atto di un essere imperfetto". Ma nei corpi glorificati non ci sarà nessuna imperfezione. Dunque non ci sarà nessun moto.
2. Ogni moto è per un bisogno: poiché tutto ciò che si muove, si muove per raggiungere un fine. Ora, i corpi gloriosi non avranno nessun bisogno; perché, come dice S. Agostino, "là ci sarà tutto ciò che vuoi, e non ci sarà quello che non vuoi". Perciò i corpi glorificati non si muoveranno.
3. Come nota il Filosofo, ciò che partecipa la bontà divina senza moto ne partecipa in modo più eccellente di ciò che ne partecipa col moto. Ma i corpi gloriosi partecipano la bontà divina più di qualsiasi altro corpo. Siccome, quindi, certi altri corpi saranno allora del tutto privi di moto, p. es., i corpi celesti, è evidente che molto più dovranno essere immobili quei corpi umani.
4. S. Agostino afferma, che "l'anima stabilita in Dio, avrà per conseguenza stabilità anche nel proprio corpo". Ora, l'anima sarà così stabilita in Dio, da non potersi in nessun modo muovere da lui. Dunque anche nel corpo l'anima non imprimerà nessun movimento.
5. Più un corpo è nobile più dev'essere nobile il luogo a lui destinato: infatti il corpo di Cristo, essendo il corpo più nobile, occupa il luogo più eminente dell'universo, secondo l'espressione paolina: "elevato al di sopra dei cieli", ossia, come dice la Glossa, "per luogo e per dignità". Analogamente ogni corpo glorioso avrà per lo stesso motivo il luogo conveniente nella misura della propria dignità. Ma il luogo conveniente è tra i requisiti della gloria. Quindi, siccome dopo la resurrezione la gloria dei santi non avrà variazioni né in più né in meno, perché ciascuno sarà totalmente al suo termine, è evidente che i corpi santi non si muoveranno mai dal luogo loro assegnato. Perciò saranno privi di moto.

IN CONTRARIO: In Isaia si legge: "Correranno senza affaticarsi, voleranno senza stancarsi"; e nella Sapienza: "Dilagheranno come le scintille in un canneto". Dunque ci saranno allora dei moti nei corpi gloriosi.

RISPONDO: È necessario affermare che i corpi gloriosi talora si muoveranno: poiché anche il corpo di Cristo nell'ascensione compì un movimento; quindi anche i corpi dei santi che risorgeranno dalla terra dovranno salire al cielo empireo. Ma è verosimile che anche dopo la loro ascensione al cielo essi talora si muovano a loro talento: sia perché esercitando le loro facoltà vengano ad esaltare la sapienza di Dio; sia perché la loro vista possa rallegrarsi con la bellezza delle diverse creature, nelle quali splenderà eminentemente la sapienza divina. I sensi infatti richiedono la presenza, sebbene i corpi gloriosi possano percepire più di lontano dei non gloriosi. Però codesto moto non toglie nulla alla loro beatitudine, che consiste nella visione di Dio, che avranno presente dovunque, come dice S. Gregorio a proposito degli angeli: "Essi corrono in Dio, dovunque siano inviati".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il moto locale non implica nessun cambiamento interno, ma solo esterno all'essere che si muove, cioè una mutazione di luogo. Perciò gli esseri dotati (solo) di moto locale sono perfetti in loro stessi, come nota Aristotele, sebbene siano imperfetti rispetto al luogo; perché mentre sono in un luogo sono in

potenza rispetto a quello successivo, non potendo trovarsi contemporaneamente in più luoghi, il che è proprio di Dio soltanto. Ma questa limitazione non è incompatibile con la perfezione della gloria: come non ne è un ostacolo il fatto che la creatura viene dal nulla. Perciò tali difetti rimarranno anche nei corpi gloriosi.

2. Si può aver bisogno di una cosa, o in senso assoluto, o in senso relativo. Uno ha bisogno in senso assoluto di quella cosa, senza la quale non può conservarsi, o nel proprio essere, o nella propria perfezione. Ebbene, i corpi gloriosi non avranno bisogno del moto in codesto senso: perché a soddisfare ogni bisogno basterà loro la propria beatitudine. Invece in senso relativo uno ha bisogno di quelle cose, senza le quali non può conseguire uno scopo prefisso, oppure non può conseguirlo così bene e nella stessa misura. E in tal senso i beati avranno bisogno del moto: infatti non potrebbero mostrare la propria facoltà di muoversi esistente in essi, senza muoversi. Ma codesto bisogno non toglie nulla alla gloria di codesti corpi.

3. Il terzo argomento sarebbe valido, se il corpo glorioso non potesse partecipare anche senza moto la bontà divina molto più dei corpi celesti: il che è falso. Infatti i corpi gloriosi si muoveranno non per raggiungere la perfetta partecipazione della bontà divina, che ottengono dallo stato di gloria; ma per mostrare la virtù della loro anima. Invece i corpi celesti non potrebbero dimostrare la loro virtù, se non col muovere i corpi inferiori producendo fenomeni di generazione e corruzione; il che va escluso nello stato successivo alla resurrezione. Perciò l'argomento non regge.

4. Il moto locale non toglierà nulla alla stabilità secondo la quale l'anima è stabilita in Dio: perché, come abbiamo notato, esso non incide sulla struttura intrinseca di ciò che è in moto.

5. Il luogo congruente, assegnato a ciascun corpo glorioso secondo il grado della propria dignità, rientra nel premio accidentale. Tuttavia non è detto che in qualche modo tale premio diminuisca quando (il santo) non risiederà in codesto luogo: poiché quest'ultimo costituisce un premio non in quanto localizza attualmente il corpo glorioso, perché non influisce affatto su di esso, ricevendone piuttosto un particolare splendore, ma in quanto gli è dovuto per i meriti acquistati. Perciò il godimento di codesto luogo non abbandona il corpo glorioso neppure quando se ne allontana.

ARTICOLO 3

Se il loro moto sia istantaneo

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 3, qc. 3)

SEMBRA che il loro moto debba essere istantaneo. Infatti:

1. S. Agostino afferma, che "il corpo sarà dovunque vorrà lo spirito". Ora, il moto della volontà, col quale lo spirito vuole essere in un posto, è istantaneo. Quindi anche il moto del corpo sarà istantaneo.

2. Nella Fisica il Filosofo dimostra che se il moto avvenisse nel vuoto, dovrebbe essere istantaneo, perché il vuoto non resiste affatto al corpo mobile, mentre lo spazio pieno oppone resistenza: perciò non ci può essere nessuna proporzione di velocità tra l'uno e l'altro tipo di moto, poiché la velocità dei vari moti è in base alla resistenza del mezzo che si deve traversare; ma tra due moti che avvengono nel tempo ci deve essere un rapporto di velocità, perché qualsiasi periodo di tempo è proporzionale a ogni altro tempo. Ora, in modo analogo a un corpo glorioso nessuno spazio pieno può opporre resistenza, potendo codesto corpo coesistere localmente con altri corpi, comunque ciò avvenga: esattamente come il vuoto non resiste a un altro corpo. Perciò se il corpo glorioso si muove, il suo moto sarà istantaneo.

3. La potenza dell'anima glorificata supera all'infinito quella dell'anima non glorificata. Ora, l'anima non glorificata muove il corpo nei limiti del tempo. Dunque l'anima glorificata lo muove in maniera istantanea.

4. Ciò che si sposta con la stessa velocità vicino e lontano ha un moto istantaneo. Ebbene, gli spostamenti dei corpi gloriosi sono di questo tipo: poiché essi attraversano qualsiasi distanza in un tempo impercettibile: cosicché S. Agostino può affermare, che il corpo glorioso "raggiunge i due lati opposti con l'identica velocità, come un raggio di sole". Quindi il corpo glorioso ha un moto istantaneo.

5. Tutto ciò che si muove, o ha un moto misurato dal tempo, oppure un moto istantaneo. Ma il moto dei corpi gloriosi non è misurato dal tempo: poiché, come dice l'Apocalisse, allora "il tempo non ci sarà più". Dunque codesto moto sarà istantaneo.

IN CONTRARIO: 1. Nel moto locale spazio, moto e tempo sono suddivisi secondo la stessa misura, come Aristotele dimostra. Ora, lo spazio che i corpi gloriosi attraverseranno col loro moto è divisibile. Perciò è divisibile pure e il loro moto, e il tempo. L'istante invece non è divisibile. Quindi codesto moto non sarà istantaneo.

2. È impossibile che una cosa sia per intero in un dato luogo e insieme si trovi parzialmente in esso e in un altro luogo: poiché una delle due parti dovrebbe trovarsi simultaneamente in due luoghi, il che è assurdo. Ma ciò che si muove parzialmente si trova nel termine di partenza, e parzialmente in quello di arrivo, come Aristotele dimostra. Invece quanto è già stato mosso si trova per intero nel termine di arrivo. Quindi è impossibile che una cosa si muova e insieme sia stata già mossa. Ora, ciò che ha un moto istantaneo mentre si muove è già mosso. Perciò il moto locale di un corpo glorioso non può essere

istantaneo.

RISPONDO: Molte sono le opinioni in proposito. Alcuni affermano che il corpo glorioso passa da un luogo all'altro senza attraversare lo spazio intermedio, come la volontà che passa da un luogo all'altro senza attraversare nulla. Per questo il moto del corpo glorioso può essere istantaneo come quello della volontà.

Ma questa spiegazione non regge. Perché il corpo glorioso non arriverà mai alla nobiltà della natura spirituale, come non cesserà mai di essere un corpo. - Inoltre quando si dice che la volontà passa da un luogo all'altro, non compie un trasferimento sostanziale, non essendo essa contenuta realmente da nessuno di essi; ma si volge verso un luogo, dopo essersi rivolta verso quell'altro; e in tal senso si dice che si muove da un luogo all'altro.

Perciò altri affermano che il corpo glorioso deve alla proprietà della sua natura corporea la necessità di attraversare lo spazio intermedio, e quindi di muoversi entro i limiti del tempo: ma per la virtù della sua gloria, per cui ha una certa infinità rispetto alla natura, ha la facoltà di non attraversare lo spazio intermedio, e quindi di potersi muovere in un istante.

Ma anche questa spiegazione non regge: perché implica una contraddizione. Ed eccone la prova. Ammettiamo un corpo che si muova da A verso B, e chiamiamo Z codesto corpo. È evidente che Z fino a che è tutto in A non è in moto. Così pure quando sarà tutto in B: perché allora è già stato mosso. Perciò se si muove, è necessario che non sia né tutto in A, né tutto in B. Quindi quando si muove o non si trova in nessun posto, oppure è parte in A e parte in B; ovvero sarà tutto nello spazio intermedio, che chiameremo C; oppure parte in C e parte in A o in B. Ma non si può ammettere che non si trovi in nessun posto: perché allora avremmo una quantità estesa fuori dello spazio, il che è assurdo. E neppure si può pensare che sia parte in A e parte in B senza essere in qualche modo nello spazio intermedio: poiché essendo B un luogo distante da A, ne seguirebbe che nello spazio intermedio la parte di Z che è in B non sarebbe unita a quella sua parte che è in A. Perciò codesto corpo o sarà tutto in C, oppure parzialmente in esso e parzialmente in un altro luogo intermedio, mettiamo, tra C ed A, che chiameremo D, e così via. Quindi perché Z passi da A a B è indispensabile che prima passi da tutti i luoghi intermedi; a meno che non si dica che arriva da A a B senza muoversi affatto; il che implica contraddizione, perché la successione stessa dei luoghi costituisce il moto locale. Lo stesso si dica di qualsiasi altra mutazione che presenti due termini contrari di carattere positivo. È diverso invece il caso di quelle mutazioni che hanno un solo termine positivo, partendo da una pura privazione: perché tra affermazione e negazione, o privazione che sia, non esiste nessuna determinata distanza; cosicché il termine negativo è più o meno vicino all'affermazione, e viceversa, solo in forza di ciò che causa uno dei due termini, o dispone ad esso. Allora capita che ciò che è in moto, mentre perdura tutto sotto la negazione, viene a mutarsi nell'affermazione e viceversa. Perciò anche in questi casi l'atto del mutare precede la mutazione avvenuta, come spiega Aristotele. Niente di simile avviene nel moto degli angeli: perché la localizzazione corporea si attribuisce agli angeli solo in senso equivoco. È evidente quindi che in nessun modo un corpo può passare da un luogo a un altro, senza attraversare tutti gli spazi intermedi.

Perciò altri concedono questo, però affermano ugualmente che il corpo glorioso ha un moto istantaneo. - Ma da ciò seguirebbe che codesto corpo nel medesimo istante verrebbe a trovarsi simultaneamente in due o più luoghi: cioè nel termine di arrivo e in tutti i luoghi intermedi. Il che è inammissibile.

Alle obiezioni essi rispondono che un istante, pur essendo identico nella realtà, tuttavia è molteplice secondo la ragione: ossia come l'unico punto in cui terminano diverse linee. - Questo però non basta. Perché l'istante misura quanto in quell'attimo esiste realmente, non già secondo una nostra considerazione. Perciò una diversa considerazione dell'istante non può far sì che esso sia capace di misurare cose che non coincidono nel tempo: come la diversa considerazione di un punto non può far sì che in un determinato punto dello spazio coincidano cose tra loro distanti.

Ecco perché altri ritengono con più probabilità che il moto dei corpi gloriosi sia misurato dal tempo, svolgendosi però in un tempo impercettibile per la sua brevità. E tuttavia un corpo glorioso potrà percorrere una data distanza in meno tempo di un altro: perché il tempo, per quanto breve, è divisibile all'infinito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "Quando manca poco sembra che non manchi nulla", nota il Filosofo. Ecco perché diciamo: Lo faccio subito, quanto pensiamo di fare entro pochissimo tempo. Ebbene, nel dire che "il corpo sarà dovunque vorrà lo spirito", S. Agostino è ricorso a questo modo di parlare.

Oppure si può rispondere che la volontà dei beati non sarà mai disordinata. Perciò essi non vorranno mai che il loro corpo venga a trovarsi all'istante dove non potrà essere in maniera istantanea. Perciò è vero che in qualsiasi istante determinato dalla volontà, il corpo glorioso verrà a trovarsi nel luogo da essa determinato.

2. Alcuni, come riferisce Averroè, respingono la suddetta affermazione del Filosofo, dicendo che non esiste un rapporto necessario tra il moto nella sua totalità e il moto quale risulta dalla resistenza dello spazio intermedio; ma che il ritardo va computato a parte in base alla resistenza dei vari corpi intermedi che bisogna attraversare. Infatti qualsiasi moto ha una determinata velocità dalla vittoria del motore sul mobile, anche se non incontra nessuna resistenza da parte dello spazio intermedio: il che è evidente nei corpi celesti i quali non incontrano ostacoli al loro moto, e tuttavia non si muovono in modo istantaneo, ma in un tempo determinato secondo il rapporto tra virtù che muove e il corpo mobile. Perciò è evidente che nell'ipotesi di un moto nel vuoto, non è necessario che il moto sia istantaneo: ma solo che non aumenti la durata del suo tempo, restando proporzionato al solo rapporto tra motore e mobile, perché il moto non subisce ritardi.

Però questa osservazione, come nota Averroè, deriva da un'idea sbagliata, cioè dal pensare che il ritardo causato dalla resistenza del corpo intermedio

faccia parte del moto come un'aggiunta del moto naturale, che deve la sua grandezza alla proporzione esistente tra motore e mobile, come se una linea venisse ad aggiungersi a un'altra linea; per cui verrebbe a mancare il rapporto prima esistente tra le varie linee (di un'intera figura geometrica) a quella data linea, che ora risulta prolungata: cosicché non esisterebbe più proporzione tra il moto nella sua totalità col moto sensibile dovuto ai ritardi imposti dalla resistenza dei corpi intermedi. Ora, questa idea è falsa. Perché qualsiasi parte di un determinato moto ha l'identica velocità del moto nel suo insieme: invece qualsiasi parte di una linea non ha l'estensione di tutta la linea. Perciò il ritardo o la velocità che viene impressa a un moto ridonda su qualsiasi parte di esso: il che non avviene invece nel prolungamento di una linea. Perciò il ritardo imposto a un moto non determina una parte supplementare di moto, come invece avviene nel caso della linea cui si aggiunge una parte.

Perciò per comprendere l'argomentazione del Filosofo, come spiega Averroè, bisogna prendere il tutto come un'unica cosa: sia la resistenza del corpo mobile all'impulso del motore, sia la resistenza dello spazio intermedio in cui il moto si svolge, sia quella di qualsiasi altra cosa. Cosicché la gravità del ritardo dell'intero moto è proporzionale alla virtù esercitata dal motore sul corpo mobile, qualunque sia la resistenza che questo offre, sia intrinseca che estrinseca. Infatti il mobile bisogna che sempre resista in qualche modo al suo motore: poiché movente e mosso, agente e paziente in quanto tali sono contrari. Talora il mobile presenta al suo motore una resistenza per se stesso: o perché è dotato di una virtù che lo spinge nella direzione opposta, come appare evidente nei moti violenti; oppure perché la sua localizzazione è contraria a quella che è nell'intenzione di chi lo muove; e tale resistenza si riscontra persino nei corpi celesti rispetto ai loro motori. - Talora invece il mobile resiste alla virtù del motore non per se stesso, ma solo per dei coefficienti estranei: ciò si riscontra, p. es., nel ritardo del moto naturale dei corpi gravi o lievi. Poiché la stessa loro forma li spinge a codesto moto: la forma infatti non è che l'impulso di chi li genera, che nel caso dei corpi gravi e leggeri è il loro motore. D'altra parte nessuna resistenza può venire dalla materia, né come impulso contrario al moto, né come ripugnanza a una data localizzazione; perché una determinazione di luogo non è dovuta alla materia se non in modo indiretto, cioè in quanto, esistendo sotto certe dimensioni, viene attuata da una forma corporea. Perciò la resistenza non può venire che da parte del medio ambiente: la quale resistenza è connaturale al moto di codesti corpi. - Talora poi la resistenza deriva dall'una e dall'altra causa: il che è evidente nei moti degli animali.

Perciò quando nel moto non si riscontrano resistenze che da parte del mobile, come nel caso dei corpi celesti, allora il tempo in cui il moto si svolge è misurato in base al rapporto esistente tra motore e mobile. E nel caso non è valida l'affermazione del Filosofo: perché anche eliminando ogni corpo intermedio, il loro moto è sempre misurato dal tempo. - In quei moti invece in cui si ha una resistenza solo da parte del corpo intermedio, la misura del moto deriva solo dall'impedimento offerto dal corpo suddetto. Perciò, eliminando totalmente codesto corpo, non rimane nessun impedimento. E allora, o il moto sarà istantaneo, oppure si svolgerà nello stesso tempo di quando lo spazio suddetto era pieno. Perché, posto che si muova secondo la misura del tempo anche attraverso il vuoto, il tempo suddetto sarà proporzionato a quello richiesto dal moto stesso quando deve svolgersi nello spazio pieno. Però se immaginiamo un corpo proporzionalmente più sottile del corpo che riempie lo spazio intermedio, allora in uno spazio di uguale grandezza un corpo potrà muoversi attraverso il corpo intermedio in un tempo così piccolo come prima attraverso il vuoto; perché ammettendo la sottilità del corpo intermedio, si viene a ridurre la durata del tempo; e più quel corpo è sottile, meno offre resistenza. - Negli altri moti invece, in cui si assommano la resistenza del corpo mobile e quella dello spazio intermedio, la durata del tempo va desunta dalla proporzione tra la potenza che muove e la somma delle due resistenze suddette. Perciò, pur eliminando lo spazio intermedio, od ogni sua resistenza, non ne segue che il moto avvenga in modo istantaneo: ma che il tempo richiesto dal moto debba essere misurato solo dalla resistenza del mobile. Né fa difficoltà se un corpo impiega lo stesso tempo attraversando uno spazio vuoto e uno pieno di un sottilissimo corpo: poiché più la sottilità del corpo intermedio si accentua, più si riduce il ritardo del moto; cosicché è possibile immaginare una sottilità così raffinata da offrire un ritardo meno forte di quello prodotto dalla resistenza del mobile; e in tal caso la resistenza del corpo intermedio non incide sul ritardo del moto.

Perciò è evidente che, sebbene lo spazio intermedio non opponga resistenza alcuna ai corpi gloriosi, potendo essi coesistere localmente con altri corpi, tuttavia il loro moto non potrà essere istantaneo; perché il corpo mobile stesso oppone resistenza alla virtù motrice, per il fatto che occupa uno spazio determinato, come abbiamo detto a proposito dei corpi celesti.

3. Sebbene la potenza dell'anima glorificata superi senza confronto quella dell'anima non glorificata, non la supera all'infinito; perché entrambe codeste potenze sono finite. Perciò non ne segue che possa imprimere un moto istantaneo.

Se invece l'anima avesse una potenza assolutamente infinita, ne seguirebbe la capacità di muovere fuori del tempo, solo superando ogni resistenza da parte del mobile. Ora, sebbene tale resistenza in quanto è dovuta all'inclinazione verso un moto contrario possa essere superata del tutto da un motore di potenza infinita; tuttavia, in quanto essa deriva dalla contrarietà al luogo verso il quale chi la muove intende condurla, non può essere del tutto superata, se non si toglie dal corpo mobile il suo essere in tale luogo, ovvero in tale spazio. Infatti come il bianco resiste al nero a motivo della bianchezza, così il corpo resiste a una nuova localizzazione per il fatto che ne ha attualmente un'altra, e la resistenza è proporzionata alla distanza. Ora, non è possibile togliere a un corpo la sua attitudine a un luogo o a uno spazio, se non togliendogli la sua corporeità. Perciò finché rimane corpo in nessun modo esso può muoversi di moto istantaneo, per quanto grande sia la virtù movente. Ma il corpo glorioso non perderà mai la corporeità. Dunque non potrà mai avere un moto istantaneo.

4. "L'identica celerità", di cui parla S. Agostino, va intesa nel senso che la differenza di un moto dall'altro è impercettibile: come del resto è già impercettibile il tempo di tutti codesti moti.

5. Sebbene dopo la resurrezione venga a cessare il tempo quale misura del moto dei cieli, tuttavia rimarrà il tempo che nasce dalla successione del prima e del dopo in qualsiasi moto.

Supplementum Quaestio 085

Questione 85

Questione 85

Lo splendore del corpo dei beati

Veniamo ora a esaminare lo splendore del corpo dei beati dopo la resurrezione.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se lo splendore sarà una dote dei corpi gloriosi; 2. Se codesto splendore potrà esser visto da un occhio non glorificato; 3. Se i corpi gloriosi saranno visti necessariamente dai corpi non gloriosi.

(Quali sono le doti che adoreranno i corpi degli eletti?)

Le doti che adoreranno i corpi gloriosi degli eletti sono:... 2° la chiarezza, per cui risplenderanno a guisa del sole e d'altrettante stelle;...

Catechismo Maggiore di S. Pio X, 244).

ARTICOLO 1

Se lo splendore si addica ai corpi glorificati

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 4, qc. 1)

SEMBRA che lo splendore non si addica ai corpi glorificati. Infatti:

1. Come nota Avicenna, "tutti i corpi luminosi sono composti di parti trasparenti". Ma le parti del corpo glorioso non sono trasparenti: poiché in alcune di esse, ossia nelle carni e nelle ossa, predomina la terra. Dunque i corpi glorificati non saranno luminosi.
2. Ogni corpo luminoso impedisce di vedere al di là di esso: cosicché l'astro che è dietro viene eclissato, e la fiamma stessa impedisce di vedere gli oggetti che le sono dietro. I corpi gloriosi invece non nasconderanno quanto è dentro di essi: poiché, come dice S. Gregorio nel commentare quel passo di Giobbe, "Non sono paragonabili ad essa né l'oro né il vetro", nella patria celeste "la corporeità delle membra non nasconderà il pensiero di ciascuno alla vista dell'altro, e apparirà agli occhi corporei la stessa armonia interiore del corpo umano". Perciò i corpi gloriosi non saranno luminosi.
3. La luce richiede nel soggetto una disposizione contraria a quella richiesta dal colore: perché, come spiega Aristotele, "la luce è l'estremità di ciò che è trasparente in un corpo dai bordi non delimitati", mentre "il colore è l'estremità di corpi delimitati". Ma i corpi gloriosi avranno i loro colori; perché, come dice S. Agostino, "la bellezza del corpo è l'armonia delle parti con una certa delicatezza di colori". Ora nei corpi gloriosi non potrà mancare la bellezza. Quindi essi non saranno luminosi.
4. Se i corpi gloriosi saranno dotati di luminosità, codesta dote dovrà essere uguale in tutte le parti del corpo; poiché tutte codeste parti sono ugualmente impassibili, sottili ed agili. Ma questo non è giusto; perché certe membra hanno per la luminosità maggiore disposizione di altre: gli occhi, p. es., vi sono più disposti delle mani, gli spiriti vitali più delle ossa, e gli umori più della carne e dei nervi. Perciò sembra che quei corpi non debbano essere luminosi.

IN CONTRARIO: 1. Nel Vangelo si legge: "I giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro"; e nella Sapienza: "I giusti brilleranno, e come scintille...".

2. S. Paolo afferma (a proposito del corpo degli eletti) "Sarà seminato ignobile, risorgerà nella gloria". Ora, queste parole accennano allo splendore, come risulta dal contesto in cui paragona la gloria dei risorti "allo splendore delle stelle". Dunque i corpi dei santi risorgeranno luminosi.

RISPONDO: Che i corpi dei santi dopo la resurrezione saranno splendenti è necessario ammetterlo, per l'autorità della Scrittura che lo promette. Alcuni però ne attribuiscono la causa alla quinta essenza, che allora prenderebbe il predominio sul corpo umano. Ma questo è assurdo, come spesso abbiamo spiegato; perciò è meglio affermare che codesto splendore sarà causato dalla ridondanza della gloria dell'anima sul corpo. Infatti ciò che un essere riceve lo riceve secondo la propria natura e non secondo la natura di chi glielo comunica. Ecco perché lo splendore che nell'anima è spirituale viene ricevuto dal corpo come splendore corporale. Perciò in base al grado di luminosità dovuto all'anima secondo i suoi meriti, ci sarà pure una differenza di luminosità nei

corpi, secondo le parole di S. Paolo. Cosicché nel corpo glorioso si potrà conoscere la gloria dell'anima, come attraverso il vetro si conosce il colore del corpo contenuto in un vaso di vetro, come nota S. Gregorio nell'esegesi di quel testo di Giobbe: "Non sono paragonabili ad essa né l'oro né il vetro".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Avicenna parla di quei corpi che devono la loro luminosità alla natura degli elementi componenti. Ma non per questa via avrà tale dote il corpo glorioso, bensì dal merito della virtù.

2. S. Gregorio paragona i corpi gloriosi all'oro e al vetro: all'oro per lo splendore, e al vetro per la trasparenza. Perciò essi saranno insieme trasparenti e luminosi. Il fatto che di suo i corpi luminosi non sono trasparenti si deve alla densità delle particelle luminose: infatti la densità è incompatibile con la trasparenza. Ma allora la luminosità sarà prodotta da un'altra causa, come sopra abbiamo detto. Invece la densità dei corpi gloriosi non pregiudica la loro trasparenza: come la densità del vetro non toglie quella del vetro.

Alcuni però dicono che i corpi gloriosi vengono paragonati al vetro non perché sono trasparenti, ma per il fatto che come quanto viene racchiuso nel vetro è sempre visibile, così non resterà nascosta la gloria dell'anima racchiusa nel corpo glorificato. - Però la prima spiegazione è migliore; perché salva meglio la dignità del corpo glorioso, ed è più aderente alle parole di S. Gregorio.

3. La gloria del corpo non ne distruggerà la natura, ma la perfezionerà. Quindi il colore dovuto al corpo per la natura dei suoi componenti rimarrà in esso: ma vi si aggiungerà lo splendore derivante dalla gloria dell'anima. Del resto già vediamo che i corpi colorati risplendono per la loro natura, sia per lo splendore del sole, sia per altre cause estrinseche o intrinseche.

4. Come lo splendore della gloria ridonda dall'anima sul corpo secondo la natura di quest'ultimo, e quindi in modo diverso che nell'anima, così in ciascuna parte del corpo esso ridonderà a suo modo. Perciò non ci sono difficoltà ad ammettere che le varie membra abbiano uno splendore diverso, secondo la diversa loro disposizione a codesta luminosità. Ma non si può dire altrettanto delle altre doti del corpo, rispetto alle quali le varie membra non presentano diversità di disposizioni.

ARTICOLO 2

Se lo splendore dei corpi gloriosi sia visibile per occhi non glorificati

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 4, qc. 2)

SEMBRA che lo splendore dei corpi gloriosi non sia visibile per occhi non glorificati. Infatti:

1. Tra la vista e il proprio oggetto deve esserci proporzione. Ora, un occhio non glorificato non è proporzionato alla visione dello splendore della gloria; perché è di un genere diverso dallo splendore naturale. Perciò lo splendore del corpo glorioso non sarà visibile all'occhio non glorificato.

2. Lo splendore dei corpi gloriosi sarà superiore all'attuale splendore del sole: perché allora, come si dice, anche lo splendore del sole sarà superiore a quello di adesso; e molto più forte sarà lo splendore dei corpi gloriosi per cagione dei quali il sole e il mondo intero avranno uno splendore più grande. Ma gli occhi non glorificati non sono in grado adesso di guardare il sole nella sua pienezza, per l'intensità del suo splendore. Molto meno dunque potranno guardare lo splendore di un corpo glorioso.

3. Un oggetto visibile posto di fronte agli occhi di chi guarda è visto necessariamente, se non c'è una lesione degli occhi. Ora, lo splendore dei corpi gloriosi posto di fronte a occhi non glorificati non è visto necessariamente da essi; il che è evidente nei casi dei discepoli i quali dopo la resurrezione videro il corpo del Signore, senza vederne lo splendore. Dunque tale splendore non è visibile per occhi non glorificati.

IN CONTRARIO: 1. A commento di quel testo paolino, "conforme al corpo del suo splendore", la Glossa spiega: "Saremo simili allo splendore che egli ebbe nella trasfigurazione". Ma quello splendore fu visto dagli occhi non glorificati dei discepoli. Perciò anche lo splendore dei corpi gloriosi sarà visibile agli occhi non glorificati.

2. Gli empi nel giudizio saranno tormentati al vedere la gloria dei giusti, come risulta dal libro della Sapienza. Ma essi non ne vedrebbero pienamente la gloria, se non potessero scorgere lo splendore dei loro corpi. Dunque...

RISPONDO: Alcuni affermano che lo splendore dei corpi gloriosi non è visibile agli occhi non glorificati, se non per miracolo. Ma questa opinione è insostenibile, a meno che codesto splendore fosse solo metaforico. Perché la luce per sua natura è fatta per impressionare la vista; e la vista per sua natura è fatta per percepire la luce: ossia come il vero è fatto per l'intelligenza e il bene per la volontà. Perciò se esistesse una vista del tutto incapace di percepire la luce, si tratterebbe o di una vista o di una luce metaforica. Ma ciò non può applicarsi al caso nostro; perché allora l'affermazione che i corpi glorificati saranno luminosi non potrebbe dirci nulla; come l'affermazione che c'è il cane nei cieli non dice nulla a chi non conosce altro che l'animale di codesto nome. Quindi è necessario concludere che lo splendore dei corpi gloriosi potrà essere naturalmente visibile anche per occhi non glorificati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Lo splendore della gloria sarà di un genere diverso da quello della natura a motivo della sua causa, non già a motivo della sua specie. Perciò come è proporzionato alla vista per il suo essere specifico lo splendore naturale, così è proporzionato lo splendore della gloria.
2. Un corpo glorioso come non può subire nulla per una passione fisica e naturale, ma solo per una passione dell'anima, così con le sue doti di gloria non può agire che mediante l'azione dell'anima. Ebbene lo splendore nella sua intensità non ferisce la vista in quanto agisce sotto l'influsso dell'anima, che sotto quest'aspetto piuttosto rallegra; ma ferisce in quanto agisce sotto l'influsso della natura, bruciando e rovinando l'organo della vista, e disgregandone gli spiriti. Perciò lo splendore del corpo glorioso, pur superando lo splendore del sole, per la sua natura non ferisce la vista, ma la rallegra. Ecco perché codesto splendore dall'Apocalisse è paragonato a quello del diaspro.
3. Lo splendore dei corpi gloriosi proviene dal merito della volontà. Perciò sarà governato dalla volontà, in modo da esser visto o non visto secondo il suo arbitrio: e sarà in potere del corpo glorioso mostrare o nascondere la propria luminosità. Tale era l'opinione del Prepositino.

ARTICOLO 3

Se i corpi gloriosi debbano esser visti necessariamente dai corpi non gloriosi

(4 Sent., d. 44, q. 2, a. 4, qc. 3)

SEMBRA che i corpi gloriosi debbano esser visti necessariamente dai corpi non gloriosi. Infatti:

1. I corpi gloriosi saranno luminosi. Ora, un corpo luminoso manifesta se stesso e le altre cose. Quindi i corpi gloriosi saranno visti necessariamente.
2. Un corpo che nasconde altri corpi situati dietro a lui viene necessariamente percepito dalla vista, proprio per il fatto che nasconde le cose retrostanti. Ora, il corpo glorioso nasconderà alla vista i corpi situati al di là di esso, perché è un corpo colorato. Dunque esso sarà visto necessariamente.
3. La qualità per cui un corpo è visibile risiede in esso come la quantità. Ma la quantità, o estensione non sarà soggetta alla volontà, in modo che il corpo glorioso possa essere a piacimento più o meno esteso. Perciò neppure la qualità per cui è visibile può dipendere dalla volontà.

IN CONTRARIO: 1. Il nostro corpo verrà glorificato alla maniera del corpo di Cristo dopo la sua resurrezione. Ma allora il corpo di Cristo non era necessariamente visibile; anzi esso disparve dagli occhi dei due discepoli ad Emmaus, come narra S. Luca. Quindi anche i corpi glorificati non saranno necessariamente visibili.

2. Allora il corpo sarà assolutamente obbediente all'anima. Perciò esso sarà visibile o invisibile secondo il volere dell'anima.

RISPONDO: Un oggetto visibile è visto in quanto esercita un influsso sulla vista. Ma per il fatto che un essere esercita o non esercita un influsso sulle cose estrinseche non avviene in esso nessuna mutazione. Perciò, senza nessuna mutazione di qualsiasi proprietà richiesta dalla perfezione di un corpo glorificato, può capitare che esso sia visto e non visto. Resterà quindi in potere dell'anima glorificata far sì che il suo corpo sia visibile o non visibile, come sarà in suo potere qualsiasi azione del corpo: altrimenti il corpo glorioso non sarebbe uno strumento del tutto obbediente all'agente principale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Di quella luminosità sarà arbitro il corpo glorioso, così da poterla manifestare o nascondere.
2. Il colore di un corpo ne impedisce la trasparenza solo perché impressiona la vista, non potendo questa essere impressionata contemporaneamente in modo perfetto da due oggetti colorati. Ma il colore del corpo glorioso è lasciato all'arbitrio dell'anima, in modo da impressionare o non impressionare la vista. Perciò sarà in potere dell'anima il fatto di nascondere o meno i corpi retrostanti.
3. La quantità è inerente al corpo glorificato, e quindi non potrebbe essere modificata, senza una mutazione intrinseca del corpo glorioso, incompatibile con la sua impassibilità. Perciò la quantità non si può paragonare alla visibilità. Del resto la qualità stessa che rende visibile il corpo non dipende dall'arbitrio dell'anima; ma solo viene sospeso l'influsso di codesta qualità, così da nascondere il corpo secondo il volere dell'anima.

Supplementum Quaestio 086

Questione 86

Questione 86

Le condizioni dei dannati dopo la resurrezione

Passiamo ora a considerare le condizioni dei dannati dopo la resurrezione.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se i corpi dei dannati risorgeranno con le loro deformità; 2. Se saranno corruttibili; 3. Se saranno impassibili.

(Gli uomini risorgeranno tutti alla stessa maniera?)

No, vi sarà grandissima differenza tra i corpi degli eletti e i corpi dei dannati, perché i soli corpi degli eletti, avranno a somiglianza di Gesù Cristo risorto le doti dei corpi gloriosi.

Catechismo Maggiore di S. Pio X, 243).

ARTICOLO 1

Se i corpi dei dannati risorgeranno con le loro deformità

(4 Sent., d. 44, q. 3, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che i corpi dei dannati debbano risorgere con le loro deformità. Infatti:

1. Quanto fu inflitto come castigo di un peccato, non deve cessare se non dopo la remissione della colpa. Ora, la mutilazione delle membra fu inflitta come castigo di qualche peccato, così pure altre deformità corporali. Perciò esse nella resurrezione non saranno riparate nei dannati, che non hanno conseguito la remissione delle colpe.
2. Come la resurrezione dei santi servirà all'ultima loro felicità, così la resurrezione dei peccatori servirà alla loro suprema miseria. Ma ai santi che risorgono non viene tolto nulla di quanto può cooperare alla loro perfezione. Dunque neppure ai peccatori che risorgono verrà tolto niente di quanto coopera alla loro miseria. Ma tali sono appunto le deformità. Quindi...
3. La deformità rientra tra i difetti dei corpi passibili come vi rientra la lentezza. Ora, dai corpi risorti dei dannati non verrà eliminata la lentezza: perché essi non saranno dotati d'agilità. Perciò per lo stesso motivo non verrà eliminata in essi la deformità.

IN CONTRARIO: 1. "I morti risorgeranno incorrotti", dice S. Paolo; e la Glossa spiega: "i morti, cioè i peccatori, o genericamente tutti i morti, risorgeranno incorrotti; ossia senza nessuna menomazione delle loro membra". Perciò i malvagi risorgeranno senza le loro deformità.

2. Nei dannati non ci sarà nulla che impedisca in essi la sensazione del dolore. Ma la malattia attutisce il senso del dolore, perché debilita gli organi della sensazione. Così pure la privazione di un membro verrebbe a impedire che il dolore fosse diffuso in tutto il corpo. Dunque i dannati risorgeranno senza codesti difetti.

RISPONDO: Nel corpo umano possono esserci due tipi di deformità. Primo, quella dovuta alla mancanza di qualche membro, per cui nei mutilati parliamo di deturpazione: poiché viene a mancare in essi la debita proporzione tra le parti e il tutto. E tale deformità senza dubbio non ci sarà nei corpi dei dannati: poiché tutti i corpi, sia dei buoni che dei cattivi, risorgeranno nella loro integrità.

Secondo, la deturpazione può dipendere da una cattiva disposizione delle parti, sia per grossezza, che per qualità, o dislocazione, la quale sia incompatibile con la debita proporzione tra il tutto e le parti. Ebbene, per tali deformità e altri simili difetti, quali la febbre e le malattie, che talora causano codeste deformità, S. Agostino non risolve la questione, come riferisce il Maestro delle Sentenze. Ma presso i maestri moderni ci sono in proposito due opinioni.

Alcuni affermano che codesti difetti e deformità nei corpi dei dannati rimarranno: considerando che la loro dannazione, da cui sono destinati alla suprema

infelicità, esige di non risparmiare loro nessun malanno.

Ma tale spiegazione non sembra ragionevole. Infatti nella restaurazione dei corpi che risorgono si deve badare più all'integrità della natura che alla condizione precedente: ecco perché i morti deceduti in tenera età risorgeranno con la statura dell'età giovanile. Perciò anche coloro che ebbero nel corpo dei difetti fisici, oppure delle deformità da essi dipendenti, nella resurrezione dovranno essere restaurati senza quelle menomazioni, se il peccato non viene a impedirlo: cosicché se uno risorgerà con quelle menomazioni, ciò dovrà costituire una pena. Però "la misura della pena segue la misura della colpa". Ora, può capitare che un peccatore il quale merita di essere condannato per dei peccati minori, abbia deformità e difetti di cui è privo un peccatore che si è dannato per dei peccati più gravi. E allora se colui che in vita ebbe delle deformità dovesse risorgere con esse, mentre chi è più colpevole per non averle avute in vita dovesse risorgere senza di esse, la misura della pena non corrisponderebbe alla gravità della colpa, ma uno verrebbe ad essere punito per le pene sofferte in vita: il che è assurdo.

Perciò altri con più ragione affermano che Colui il quale creò la natura, nella resurrezione restaurerà la natura del corpo nella sua integrità. Cosicché nella resurrezione verranno eliminati tutti i difetti e le deturpazioni dovute alla corruzione o all'infermità della natura e delle cause naturali, e cioè febbre, cisposità e altre miserie consimili: invece i difetti che sono inerenti al corpo umano per natura, come la pesantezza, la passibilità, e simili, nei corpi dei dannati resteranno, mentre sono esclusi dai corpi degli eletti per la gloria della resurrezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Poiché la pena inflitta da un tribunale determinato viene eseguita entro i limiti della giurisdizione di esso, le pene inflitte per un delitto nella vita temporale sono di ordine temporale, e non si estendono oltre i limiti della vita presente. Perciò anche se ai dannati il peccato suddetto non è stato rimesso, non è necessario che subiscano anche all'inferno le stesse pene subite in questo mondo: ma la giustizia divina esige che là essi siano puniti eternamente con pene più gravi.

2. Non regge perfettamente il paragone tra i buoni e i cattivi: perché una cosa può essere assolutamente buona, mentre non può essere assolutamente cattiva. Perciò l'ultima felicità dei santi richiede che essi siano immuni da qualsiasi male: ma l'ultima infelicità dei malvagi non esclude qualsiasi bene; perché, come dice il Filosofo, "se il male fosse totalmente male distruggerebbe se stesso". Ecco perché all'infelicità dei dannati si deve dare come base il bene di natura in essi esistente: e questo è opera del Creatore che nella sua perfezione restaurerà la natura stessa perfetta nella sua specie.

3. La lentezza è uno di quei difetti che sono inerenti ai principi costitutivi del corpo umano: non così la deformità. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 2

Se i corpi dei dannati saranno incorruttibili

(4 Sent., d. 44, q. 3, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che i corpi dei dannati debbano essere corruttibili. Infatti:

1. Tutto ciò che è composto di elementi contrari deve corrompersi. Ma i corpi dei dannati saranno composti da quegli elementi contrari che anche attualmente li compongono: altrimenti non si avrebbe la medesima specie, e quindi essi non sarebbero neppure numericamente identici. Dunque saranno corruttibili.

2. Se i corpi dei dannati dovranno essere incorruttibili, non lo saranno per natura; dovendo essere della stessa natura di cui sono adesso. E neppure lo saranno per grazia o per gloria: perché privi assolutamente di queste. Quindi in nessun modo potranno essere incorruttibili.

3. Non sembra giusto togliere a coloro che sono condannati alla suprema infelicità la più grave delle pene. Ora, la pena più grave è la morte, come nota il Filosofo. Dunque ai dannati non doveva essere risparmiata la morte. Perciò i loro corpi sono corruttibili.

IN CONTRARIO: 1. Nell'Apocalisse si legge: "In quei giorni gli uomini cercheranno la morte e non la troveranno; brameranno di morire e la morte fuggirà da loro".

2. I dannati saranno puniti nell'anima e nel corpo con una pena eterna; poiché sta scritto: "Andranno all'eterno supplizio". Ora, questo sarebbe impossibile, se i loro corpi fossero corruttibili. Dunque codesti corpi saranno incorruttibili.

RISPONDO: L'esclusione del moto o mutazione in un determinato essere può dipendere da due cose, poiché ogni moto va attribuito a una causa: primo, può dipendere dall'assenza della causa del moto; secondo, dall'impedimento di codesta causa. Ebbene, la corruzione non è che una mutazione. Perciò può capitare in due modi che un corpo, il quale per i suoi principi è soggetto alla corruzione, sia reso incorruttibile. Primo, per il fatto che viene del tutto eliminata la causa che porta alla corruzione. Ebbene, è così che sono incorruttibili i corpi dei dannati. Siccome infatti la prima causa delle alterazioni è il cielo mediante il suo moto di rotazione, mentre tutte le altre cause seconde agiscono per il suo influsso, e quasi sotto la sua mozione, venuto a cessare il

moto dei cieli è necessario che nessuna causa agente possa più trasmutare un corpo dalle sue proprietà naturali con una qualsiasi alterazione. Ecco perché dopo la resurrezione, venuto a cessare il moto dei cieli, nessuna qualità sarà capace di alterare il corpo umano nelle sue qualità naturali. Ora, la corruzione, come la generazione, non è che il termine di un'alterazione. Perciò i corpi dei dannati non potranno corrompersi. E questo serve alla giustizia di Dio, come vedremo, per punire eternamente esseri fatti per durare eternamente, come adesso la corruttibilità dei corpi serve alla divina provvidenza, che dalla corruzione di certe cose viene a produrre altri esseri.

Secondo, l'incorruttibilità può capitare dal fatto che la causa della corruzione viene impedita. Fu così, p. es., per il corpo di Adamo; poiché le qualità contrarie esistenti nel corpo umano vennero allora trattenute mediante la grazia d'innocenza dal produrre la dissoluzione del corpo. Molto più esse ne saranno trattenute nei corpi glorificati, che saranno del tutto soggetti allo spirito. Cosicché nei corpi dei beati dopo la resurrezione le due maniere dell'incorruttibilità si troveranno accomunate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli elementi contrari di cui i corpi sono composti, sono soltanto cause seconde della corruzione: poiché la causa prima è il moto dei cieli. Perciò, supposto il moto del cielo, è necessario che un corpo composto di elementi contrari si corrompa, se non interviene una causa superiore a impedirlo. Ma tolto il moto del cielo, gli elementi contrari che compongono il corpo non bastano a produrre la corruzione neppure nell'ordine naturale, come risulta dalle spiegazioni date sopra. Ora, i filosofi (antichi) non sapevano che un giorno il moto dei cieli si sarebbe arrestato. Perciò essi ritenevano indiscutibile che un corpo, composto di elementi contrari, secondo natura deve corrompersi.
2. L'incorruttibilità dei dannati sarà per natura; non per la presenza di un principio d'incorruzione nei loro corpi, ma per l'assenza della prima causa movente della corruzione.
3. Sebbene la morte, assolutamente parlando, sia il più grave dei castighi, tuttavia da un certo punto di vista niente impedisce che sia un rimedio alle sofferenze; e quindi l'eliminazione della morte può risultare un aumento di pena. Il Filosofo infatti scrive, che "vivere sembra piacevole a tutti, perché tutte le cose bramano di esistere: tuttavia non si deve intendere la vita miserabile e stentata, che si svolge in mezzo ai dolori". Perciò come di suo vivere è piacevole, ma non la vita in mezzo ai dolori; così la morte, che è privazione della vita, di suo è penosa e il più grave dei castighi, in quanto toglie il primo bene che è l'esistenza col quale spariscono anche tutti gli altri; ma in quanto essa toglie la vita miserabile, che si svolge in mezzo ai dolori, è un rimedio alle sofferenze che finiscono con essa. Di conseguenza l'eliminazione della morte sarà allora un aumento di sofferenze, che verranno rese interminabili.

Se poi si vuol dire che la morte è penosa per i dolori che l'accompagnano, non c'è dubbio che molto più grave sarà il dolore che sentiranno di continuo i dannati. Cosicché essi vengono considerati una morte eterna, secondo le parole del Salmista: "La morte sarà il loro pascolo".

ARTICOLO 3

Se i corpi dei dannati saranno impassibili

(4 Sent., d. 44, q. 3, a. 1, qc. 3)

SEMBRA che i corpi dei dannati debbano essere impassibili. Infatti:

1. Come dice il Filosofo, "ogni passione che si subisce, qualora aumenti distrugge la sostanza". Ora, "se da un'entità finita si toglie sempre qualche cosa, finalmente questa deve consumarsi". Perciò se i corpi dei dannati saranno passibili e sempre soggetti a patire, arriveranno a sparire e a corrompersi: il che è falso, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque essi saranno impassibili.
2. La causa agente tende ad assimilare il paziente. Se quindi i corpi dei dannati dovessero patire l'azione del fuoco, questo li assimilerebbe. Ma il fuoco assimilando i corpi che brucia finisce col dissolverli. Perciò se i corpi dei dannati dovessero essere passibili, ne sarebbero finalmente distrutti. Di qui la stessa conclusione di sopra.
3. Gli animali che si credono capaci di vivere nel fuoco senza bruciarsi, come p. es., la salamandra, non patiscono per il fuoco: infatti l'animale non soffre dolore nel corpo, se il corpo in qualche modo non viene leso. Se quindi i corpi dei dannati potessero rimanere nel fuoco senza consumarsi, come gli animali suddetti, secondo l'affermazione di S. Agostino, non verrebbero a soffrire in esso nessun dolore. Ciò però non avverrebbe se non perché i loro corpi sono impassibili. Dunque...
4. Se i corpi dei dannati sono passibili, il dolore dovuto alle loro sofferenze dovrà superare evidentemente qualsiasi dolore corporale della vita presente: come la gioia dei santi supererà qualsiasi gioia di adesso. Ma per l'immensità del dolore nello stato presente capita talora che l'anima si separi dal corpo. Molto più, dunque, se i corpi saranno passibili, l'anima dovrà separarsi dal corpo allora per l'immensità del dolore: perciò i corpi verranno a corrompersi. Il che è falso. Dunque codesti corpi saranno impassibili.

IN CONTRARIO: 1. A commento di quel testo paolino, "Noi saremo trasformati", la Glossa afferma: "Noi buoni soltanto saremo trasformati nella gloria

dell'immutabilità e dell'impassibilità". Perciò i corpi dei dannati non saranno impassibili.

2. Il corpo come coopera ai meriti dell'anima, così coopera ai suoi peccati. Ora, per la cooperazione suddetta non solo l'anima, bensì anche il corpo viene premiato dopo la resurrezione. Quindi per lo stesso motivo i corpi dei dannati devono essere puniti. Ma questo non sarebbe fattibile, se questi fossero impassibili. Dunque saranno passibili.

RISPONDO: La causa principale, per cui i corpi dei dannati non saranno consunti dal fuoco, sarà la giustizia di Dio, la quale esige che essi siano sottoposti a una pena eterna. Ma alla divina giustizia servono anche le disposizioni naturali da parte del paziente e delle cause agenti. Essendo infatti il patire un modo di ricevere, possiamo distinguere due tipi di passività in base alle due diverse maniere di ricevere (una data forma). Poiché una forma può essere ricevuta materialmente dal soggetto nella sua entità fisica, o naturale, come il calore del fuoco viene ricevuto dall'aria: e in base a questa maniera di ricevere esiste un primo tipo di passività, che si denomina passione naturale. - Una cosa invece può essere ricevuta in un soggetto in una seconda maniera, cioè spiritualmente nel suo essere intenzionale, ossia come l'immagine del bianco può essere ricevuta nell'aria o nella pupilla: e questo tipo di ricezione somiglia al modo in cui l'anima riceve le immagini delle cose. E in base a questa maniera di ricevere esiste un secondo tipo di passività, che si denomina passione "animale", o psicologica.

Ora, poiché dopo la resurrezione, come sopra abbiamo spiegato, venuto a cessare il moto dei cieli, nessun corpo potrà più alterarsi nelle sue disposizioni naturali, nessun corpo sarà soggetto a delle passioni naturali, o fisiche. Perciò in questo senso i corpi dei dannati saranno impassibili, come sono incorruttibili. - Ma nonostante la cessazione del moto dei cieli, perdureranno le passioni di ordine psichico, o spirituale: poiché l'aria sarà ancora illuminata dal sole e apporterà agli occhi la varietà dei colori. Ebbene, secondo questo tipo di passioni i corpi dei dannati saranno passibili. E poiché con codeste passioni verranno attuati i sensi, nei corpi dei dannati ci sarà la pena del senso, però senza alterazione delle disposizioni fisiche, o naturali.

I corpi gloriosi invece, pur ricevendo in qualche modo passivamente gli oggetti nella sensazione, non saranno passibili; poiché non riceveranno nulla in modo afflittivo o lesivo, come al contrario avverrà nei dannati, che per questo si dicono passibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo parla di quella passione in cui il paziente viene alterato nelle sue disposizioni fisiche o naturali. Ma tali passioni, come abbiamo spiegato, non ci saranno nei corpi dei dannati.

2. Il paziente può assomigliare, ovvero assimilarsi alla causa agente in due maniere. Primo, subendone la somiglianza nel modo stesso in cui si riscontra nell'agente, come avviene per influsso di tutte le cause univoche; cosicché il calore produce calore, e il fuoco genera fuoco. - Secondo, in un modo diverso da come la somiglianza si trova nella causa agente: il che avviene per influsso di tutti gli agenti analogici. In questi talora capita che quella data forma si trovi spiritualmente nella causa e venga ricevuta materialmente nel paziente: è il caso della forma di una casa che si trova materialmente in essa, e spiritualmente nella mente dell'architetto. Talora invece avviene il contrario: la forma esiste materialmente nella causa agente e spiritualmente nel paziente. La bianchezza, p. es., è materialmente nella parete da cui si riverbera, e spiritualmente nella pupilla e nell'aria. Lo stesso vale nel caso nostro. Poiché la specie o somiglianza esistente materialmente nel fuoco viene ricevuta spiritualmente nei corpi dei dannati. Ed è così che il fuoco assimila a sé i corpi dei dannati, senza tuttavia consumarli.

3. Come insegna il Filosofo, nessun animale può vivere nel fuoco. E anche Galeno afferma che non esiste un corpo il quale finalmente non sia consunto dal fuoco, sebbene ci siano dei corpi capaci di rimanere nel fuoco per un certo tempo senza bruciarsi, come avviene per l'ebano. Perciò l'esempio della salamandra non vale: perché essa non può durare a lungo nel fuoco senza soccombere, come invece avverrà per i corpi dei dannati nell'inferno.

Non è detto però che i corpi dei dannati non soffrano nessuna pena dal fuoco, per il fatto che non ne subiscono una lesione. Poiché l'oggetto sensibile non è fatto solo per dilettere ed affliggere i sensi mediante un influsso fisico, che corrobora o distrugge l'organo rispettivo; ma anche mediante un influsso spirituale. Perché un oggetto sensibile quando è nella debita proporzione per essere percepito, è piacevole: ma avviene il contrario, quando esso è troppo forte o troppo debole. Infatti i colori temperati e i suoni armoniosi sono piacevoli; mentre i suoni discordanti disturbano l'udito.

4. Il dolore non può separare l'anima dal corpo fino a che quest'ultimo rimane esclusivamente nelle potenze di codesta anima in cui si fa sentire il dolore; ma solo quando una passione dell'anima altera il corpo nelle sue disposizioni naturali, cioè come quando si riscalda per l'ira, o si raffredda per la paura. Ma dopo la resurrezione il corpo non potrà più essere alterato nelle sue disposizioni naturali, come risulta da quanto abbiamo detto. Dunque allora, per quanto grande, il dolore non potrà separare l'anima dal corpo.

Supplementum Quaestio 087

Questione 87

Questione 87

La conoscenza dei meriti e dei demeriti nel giudizio

Passiamo ora a trattare di ciò che seguirà la resurrezione. Per prima cosa tratteremo della conoscenza che nel giudizio avranno i risuscitati rispetto ai meriti e ai demeriti; secondo, del giudizio stesso in generale, ossia del tempo e del luogo in cui avverrà; terzo, dei giudicanti e dei giudicati; quarto, dell'aspetto in cui il giudice comparirà nel giudizio; quinto, delle condizioni del mondo e dei risuscitati dopo il giudizio.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se nel giudizio ognuno verrà a conoscere tutti i propri peccati; 2. Se ognuno potrà leggere la coscienza dell'altro; 3. Se uno possa vedere allora con una sola intuizione tutti i meriti e tutti i demeriti.

ARTICOLO 1

Se chiunque dopo la resurrezione verrà a conoscere tutti i propri peccati

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 5, qc. 1)

SEMBRA che non tutti dopo la resurrezione verranno a conoscere tutti i peccati da loro commessi. Infatti:

1. Tutto ciò che conosciamo, o lo riceviamo come conoscenza nuova dal senso, o lo caviamo dal tesoro della memoria. Ma dopo la resurrezione gli uomini non potranno percepire i loro peccati con i sensi, perché sono cose passate, mentre la sensazione si limita alle cose presenti. Inoltre molti peccati sono svaniti dalla memoria del peccatore, e quindi questi non potrà cavarli dal tesoro della memoria. Perciò i risuscitati non potranno avere la conoscenza di tutti i peccati da loro commessi.
2. Come si legge nel testo delle Sentenze, esistono dei "libri della coscienza", nei quali si possono leggere i meriti di ciascuno. Ma nei libri non si può leggere nulla, se in essi non si riscontrano dei segni. Ebbene, stando alla Glossa su un testo di S. Paolo, nella coscienza rimangono "alcuni segni" dei peccati: i quali però non possono essere altro che il reato o la macchia. Ma poiché in molti la macchia e il reato dei peccati sono stati cancellati dalla grazia, è chiaro che alcuni non potranno leggere i propri peccati nella loro coscienza. Si torna così alla conclusione precedente.
3. L'effetto aumenta in proporzione della causa. Ora, la causa che ci spinge a dolerci dei peccati rievocati dalla memoria è la carità. Ma essendo nei santi che risorgono perfetta la carità, dovranno addolorarsi sommamente dei peccati, qualora li ricordassero. Ma questo non può essere; poiché, come dice l'Apocalisse, "fuggirà da loro il dolore e il gemito". Dunque essi non ricorderanno i propri peccati.
4. I risorti beati staranno ai peccati da loro commessi in passato, come i risorti dannati staranno al bene compiuto da loro qualche volta. Ma non pare che i dannati avranno allora la conoscenza del bene talora da essi compiuto; perché questo allevierebbe molto la loro pena. Dunque neppure i beati avranno più la conoscenza dei peccati commessi.

IN CONTRARIO: 1. S. Agostino afferma, che "ci sarà una virtù divina che farà tornare alla memoria tutti i peccati".

2. Come il giudizio umano si fonda sulle testimonianze esterne, il giudizio di Dio si fonda sulla testimonianza della coscienza, secondo le parole della Scrittura: "Mentre l'uomo guarda all'apparenza, Dio guarda il cuore". Ora, il giudizio umano su una persona non potrebbe essere perfetto, se circa tutte le cose da giudicare i testimoni non facessero la loro deposizione. Perciò, essendo il giudizio di Dio perfettissimo, è necessario che la coscienza ritenga tutto ciò di cui deve giudicare. Ma il giudizio abbraccerà tutte le opere, buone e cattive, secondo l'affermazione paolina: "Tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ecc.". Dunque è necessario che la coscienza di ciascuno tenga presenti tutte le opere compiute sia buone, che cattive.

RISPONDO: Come si esprime S. Paolo, "in quel giorno, quando il Signore giudicherà, ciascuno avrà la testimonianza della propria coscienza, e i propri pensieri saranno là ad accusare e a difendere". E poiché in ogni giudizio i testimoni, gli accusatori e i difensori sono a conoscenza di quanto viene dibattuto, e nel giudizio universale verranno giudicate tutte le opere compiute dagli uomini, è necessario che allora ciascuno abbia coscienza di tutte le proprie azioni. Cosicché le coscienze dei singoli saranno come dei libri in cui sono descritte le cose compiute, sui quali sarà imbastito il giudizio: esattamente come nel giudizio umano si ricorre ai registri. Questi sono i libri di cui si legge nell'Apocalisse: "Furono aperti i libri e un altro libro fu aperto che è il libro della vita; e furono giudicati i morti dalle cose scritte nei libri, secondo le opere loro". "I libri così aperti", spiega S. Agostino, "stanno a indicare i santi del nuovo e del vecchio Testamento, nei quali Dio mostrerà quali comandamenti egli aveva dato"; (ecco perché Riccardo da S. Vittore scrive che "i loro cuori saranno come i canoni di un codice"); "il libro della vita" invece, di cui si parla al singolare, perché mediante l'unica virtù di Dio

tutti ricorderanno le opere da essi compiute, è detto appunto "libro della vita", in quanto tale virtù ricorderà a ciascun uomo le proprie azioni. - Oppure si può ritenere che quei libri nominati per primi siano quelli della coscienza; e quello ricordato dopo stia a indicare la sentenza, già pronunciata dal divin giudice nella sua provvidenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene molti meriti e demeriti possano svanire dalla memoria, di essi tuttavia non ce n'è uno il quale non rimanga in qualche modo nei suoi effetti. Poiché i meriti che non sono andati perduti col peccato resteranno nel premio corrispettivo; e quelli che sono andati perduti rimangono nel reato d'ingratitude; il quale aumenta per il fatto che uno ha peccato dopo aver ricevuto la grazia. Così pure i demeriti che non sono cancellati dalla penitenza rimangono nel reato della pena ad essi dovuta; e quelli cancellati dalla penitenza rimangono nel ricorso della penitenza stessa, assieme agli altri meriti. Perciò in ciascun uomo ci sarà qualche cosa da cui è possibile ricavare la memoria delle opere da lui compiute. - Tuttavia, come dice S. Agostino, ciò si dovrà principalmente alla "virtù di Dio".
2. Da quanto abbiamo già detto risulta evidente che nella coscienza di ognuno resteranno dei segni delle opere compiute. E non è necessario che codesti segni siano soltanto il reato, stando alle spiegazioni date.
3. Sebbene adesso la carità produca il dolore dei peccati, tuttavia allora i santi saranno nella patria beata così colmi di gioia da non ammettere il dolore. Perciò essi non si addoloreranno dei peccati, ma piuttosto godranno della misericordia di Dio, che li ha perdonati. Esattamente come fin da ora gli angeli godono della giustizia di Dio, la quale ha disposto che abbandonati dalla grazia cadano in peccato coloro di cui sono i custodi, e dei quali tuttavia si prendono cura con sollecitudine.
4. I malvagi conosceranno tutte le opere buone da essi compiute, ma questo non allevierà il loro dolore, bensì lo accrescerà; perché il dolore più grave è quello di aver perduto tanti beni. Ecco perché Boezio afferma, che "la più grande infelicità è quella di ricordare di essere stati felici".

ARTICOLO 2

Se ognuno allora sarà in grado di leggere tutto quello che passa nella coscienza altrui

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 5, qc. 2)

SEMBRA che allora non tutti saranno in grado di leggere quello che passa nella coscienza altrui. Infatti:

1. I risuscitati non avranno una conoscenza più limpida di quella attuale degli angeli, essendo stata promessa loro l'uguaglianza con gli angeli. Ora, questi non sono in grado di leggere reciprocamente nei loro cuori le decisioni che dipendono dal loro libero arbitrio, cosicché hanno bisogno della locuzione per comunicarle. Dunque i risorti non potranno vedere quello che passa nella coscienza altrui.
2. Tutto ciò che si conosce, o lo conosciamo in se stesso, o nella sua causa, o nei suoi effetti. Ora, i meriti e i demeriti, che risiedono nella coscienza di ciascuno, un altro non può conoscerli in se stessi: perché Dio soltanto penetra nel cuore e ne vede i segreti. Non è possibile conoscerli nella loro causa: perché non tutti vedranno Dio, il quale è solo a muovere la volontà, dalla quale dipendono i meriti e i demeriti. E neppure è possibile vederli nei loro effetti: perché di molti demeriti non resterà nessun effetto, poiché saranno cancellati dalla penitenza. Quindi non tutto quello che si trova nella coscienza altrui potrà essere conosciuto dagli altri.
3. Il Crisostomo afferma: "Se adesso ricordi i tuoi peccati, e spesso li confessi al cospetto di Dio supplicando per essi, subito li puoi cancellare. Se invece li dimentichi, allora sarai costretto tuo malgrado a ricordarli quando saranno pubblicati, e proclamati dinanzi a tutti, amici e nemici, e agli angeli santi". Da ciò si rileva che codesta pubblicazione è un castigo della negligenza con la quale ne viene trascurata la confessione. Perciò i peccati di cui uno si è confessato non saranno resi pubblici agli altri.
4. Uno si consola se conosce di avere molti compagni nel peccato, e per questo sente meno vergogna. Quindi se ognuno conoscesse i peccati altrui, verrebbe a diminuire la vergogna di tutti i peccatori. Ma questo non è giusto. Dunque non tutti potranno conoscere i peccati di tutti gli altri.

IN CONTRARIO: 1. La Glossa, spiegando quel testo paolino, "Illuminerà i nascondigli delle tenebre", afferma: "Atti e pensieri, buoni e cattivi, saranno allora manifestati a tutti".

2. I peccati di tutti i salvati saranno cancellati tutti allo stesso modo. Ora, di alcuni santi i peccati saranno conosciuti: p. es. quelli della Maddalena, di Pietro e di Davide. Quindi per lo stesso motivo si dovranno conoscere i peccati degli altri eletti. Molto più poi quelli dei dannati.

RISPONDO: Nel giudizio finale la giustizia divina deve apparire evidente per tutti, mentre adesso è oscura per molti. Ma la sentenza di condanna o di premio non può esser giusta, se non viene proferita secondo i meriti o i demeriti. Perciò, come è indispensabile che conoscano le risultanze del giudizio il giudice e l'assessore, per proferire la giusta sentenza, così è necessario, affinché appaia giusta la loro sentenza, che tutti quelli che vengono a conoscerla

abbiamo la conoscenza dei meriti (che l'hanno provocata). Quindi perché ciascuno come conosce il premio o la dannazione personale, possa conoscere quelli di tutti gli altri, è indispensabile che come ognuno ricorda i propri meriti e demeriti, così abbia la conoscenza dei meriti altrui.

E questa è l'opinione più probabile e comune, sebbene il Maestro nelle Sentenze dica il contrario, e cioè che "i peccati cancellati con la penitenza" non sarebbero pubblicati nel giudizio. - Ma da ciò seguirebbe che non si verrebbe a conoscere neppure la penitenza compiuta per quei peccati. E così si toglierebbe molto alla gloria dei santi e alla lode di Dio, il quale li ha salvati con tanta misericordia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti i meriti e i demeriti precedenti produrranno un grado di gloria o di pena nei risorti. Perciò dalla percezione esterna di queste sensazioni sarà possibile vedere nelle coscienze. Ma soprattutto ciò sarà possibile per la virtù di Dio, affinché la sentenza del giudice possa a tutti apparire giusta.
2. I meriti e i demeriti potranno apparire nei loro effetti, come abbiamo notato. Oppure potranno essere mostrati dalla virtù di Dio, sebbene la capacità dell'intelletto creato non arrivi a tanto.
3. La pubblicazione dei peccati fatta per l'ignominia del peccatore è effetto della sua negligenza nel confessarli. Ma la manifestazione dei peccati dei santi non potrà essere di confusione o di vergogna per essi, come non è di confusione per S. Maria Maddalena il fatto che i suoi peccati sono ricordati pubblicamente nella Chiesa: poiché la vergogna, come dice il Damasceno, è "la paura del disonore", il quale non potrà trovarsi nei beati. Anzi tale pubblicazione procurerà loro una grande gloria, per la penitenza che ne han fatto: esattamente come il confessore elogia il penitente che confessa coraggiosamente gravi delitti. Si dice poi che i peccati sono cancellati, perché Dio non li considera per castigarli.
4. Per il fatto che un peccatore vede i peccati altrui in nessun modo diminuirà la propria vergogna, anzi l'accrescerà, vedendo meglio nel disonore altrui il proprio disonore. La diminuzione infatti della vergogna prodotta da tale causa dipende dal fatto che adesso la vergogna si fonda sul giudizio degli uomini, che per l'usanza comune perde di severità. Ma allora il disonore si fonderà sul giudizio di Dio, il quale sarà secondo verità su ciascun peccato, sia che esso venga commesso da uno o da molti.

ARTICOLO 3

Se tutti i meriti e i demeriti propri e altrui verranno conosciuti con una sola intuizione

(4 Sent., d. 43, q. 1, a. 5, qc. 3)

SEMBRA che i meriti e i demeriti propri e altrui non verranno conosciuti con un'unica intuizione. Infatti:

1. Le cose che sono considerate distintamente una per una non possono esser viste con un'unica intuizione. Ma i dannati considereranno e piangeranno distintamente i loro peccati; poiché sta scritto: "Che cosa ci ha giovato la superbia...?". Quindi essi non li vedranno tutti con una sola intuizione.
2. Il Filosofo afferma che "non è possibile avere l'intellezione simultanea di più cose". Ora, i meriti e i demeriti propri e altrui non sono percepibili che con l'intelletto. Dunque essi non potranno esser visti tutti simultaneamente.
3. L'intelletto degli uomini dannati dopo la resurrezione non sarà più elevato di quanto non sia l'intelletto degli angeli buoni rispetto alla conoscenza naturale, con la quale conoscono le cose mediante le idee innate. Ora, con tale conoscenza gli angeli non sono in grado di vedere più cose simultaneamente. Dunque neppure i dannati potranno allora vedere simultaneamente tutte le azioni compiute.

IN CONTRARIO: 1. A commento di quelle parole di Giobbe: "Saranno ricoperti di confusione", la Glossa afferma: "Alla vista del giudice apparirà davanti agli occhi della mente tutto il male commesso". Ma il giudice lo vedranno all'istante. Quindi anche il male commesso. E per la stessa ragione tutto il resto.

2. S. Agostino giudica insostenibile la lettura di un libro materiale nel giudizio, in cui siano scritte le azioni di ognuno, per il fatto che nessuno può farsi un'idea della grandezza di codesto libro, o del tempo necessario per leggerlo. Ma per lo stesso motivo non è possibile farsi un'idea del tempo necessario per considerare tutti i meriti e i demeriti propri e altrui, se uno dovesse conoscerli successivamente. Perciò è necessario ammettere che ognuno li vedrà tutti in modo simultaneo.

RISPONDO: Sull'argomento ci sono due opinioni. Alcuni infatti ritengono che ciascuno vedrà tutti i meriti e i demeriti, propri e altrui, in maniera istantanea. - Questo è facile crederlo dei beati; perché essi vedranno tutte le cose in un'unica realtà, e quindi non ci sono ostacoli per vedere più cose simultaneamente. Ma per i dannati è più difficile, non essendo il loro intelletto elevato al punto di vedere Dio e in lui tutte le cose.

Perciò altri affermano che i malvagi vedranno tutti i loro peccati, ma in generale; e questo basta per l'accusa che dovrà esserci nel giudizio, oppure per

l'assoluzione. Essi però non vedranno simultaneamente tutto scendendo alle singole azioni. Ma anche questo non sembra conciliabile con le affermazioni di S. Agostino, il quale dice che tutte le cose saranno enumerate con l'intuizione della mente: ora, quello che si conosce in generale non viene enumerato.

Perciò si può scegliere una via intermedia: che essi cioè considereranno le singole azioni, però non in un istante, bensì in un tempo brevissimo, con l'aiuto della virtù di Dio. Ecco perché S. Agostino scrive che le enumereranno "con mirabile celerità". Né ciò è impossibile: perché in qualsiasi frazione di tempo ci sono in potenza infiniti istanti.

Sono così risolte anche le difficoltà, presentate nei due sensi opposti.

Supplementum Quaestio 088

Questione 88

Questione 88

Tempo e luogo del giudizio universale

Passiamo ora a considerare il giudizio universale, nonché il tempo e il luogo in cui esso avverrà.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se dovrà esserci il giudizio universale; 2. Se il dibattimento avverrà mediante la locuzione orale; 3. Se esso avverrà in un tempo che ignoriamo; 4. Se avverrà nella valle di Giosafat.

ARTICOLO 1

Se dovrà esserci il giudizio universale

(4 Sent., d. 47, q. 1, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che non debba esserci il giudizio universale. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge, che "Dio non giudicherà due volte la stessa cosa". Ebbene, Dio già adesso giudica ciascuna delle opere dell'uomo: poiché dopo la morte egli distribuisce a ciascuno pene o premi secondo i meriti; e anche durante la vita presente talora premia o castiga per le opere buone o cattive. Dunque non ci sarà in avvenire un altro giudizio.
2. Nessun giudizio viene preceduto dall'esecuzione della sentenza. Ora, la sentenza del giudizio di Dio riguarda, o il conseguimento del Regno, o l'esclusione da esso, come risulta dal Vangelo. Perciò siccome alcuni già hanno conseguito il regno eterno, e altri ne sono esclusi in perpetuo, è chiaro che non ci dovrà essere un altro giudizio.
3. Certe cose devono essere sottoposte a giudizio, perché è dubbio ciò che se ne deve decidere. Ma già prima della fine del mondo per ciascuno dei dannati è determinata la condanna; e per ognuno dei santi la rispettiva beatitudine. Dunque è evidente che non ci deve essere in seguito un altro giudizio.

IN CONTRARIO: 1. In S. Matteo si legge "I niniviti sorgeranno nel giorno del giudizio contro questa generazione e la condanneranno". Perciò è evidente che dopo la resurrezione ci dovrà essere un giudizio.

2. In S. Giovanni sta scritto: "E procederanno, quelli che avran fatto il bene, a resurrezione di vita; e quelli che avran fatto il male a resurrezione di giudizio". Dunque dopo la resurrezione dovrà esserci un giudizio.

RISPONDO: Come l'operazione richiama il principio delle cose, in cui esse vennero prodotte nell'essere, così il giudizio richiama il termine per cui la cosa viene ricondotta al suo fine. Ora, in Dio si distinguono due operazioni. La prima con la quale inizialmente ha prodotto le cose nell'essere, istituendo il creato e distinguendo quanto rientra nella perfezione di esso: opera dalla quale si dice nella Genesi che Dio "si riposò". La seconda è quella che egli compie nel governare le creature, e di cui il Signore dice nel Vangelo: "Il Padre mio opera fino al presente, e io lavoro con lui". Allo stesso modo si devono distinguere due giudizi; che sono però in ordine inverso. Il primo corrisponde all'opera di governo, la quale non può svolgersi senza un giudizio. E con questo giudizio ognuno viene giudicato singolarmente per le proprie azioni, non solo per quanto riguarda lui, ma anche in rapporto al governo dell'universo: per questo il premio individuale può essere differito per il bene degli altri, come nota la Lettera agli Ebrei, e le pene dell'uno vengono ordinate a vantaggio degli altri. Perciò è necessario che ci sia anche un giudizio universale, il quale corrisponda invece alla prima produzione di tutte le cose nell'essere: cosicché come allora tutti gli esseri derivarono immediatamente da Dio, così venga dato al mondo la sua ultima rifinitura, col ricevere ciascuno finalmente quanto a lui si deve per se stesso.

Perciò in tale giudizio apparirà evidente la divina giustizia in tutte quelle cose che adesso rimangono occulte, per il fatto che l'uno è subordinato a vantaggio di altri, contrariamente a quanto appare dalle opere esterne. Inoltre allora ci sarà la separazione totale dei buoni dai cattivi: perché non ci sarà più la possibilità di vantaggi reciproci dalla loro convivenza, vantaggi che attualmente la giustificano, fino a che la vita presente è governata dalla divina provvidenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ogni uomo è insieme persona singolare e parte di tutto il genere umano. Perciò egli deve subire due giudizi. Il primo individuale, che avverrà dopo la morte, quando "riceverà secondo le azioni compiute nel corpo": sebbene non totalmente, perché verrà remunerato non nel corpo, ma nell'anima soltanto. Il secondo giudizio deve riguardarlo in quanto parte di tutto il genere umano: come anche secondo la giustizia umana uno viene giudicato nel giudizio dato da tutta la comunità di cui uno fa parte. Perciò quando si farà il giudizio universale di tutto il genere umano mediante la separazione totale dei buoni dai cattivi, ciascuno verrà per conseguenza sottoposto al giudizio. Tuttavia Dio non giudicherà "due volte la stessa cosa"; perché non infliggerà due castighi per un unico peccato; ma il castigo che prima del giudizio non era stato inflitto completamente, lo sarà nell'ultimo giudizio, con il tormento dei malvagi, sia nel corpo, che nell'anima.

2. La sentenza propria del giudizio universale è la separazione totale dei buoni dai cattivi, la quale non precederà codesto giudizio. Ma neppure rispetto alla sentenza individuale l'effetto del giudizio è anticipato; poiché i buoni verranno premiati più abbondantemente dopo il giudizio (universale), sia per la gloria del corpo, sia per il completamento del numero degli eletti; e i cattivi saranno maggiormente tormentati per l'aggiunta della pena del corpo, e per il completamento nell'inferno del numero dei dannati: perché più numerosi saranno, più il fuoco sarà violento.

3. Il giudizio universale riguarda più l'insieme dell'umanità che i singoli sottoposti a giudizio. Perciò sebbene prima del giudizio finale ognuno sia certo della propria dannazione o del premio conseguito, non tutti però ne hanno avuto la conoscenza. Ecco perché tale giudizio è necessario.

ARTICOLO 2

Se il giudizio suddetto quanto al dibattimento e alla sentenza si farà mediante la locuzione orale

(4 Sent., d. 47, q. 1, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che il giudizio suddetto quanto al dibattimento e alla sentenza si farà mediante la locuzione orale. Infatti:

1. Come dice S. Agostino, "non si può sapere quanti giorni durerà il giudizio". Ma questo si saprebbe, se quanto avverrà nel giudizio si compirà solo mentalmente. Dunque il giudizio si farà a voce e non solo mentalmente.

2. S. Gregorio, come riferisce il testo delle Sentenze, afferma: "Quelli almeno ascolteranno le parole del Giudice che con la parola professarono la sua fede". Ma questo non può intendersi della parola interiore, perché così tutti ascolteranno le parole del Giudice, in quanto tutti, buoni e cattivi, avranno la possibilità di conoscere tutti i fatti degli altri. Quindi è chiaro che tale giudizio si svolgerà vocalmente.

3. Cristo giudicherà nel suo aspetto di uomo, in cui potrà essere visto da tutti corporalmente. Perciò per lo stesso motivo dovrà anche parlare materialmente a voce, in modo da farsi ascoltare da tutti.

IN CONTRARIO: 1. Scrive S. Agostino che "il libro della vita", di cui parla l'Apocalisse, "è una certa virtù intellettuale data da Dio, la quale farà sì che ognuno possa ricordare e discernere le proprie azioni buone e cattive con mirabile celerità, in modo che questa conoscenza possa accusare o scusare la coscienza, giudicando così simultaneamente tutti ed ognuno in particolare". Ma se i meriti di ognuno fossero discussi oralmente, sarebbe impossibile giudicare tutti singolarmente in maniera simultanea. Dunque codesto dibattimento non sarà fatto vocalmente.

2. La sentenza dev'essere conforme alla testimonianza. Ma allora la testimonianza e l'accusa saranno mentali; poiché sta scritto: "Lo testimonieranno la loro coscienza e il loro pensiero che a vicenda si accusano e si discolpano, nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini". Perciò è evidente che, sia la sentenza, sia tutto il giudizio si faranno solo mentalmente.

RISPONDO: Non si può definire con certezza la soluzione del quesito. Tuttavia si ritiene più probabile che il giudizio debba svolgersi per intero mentalmente, sia per il dibattito come per l'accusa dei malvagi e la difesa dei buoni, come anche per la sentenza degli uni e degli altri. Se infatti si dovessero narrare le azioni di ciascuno, si esigerebbe un tempo incalcolabile. È quanto notava già S. Agostino: "Se il libro in base al quale tutti saranno giudicati", come si legge nell'Apocalisse, "fosse concepito materialmente, chi ne potrebbe valutare la grandezza o la lunghezza? E in quanto tempo sarebbe possibile leggere codesto libro, in cui sono descritte le biografie di tutti?". Né si richiede minor tempo per narrare a voce le azioni di ciascuno, che per leggerle materialmente in un libro. Perciò è probabile che quanto è detto in proposito nel Vangelo non debba essere inteso come da attuarsi oralmente, ma solo mentalmente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino afferma che "è incerto quanti giorni durerà il giudizio", perché non sappiamo se debba svolgersi mentalmente od oralmente. Se infatti dovesse svolgersi vocalmente, si esigerebbe un tempo più lungo. Invece mentalmente potrebbe farsi in un momento.

2. Anche se il giudizio si compie solo mentalmente, le parole di S. Gregorio possono esser valide. Poiché sebbene tutti conoscano le azioni proprie e le altrui per una virtù divina, che nel Vangelo è descritta come locuzione, tuttavia coloro che hanno avuto la fede, concepita da essi mediante la parola di Dio, saranno giudicati da questa medesima parola: S. Paolo infatti afferma, che "coloro i quali peccarono nella legge saranno giudicati in base alla legge".

Ecco perché a quanti ebbero la fede sarà detto qualche cosa, che non sarà detto ai non credenti.

3. Cristo apparirà corporalmente in modo da esser riconosciuto da tutti fisicamente come giudice: e questo potrà farsi in un istante. Invece la locuzione, essendo misurata dal tempo, richiederebbe un tempo lunghissimo, se il giudizio dovesse svolgersi oralmente.

ARTICOLO 3

Se il tempo del futuro giudizio sia sconosciuto

(4 Sent., d. 47, q. 1, a. 1, qc. 3)

SEMBRA che il tempo del futuro giudizio non sia sconosciuto. Infatti:

1. Come gli antichi Padri aspettavano la prima venuta (di Cristo), noi ne aspettiamo la seconda. Ma quei Padri santi conobbero il tempo della prima venuta, come risulta dal numero delle settimane descritte da Daniele. Cosicché i Giudei vengono rimproverati per non aver riconosciuto il tempo della venuta di Cristo: "Ipocriti sapete distinguere l'aspetto del cielo e della terra; e come mai non sapete discernere il tempo in cui siamo?". Dunque anche per noi deve essere stato determinato il tempo della seconda venuta, in cui "Dio verrà per giudicare".

2. Mediante i segni noi arriviamo a conoscere le cose significate. Ora, del giudizio finale sono indicati molti segni nella Scrittura, come risulta dai Vangeli. Perciò noi possiamo giungere a conoscerne il tempo.

3. L'Apostolo afferma: "A noi doveva toccare la fine dei secoli". E S. Giovanni ammonisce: "Figlioli, questa è l'ultima ora, ecc.". Ora, essendo trascorso molto tempo da quando queste cose sono state dette, sembra che almeno adesso noi possiamo sapere che l'ultimo giudizio è imminente.

4. Il tempo del giudizio è giusto che sia nascosto solo perché ciascuno vi si prepari con sollecitudine, ignorando il tempo in cui esso avverrà. Ma codesta sollecitudine rimarrebbe ugualmente, anche se il tempo fosse ben noto: perché per ciascuno rimane incerto il tempo della propria morte; e, come scrive S. Agostino, "nella condizione in cui uno è sorpreso dal suo ultimo giorno, sarà sorpreso anche dall'ultimo giorno del mondo". Quindi non è necessario che il tempo del giudizio rimanga nascosto.

IN CONTRARIO: 1. Nel Vangelo si legge: "Quanto poi al giorno e all'ora nessuno li sa, né gli angeli del cielo, né il Figlio, ma il Padre soltanto". Si dice però che il Figlio non lo sa, in quanto non lo fa conoscere a noi.

2. S. Paolo afferma: "Il giorno del Signore verrà come un ladro nella notte". Perciò, come la venuta di un ladro notturno è del tutto ignota, così è del tutto ignoto il giorno del giudizio finale.

RISPONDO: Dio è causa delle cose mediante la sua conoscenza. Ed egli comunica alle creature sia l'una che l'altra cosa: perché conferisce loro virtù di causare altre cose; e ad alcune di esse concede anche la conoscenza delle cose. Ma in entrambi i casi egli si riserva qualche cosa: compie infatti alcuni effetti senza la cooperazione di nessuna creatura: così pure egli conosce alcune cose che nessuna creatura può conoscere. Ora, tra queste niente è più riservato di quanto è soggetto al solo potere di Dio, in cui nessuna creatura è ammessa a cooperare. Tale è appunto la fine del mondo, con la quale coinciderà il giorno del giudizio: infatti il mondo non finirà per una causa creata; così come non ebbe inizio che immediatamente da Dio. Ecco perché è giusto che la conoscenza della fine del mondo sia riservata a Dio soltanto. A questo motivo sembra alludere il Signore stesso quando disse: "Non sta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato al suo potere"; come per dire: "Voi, non potete conoscere le cose che sono riservate esclusivamente alla potenza di Dio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella sua prima venuta Cristo venne nascostamente, secondo le parole di Isaia: "Veramente tu sei un Dio nascosto, o Santo d'Israele, Salvatore". Perciò affinché potesse essere conosciuto dai credenti, fu necessario predirne il tempo in maniera determinata. Ma nella seconda venuta egli verrà manifestamente, secondo le parole del Salmista: "Dio verrà manifestamente". Perciò non ci potrà essere errore circa tale venuta. Quindi il paragone non regge.

2. Come nota S. Agostino, i segni ricordati nel Vangelo non tutti riguardano il secondo avvento, che avverrà alla fine del mondo: ma alcuni si riferiscono alla distruzione di Gerusalemme, che è già avvenuta; molti altri si riferiscono alla venuta con la quale egli assiste quotidianamente la sua Chiesa, visitandola spiritualmente, inabitando in noi mediante la fede e la carità.

Anzi i segni stessi che nei Vangeli e nelle Epistole sono riferiti al giudizio finale, non sono in grado di farci conoscere determinatamente il tempo del giudizio. Perché le calamità predette, quali premonitrici del vicino ritorno di Cristo, si sono prodotte fin dai tempi della Chiesa primitiva, talora in modo più grave, tal'altra in modo meno grave: cosicché persino il tempo degli Apostoli è stato chiamato "ultimo", come risulta dagli Atti, là dove S. Pietro, espone quel testo di Gioele: "E avverrà negli ultimi giorni, ecc.", applicandole il proprio tempo. Eppure da allora è trascorso molto tempo: e nella Chiesa

le tribolazioni ci sono sempre state, ora molte, ora meno. Perciò non è possibile determinare il tempo in cui avverrà il giudizio, indicando il mese, l'anno, il secolo o il millennio, come scrive ancora S. Agostino: sebbene sia da credere che alla fine del mondo le suddette calamità saranno più numerose. Ma non è possibile determinare il numero delle calamità che precederanno immediatamente il giorno del giudizio, o la venuta dell'Anticristo: poiché anche nei primi secoli della Chiesa ci sono state persecuzioni così gravi e tale abbondanza di errori, che alcuni allora aspettarono come vicina o imminente la venuta dell'Anticristo, come si legge nella Storia Ecclesiastica e nel De Viris Illustribus di S. Girolamo.

3. Dall'espressione: "È l'ultima ora", e da altre consimili che si riscontrano nella Scrittura, non è possibile determinare nessuna misura di tempo. Poiché esse non stanno a indicare un periodo breve, ma lo stato ultimo del mondo, la quale è come l'ultima era; però non è definito quanto debba durare, come non è definito quanto duri la vecchiaia che è l'ultima età dell'uomo: perché talora essa dura quanto tutte le età precedenti e anche di più, come nota S. Agostino. Ecco perché l'Apostolo rifiuta, scrivendo ai Tessalonicesi, l'interpretazione che alcuni davano delle sue parole, così da credere che "fosse imminente il giorno del Signore".

4. Anche ammettendo l'incertezza della morte, l'incertezza del giudizio serve a raddoppiare la vigilanza. Primo, per il fatto che si ignora persino se il giudizio verrà differito per la durata della vita di un uomo: e così, basata su due motivi, l'incertezza rende maggiore la vigilanza. - Secondo, per il fatto che l'uomo non ha sollecitudine solo della propria persona, ma anche della famiglia, della propria città, del regno intero e di tutta la Chiesa, i quali non hanno la durata della vita di un uomo: e tuttavia è necessario che ciascuna di queste società venga disposta in modo da non essere impreparata alla venuta del Signore.

ARTICOLO 4

Se il giudizio debba farsi nella valle di Giosafat, o nei suoi dintorni

(4 Sent., d. 48, q. 1, a. 4, qc. 4)

SEMBRA che il giudizio non debba farsi nella valle di Giosafat, o nei suoi dintorni. Infatti:

1. Quelli almeno da sottoporre al giudizio dovranno pur stare sulla terra; mentre potranno essere elevati sulle nubi quelli che avranno il compito di giudicare. Ora, la terra promessa neppure tutta intera sarebbe in grado di contenere la moltitudine degli uomini da sottoporre al giudizio. Dunque il giudizio non potrà farsi presso la valle suddetta.
2. A Cristo in quanto uomo è stato dato di giudicare con giustizia, per essere stato giudicato ingiustamente. Ma egli fu giudicato ingiustamente nel pretorio di Pilato, e subì la condanna ingiusta sul Golgota. Perciò per il giudizio dovrebbero essere piuttosto preferiti codesti luoghi.
3. Le nubi si formano dall'esalazione dei vapori. Ma allora non ci sarà né evaporazione né esalazione. Dunque è impossibile che i giusti "vengano rapiti nell'aria incontro a Cristo sulle nubi". Cosicché necessariamente buoni e cattivi dovranno dislocarsi sulla terra. E allora si richiederà un luogo molto più ampio di quella valle.

IN CONTRARIO: 1. In Gioele si legge: "Raccoglierò tutte le genti e le condurrò nella valle di Giosafat, e discuterò con esse".

2. Negli Atti degli Apostoli si afferma: "Come l'avete visto salire al cielo, così ritornerà". Ora, Cristo ascese al cielo dal monte degli Ulivi, che domina la valle di Giosafat, dunque egli verrà a giudicare presso il medesimo luogo.

RISPONDO: Non è possibile sapere con certezza molte cose sul modo in cui avverrà l'ultimo giudizio, e sulla maniera in cui gli uomini si raduneranno per esso. Tuttavia si può dedurre dalla Scrittura con una certa probabilità che Cristo discenderà presso il monte degli Ulivi, come da esso ascese al cielo: in modo da mostrare che è lo stesso "colui che ascese e che discende".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È sempre possibile raccogliere una grande moltitudine presso uno spazio ristretto. Basta lasciare uno spazio indefinito presso il luogo suddetto per accogliere codesta moltitudine, purché da codesto spazio tutti possano vedere Cristo, il quale, librato nell'aria e rifulgente del massimo splendore, sarà visibile di lontano.
2. È vero che Cristo ha meritato il potere di giudicare per il fatto che è stato giudicato ingiustamente, ma egli non giudicherà sotto l'aspetto della sua infermità, in cui subì l'ingiusto giudizio, bensì nel suo aspetto glorioso in cui ascese al Padre. Perciò al giudizio (finale) si addice di più il luogo dell'ascensione che il luogo in cui fu condannato.
3. A detta di alcuni per "nubi" qui si intendono le varie intensità della luce che emanerà dai corpi dei santi, e non delle evaporazioni sprigionate dalla terra e dall'acqua.

Oppure si può rispondere che codeste nubi saranno prodotte per virtù divina, per mostrare la conformità tra l'ultima venuta e l'ascensione: cosicché colui che ascese su una nube venga a giudicare su una nube. - Inoltre la nube, per il refrigerio che apporta, indica la misericordia del (Cristo) giudice.

Supplementum Quaestio 089

Questione 89

Questione 89

Giudicanti e giudicati nel giudizio universale

Passiamo ora a esaminare giudicanti e giudicati nel giudizio universale.

Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se alcuni uomini saranno chiamati a giudicare con Cristo; 2. Se il potere di giudicare sarà il premio della povertà volontaria; 3. Se anche gli angeli saranno chiamati a giudicare; 4. Se i demoni saranno deputati a eseguire la sentenza del giudice; 5. Se tutti gli uomini dovranno comparire in giudizio; 6. Se i buoni, senza eccezioni, dovranno essere giudicati; 7. Se dovranno essere giudicati i cattivi; 8. Se anche gli angeli dovranno essere giudicati.

ARTICOLO 1

Se alcuni uomini saranno chiamati a giudicare con Cristo

(4 Sent., d. 47, q. 1, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che nessun uomo sarà chiamato a giudicare con Cristo. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Il Padre ha affidato ogni giudizio al Figlio, affinché tutti (onorino il Figlio come onorano il Padre)". Ora, codesto onore è dovuto esclusivamente a Cristo. Dunque...
2. Chi giudica ha autorità su ciò che giudica. Ma le cose da sottoporre al giudizio finale sono i meriti e le ricompense dovute agli uomini, che sottostanno esclusivamente all'autorità di Dio. Quindi a nessun uomo spetta giudicare di essi.
3. Il giudizio suddetto non si svolgerà vocalmente, ma mentalmente, come vuole l'opinione più probabile. Ora notificare alle menti umane i meriti e i demeriti, che corrisponde all'accusa e alla difesa, oppure l'assegnazione del castigo e del premio, che equivale alla sentenza, si farà solo per virtù divina. Perciò nessun altro sarà chiamato a giudicare all'infuori di Cristo, che è Dio.

IN CONTRARIO: 1. Nel Vangelo si legge: "Siederete anche voi su dei troni per giudicare le dodici tribù d'Israele".

2. Isaia ha scritto: "Il Signore starà in giudizio con gli anziani del suo popolo". Perciò è evidente che anche altri giudicheranno assieme a Cristo.

RISPONDO: Giudicare può avere molti significati. Primo, può prendere un senso causale: un essere cioè giudica perché mostra che un individuo è degno di giudizio; oppure per il confronto che ne deriva, in quanto dal confronto altri appaiono degni d'essere giudicati. A codesto senso accennano le parole evangeliche: "I niniviti sorgeranno in giudizio, ecc.". Ma questo tipo d'intervento in giudizio è comune ai buoni e ai cattivi.

Secondo, giudicare può prendere un senso interpretativo. Si presume cioè che uno compia una cosa quando consente con chi la compie. Coloro quindi che approveranno la sentenza di Cristo come giudice, in questo senso si può dire che giudicano. E questo tipo di giudizio appartiene a tutti gli eletti, secondo l'espressione della Sapienza: "I santi giudicheranno le genti".

Terzo, si può parlare di giudizio per somiglianza; cioè perché uno ha un punto di somiglianza col giudice, in quanto siede come lui in luogo eminente: è in tal senso che si attribuisce l'atto di giudicare agli assessori. Secondo alcuni questo sarebbe il potere giudiziario promesso ai perfetti dalle parole evangeliche, vale a dire "un posto eminente": poiché nel giudizio appariranno al di sopra degli altri, "andando incontro a Cristo nell'aria". - Ma questo non basta per adempiere la promessa di Cristo, in cui si dice: "Siederete a giudicare": perché il giudizio aggiunge qualche cosa al fatto di sedersi.

Perciò esiste un quarto significato del termine giudicare, il quale indica il modo che si addice ai perfetti in quanto essi incarnano i decreti della divina giustizia, con i quali gli uomini saranno giudicati: come se si dicesse che giudica il libro che contiene la legge. Di qui le parole dell'Apocalisse: "Sedette in giudizio, e furono aperti i libri". È in tal senso che parla dell'atto di giudicare Riccardo di S. Vittore: "Coloro che sono ammessi alla contemplazione di Dio, e che leggono quotidianamente nel libro della sapienza, trascrivono in qualche modo nei volumi dei loro cuori quanto già comprendono con la penetrazione della verità". E aggiunge: "Che cosa sono i cuori dei giudicanti, istruiti da Dio in ogni verità, se non come i decreti dei canonisti?".

Ma poiché giudicare implica un atto che ha altri per oggetto, a tutto rigore giudica solo chi proferisce la sentenza su altri. Ora, questo può avvenire in due maniere. Primo, per autorità propria. E questo è proprio di chi ha il dominio su altri sui quali esercita la funzione di giudice, e che sono soggetti alla sua giurisdizione. Giudicare in tal senso è solo di Dio. - Secondo, giudicare può indicare l'atto di chi porta a conoscenza di altri la sentenza pronunciata dall'autorità di un altro, e ciò equivale a proclamare la sentenza. Ed è in tal senso che giudicheranno i perfetti: perché faranno conoscere agli altri le disposizioni della giustizia di Dio, in modo che questi sappiano quanto è dovuto ai loro meriti; cosicché la manifestazione della giustizia potrà considerarsi un giudizio. Di qui le parole di Riccardo di S. Vittore: "Toccherà ai giudici aprire i loro libri a chi è sottoposto al giudizio, e ammettere tutti gli inferiori all'introspezione dei loro cuori, e a rivelare il proprio parere circa le cose riguardanti il giudizio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prima obiezione è valida per il giudizio di autorità, il quale spetta soltanto a Cristo.
2. È così risolta anche la seconda difficoltà.
3. Non c'è nessun inconveniente nel fatto che alcuni santi rivelino qualcosa ad altri santi: o per illuminazione, come gli angeli superiori fanno con gli angeli di grado inferiore, oppure mediante la locuzione, come quando gli angeli inferiori parlano ai superiori.

ARTICOLO 2

Se il potere di giudicare sia il premio corrispondente della povertà volontaria

(4 Sent., d. 47, q. 1, a. 2, qc. 2)

SEMBRA che il potere di giudicare non sia il premio corrispondente della povertà volontaria. Infatti:

1. Ciò fu promesso solo ai dodici apostoli: "Siederete sopra dodici troni per giudicare, ecc.". Ora, poiché i poveri volontari non tutti sono apostoli, è chiaro che la facoltà di giudicare non corrisponde alla loro povertà.
2. È un sacrificio più grande quello del proprio corpo, che quello dei beni esterni. Ora, i martiri e i vergini stessi fanno a Dio il sacrificio del proprio corpo: invece i poveri volontari sacrificano solo i beni esterni. Dunque la sublimità del potere giudiziario si addice di più ai martiri e ai vergini che ai poveri volontari.
3. La Glossa nel commentare le parole evangeliche, "Chi vi accusa è Mosè, nel quale voi sperate", aggiunge: "perché non credete al suo insegnamento". Inoltre il Signore afferma: "La parola che io ho proferito lo giudicherà nell'ultimo giorno". Quindi per il fatto che uno propone la legge o parole di esortazione per i buoni costumi, acquista la facoltà di giudicare chi le disprezza. Ma questo è il compito dei dottori. Dunque la facoltà suddetta spetta più ai dottori che ai poveri.
4. Cristo, per il fatto che fu giudicato ingiustamente, acquistò in quanto uomo di esser giudice di tutto il genere umano, secondo le parole evangeliche: "Gli ha dato il potere di giudicare, perché è il Figlio dell'uomo". Ora, coloro che soffrono persecuzione a causa della giustizia sono giudicati ingiustamente. Quindi tale facoltà si addice più a loro che ai poveri.
5. Un superiore non può essere giudicato dall'inferiore. Ora, saranno molti coloro che, usando bene le ricchezze, saranno più meritevoli di tanti poveri volontari. Perciò i poveri volontari non potranno essere tra i giudicanti rispetto a costoro sottoposti al giudizio.

IN CONTRARIO: 1. In Giobbe si legge: "Egli non salva gli empi, e ai poveri accorderà il giudizio". Dunque giudicare spetta ai poveri.

2. Nel commentare quel testo evangelico: "Voi che avete abbandonato ogni cosa, ecc.", la Glossa afferma: "Coloro che avranno abbandonato ogni cosa e avranno seguito Dio, saranno giudici: coloro che avranno usato bene le ricchezze lecite saranno giudicati". Di qui l'identica conclusione.

RISPONDO: La facoltà di giudicare va attribuita alla povertà specialmente per tre motivi. Primo, per un motivo di congruenza. Poiché la povertà volontaria è propria di coloro che, disprezzando tutte le cose del mondo, si dedicano esclusivamente a Cristo. Perciò in essi non si riscontra nulla che possa farli deflettere dalla giustizia. Quindi essi sono resi idonei a giudicare, in quanto amano più di tutti la verità della giustizia.

Secondo, a motivo del merito. Poiché all'umiltà corrisponde il merito dell'esaltazione. Ora tra le cose che in questo mondo rendono un uomo disprezzato, la prima è la povertà. Ecco perché ai poveri è promessa la preminenza della potestà giudiziaria, in modo che "chi si umilia per Cristo venga esaltato".

Terzo, perché la povertà dispone al modo di giudicare di cui abbiamo parlato. Infatti da quanto abbiamo detto risulta che a un santo viene riconosciuta la funzione di giudice, perché il suo cuore sarà compenetrato di tutta la verità divina, potendo così manifestarla agli altri. Ora, nel progresso verso la perfezione la prima rinunzia che si incontra è quella delle ricchezze esterne: perché queste sono le ultime ad essere acquisite; e quanto è "ultimo nella produzione è il primo nel processo di distruzione". Ecco perché tra le beatitudini, che segnano la via della perfezione, al primo posto troviamo la povertà. Perciò alla povertà corrisponde come premio il potere di giudicare, in quanto essa è la prima disposizione all'esercizio di codesto potere. - Ed ecco perché il potere suddetto non è promesso a tutti i poveri, anche se volontari; ma a quelli che "abbandonata ogni cosa seguono Cristo" sulla via della perfezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Giustamente scrive S. Agostino: "Per il fatto che il Signore ha parlato di dodici troni non dobbiamo pensare che i dodici soltanto saranno chiamati a giudicare con lui: altrimenti, essendoci stata la sostituzione del traditore Giuda con l'Apostolo Mattia, S. Paolo il quale ha lavorato più degli altri non otterrebbe un posto dove sedersi per giudicare". Perciò "col numero dodici è stata indicata tutta la moltitudine dei giudicanti, perché abbraccia i due addendi del sette, cioè il tre e il quattro, che moltiplicati fanno dodici": il dodici infatti è numero di perfezione. Oppure per il fatto che esso è composto di una coppia di sei che è numero perfetto. O anche perché, stando al senso letterale, il Signore parlava ai dodici Apostoli, in persona dei quali faceva tale promessa a tutti i suoi seguaci.

2. La verginità e il martirio non predispongono al pari della povertà a ritenere nel cuore i decreti della giustizia di Dio. Come al contrario le ricchezze per la loro sollecitudine "soffocano la parola di Dio", secondo l'espressione evangelica.

Oppure si deve rispondere che la povertà non basta da sola ad acquistare il merito del potere giudiziario: ma a lei corrisponde codesto merito, perché è il primo passo verso la perfezione. Perciò tra i passi successivi alla povertà, quali elementi della perfezione, si possono computare e la verginità e il martirio e tutte le altre opere di perfezione. Queste cose però non sono così principali come la povertà: poiché in ogni cosa la parte più importante è quella iniziale.

3. Colui che ha promulgato la legge, o che ha esortato al bene, eserciterà la funzione di giudice causalmente: poiché altri giudicheranno riferendosi alle sue parole. Perciò propriamente la facoltà di giudicare non corrisponderà quale merito alla predicazione o all'insegnamento. Oppure si può notare, secondo alcuni, che per la facoltà di giudicare si richiedono tre cose: primo, la rinunzia dei beni temporali, perché l'animo non sia impedito dal tendere alla perfezione della sapienza; secondo, la conoscenza e l'osservanza abituale della divina giustizia; terzo, l'insegnamento impartito ad altri di codesta giustizia. E allora l'insegnamento sarebbe il coronamento di quanto serve ad acquistare il merito del potere giudiziario.

4. Cristo nell'essere giudicato ingiustamente "umiliò se stesso" (egli infatti "fu immolato perché egli lo volle"); e il merito corrispondente della sua umiltà è l'esaltazione implicita nel potere di giudicare, per cui, come dice S. Paolo, a lui sono soggette tutte le cose. Perciò il potere giudiziario è dovuto più a coloro che volontariamente si umiliano rinunziando ai beni temporali, per i quali gli uomini vengono onorati dai mondani, che a coloro i quali vengono umiliati dagli altri.

5. L'inferiore di autorità propria non può giudicare chi gli è superiore; egli però può farlo per l'autorità di chi è al di sopra di essi, com'è evidente nel caso dei giudici delegati. Perciò niente impedisce che ai poveri (volontari) venga concesso come premio accidentale di giudicare gli altri, anche se questi hanno meriti superiori rispetto al premio essenziale.

ARTICOLO 3

Se gli angeli siano chiamati a giudicare

(4 Sent., d. 47, q. 1, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che gli angeli siano chiamati a giudicare. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria e assieme a lui tutti gli angeli". Ora, qui si parla della sua venuta come giudice. Quindi anche gli angeli sono chiamati a giudicare.

2. Gli ordini angelici si denominano dall'ufficio che esercitano. Ma tra codesti ordini c'è anche quello dei Troni, il quale evidentemente partecipa il potere giudiziario: infatti il trono è il seggio del giudice, il soglio è quello del re, e la cattedra quello di chi insegna. Perciò alcuni angeli saranno chiamati a giudicare.

3. Dopo la vita presente ai santi è promessa l'uguaglianza con gli angeli. Ora, se gli uomini avranno la facoltà di giudicare, a fortiori l'avranno gli angeli.

IN CONTRARIO: 1. Sta scritto (del Cristo): "Gli ha dato il potere di giudicare, perché è il Figlio dell'uomo". Ma gli angeli non hanno in comune con lui la natura umana. Quindi neppure la facoltà di giudicare.

2. Non appartiene all'identica persona giudicare ed essere ministro del giudice. Ora, nel giudizio finale gli angeli saranno chiamati ad essere i ministri,

come dicono le parole evangeliche: "Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli a togliere dal suo regno tutti gli scandali". Dunque gli angeli non saranno chiamati a giudicare.

RISPONDO: Gli assessori devono in tutto essere conformi al giudice. Ora, il giudizio viene demandato al Figlio perché dovrà apparire a tutti, buoni e cattivi, secondo la natura umana: sebbene giudicare autoritativamente spetti a tutta la Trinità. Quindi anche gli assessori del giudice devono avere la natura umana, visibile da tutti, buoni e cattivi. Perciò agli angeli non spetta il compito di giudicare. - Però in un certo senso si può dire che giudicano anche gli angeli, cioè mediante l'approvazione della sentenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come nota la Glossa nel testo citato, gli angeli verranno con Cristo non come giudici, ma "come testimoni delle azioni umane, poiché gli uomini, nell'agire bene o male, sono sotto la loro custodia".
2. Agli angeli viene dato il nome di Troni per il giudizio che Dio esercita di continuo governando con giustizia tutte le cose, del quale giudizio gli angeli sono in qualche modo esecutori e promulgatori. Invece il giudizio che degli uomini farà Cristo, esige che anche gli assessori siano uomini.
3. Agli uomini è promessa l'uguaglianza con gli angeli nel premio essenziale. Niente però impedisce che agli uomini venga concesso un premio accidentale non accordato agli angeli: il che è evidente per l'aureola delle vergini e dei martiri. Lo stesso può dunque dirsi della facoltà di giudicare.

ARTICOLO 4

Se dopo il giorno del giudizio i demoni saranno gli esecutori della sentenza sui dannati

(4 Sent., d. 47, q. 1, a. 2, qc. 4)

SEMBRA che dopo il giorno del giudizio i demoni non saranno chiamati ad essere sui dannati gli esecutori della sentenza. Infatti:

1. L'Apostolo insegna che Cristo allora "annienterà ogni signoria, ogni potestà e potenza". Quindi "cesserà ogni dominio". Ma eseguire la sentenza del giudice implica un certo dominio. Dunque dopo il giorno del giudizio i demoni non saranno gli esecutori della sentenza del giudice.
2. I demoni hanno peccato più gravemente degli uomini. Perciò non è giusto che gli uomini siano tormentati dai demoni.
3. Come i demoni suggeriscono agli uomini il male, gli angeli suggeriscono il bene. Ma premiare i buoni non sarà ufficio degli angeli, poiché Dio lo farà lui senza intermediari. Dunque anche punire non sarà compito dei demoni.

IN CONTRARIO: Gli uomini peccando si sono assoggettati al demonio. Perciò è giusto che gli siano assoggettati nel castigo, in modo da essere come puniti da lui.

RISPONDO: A questo proposito il Maestro nelle Sentenze riferisce due opinioni: ed entrambe sembra che si addicano alla divina giustizia. Poiché per il fatto che l'uomo pecca è giusto che venga assoggettato al demonio; d'altra parte codesto dominio del demonio è ingiusto. Perciò l'opinione la quale dopo il giorno del giudizio esclude che i demoni continuino a dominare sugli uomini con i castighi, salva l'ordine della divina giustizia rispetto ai demoni che puniscono. L'opinione contraria invece salva l'ordine della giustizia divina rispetto agli uomini da punire.

Quale delle due sia la più vera non lo possiamo sapere con certezza. Tuttavia io stimo più vero che come verrà mantenuto un ordine tra gli eletti, in modo che alcuni siano illuminati e perfezionati da altri, poiché gli ordini della gerarchia celeste dureranno in perpetuo; così verrà mantenuto un ordine nel castigo, in modo che gli uomini siano puniti dai demoni, affinché l'ordine divino, che ha stabilito gli angeli come esseri intermedi tra la natura umana e quella divina, non venga annullato. Perciò come per mezzo degli angeli giungono all'uomo le illuminazioni di Dio, così i demoni è giusto che siano gli esecutori della giustizia divina sui malvagi. Né per questo viene sminuita la pena dei demoni. Perché dal fatto stesso che tormenteranno altri saranno tormentati essi stessi: allora infatti la compagnia dei disgraziati non diminuirà ma accrescerà la propria miseria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il dominio che Cristo verrà a sopprimere è quello basato sui rapporti di superiorità esistenti nello stato attuale del mondo, secondo i quali certi uomini spadroneggiano su altri uomini, gli angeli sugli uomini e gli angeli stessi su altri angeli, i demoni su altri demoni, e i demoni sugli uomini, sempre per condurre al fine, o per allontanare dall'ultimo fine. Allora invece, essendo tutte le cose giunte al loro ultimo fine, non ci sarà più il dominio che tende a stornare dal fine, o a condurre verso il fine, ma solo quello che è fatto per conservare il fine raggiunto, sia buono che cattivo.

2. Sebbene i demoni non meritino di dominare sugli uomini, poiché tale dominio fu acquistato ingiustamente; tuttavia ciò è richiesto dall'ordine della loro natura rispetto alla natura umana. Infatti, come insegna Dionigi, rimangono "integre" in essi le doti naturali.

3. Gli angeli buoni non sono la causa del premio principale degli eletti: ecco perché tutti lo riceveranno immediatamente da Dio. Tuttavia gli angeli possono esser causa di certi premi accidentali: poiché gli angeli inferiori e gli uomini vengono illuminati dagli angeli superiori intorno a certi segreti divini che non rientrano nella beatitudine sostanziale. Parimenti i dannati ricevono immediatamente da Dio il castigo principale, che è l'esclusione perpetua dalla visione di Dio: ma niente impedisce che le pene del senso siano inflitte agli uomini dai demoni.

C'è però una differenza, perché il merito esalta, mentre il peccato deprime. Essendo perciò la natura angelica superiore a quella umana, alcuni per l'eccellenza dei loro meriti verranno tanto esaltati da superare la natura e la gloria di certi angeli. Ecco perché alcuni angeli saranno illuminati da codesti uomini. Invece nessun uomo peccatore per il grado della sua malizia raggiungerà l'eccellenza dovuta alla natura dei demoni.

ARTICOLO 5

Se tutti gli uomini dovranno comparire al giudizio

(4 Sent., d. 47, q. 1, a. 3, qc. 1)

SEMBRA che non tutti gli uomini dovranno comparire al giudizio. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Siederete su (dodici) troni per giudicare le dodici tribù d'Israele". Ma non tutti gli uomini appartengono a quelle dodici tribù. Quindi non tutti gli uomini compariranno al giudizio.

2. Lo stesso va detto a proposito di quel testo dei Salmi: "Gli empi non risorgeranno in giudizio". Ora, molti sono del loro numero. Dunque essi non compariranno in giudizio.

3. Uno è chiamato in giudizio per la discussione dei suoi meriti. Ma ci sono alcuni i quali non hanno meriti di nessun genere: i bambini, p. es., morti prematuramente. Perciò non è necessario che essi compaiano al giudizio.

IN CONTRARIO: 1. Nella Scrittura è detto, che "Cristo fu costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti". Ma entro questi due termini sono compresi tutti gli uomini, comunque essi vengano interpretati. Perciò tutti gli uomini dovranno comparire al giudizio.

2. L'Apocalisse afferma: "Ecco che egli viene con le nubi e ogni occhio lo vedrà". Ora, questo non avverrebbe, se gli uomini non dovessero tutti comparire in giudizio. Dunque...

RISPONDO: A Cristo in quanto uomo il potere di giudicare fu conferito come premio dell'umiltà esercitata nella sua passione. Ora, egli nella passione sparse efficacemente il proprio sangue per tutti, sebbene non in tutti esso abbia portato i suoi frutti, per l'ostacolo in essi incontrato. Perciò è giusto che tutti gli uomini siano presenti al giudizio, per vedere la sua esaltazione nella natura umana, secondo la quale "è stato costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Agostino, "non perché fu detto: "Giudicherete le dodici tribù d'Israele" la tribù di Levi, che è la tredicesima, resterà fuori del giudizio; ovvero sarà giudicato quel popolo soltanto e non anche tutte le altre nazioni". Perciò nelle dodici tribù sono state indicate tutte le genti, perché da Cristo tutte le genti sono state chiamate a condividere la sorte delle dodici tribù.

2. L'espressione: "Gli empi non risorgeranno in giudizio", se si riferisce a tutti i peccatori, va intesa nel senso che essi non risorgeranno per giudicare. Se invece per empi si intendono gli increduli, allora va intesa nel senso che essi non risorgeranno neppure per essere giudicati, perché "sono già stati giudicati". Tutti però risorgeranno per comparire in giudizio, per vedere la gloria del Giudice.

3. I bambini morti prematuramente compariranno in giudizio, non per essere giudicati, ma per vedere la gloria del Giudice.

ARTICOLO 6

Se i buoni dovranno essere giudicati

SEMBRA che dei buoni nessuno debba essere sottoposto al giudizio. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Chi crede in lui (Cristo) non sarà giudicato". Ora, tutti i buoni hanno creduto in lui. Dunque essi non saranno giudicati.
2. Coloro che non sono certi della propria beatitudine non sono beati: e proprio da questo S. Agostino dimostra che i demoni non furono mai beati. Invece i santi già adesso sono beati. E quindi sono certi della loro beatitudine. Ma quanto è certo non dev'essere sottoposto a giudizio. Dunque i buoni non saranno giudicati.
3. Il timore è incompatibile con la beatitudine. Ora, il giudizio finale, che viene definito "la cosa più tremenda", non potrà compiersi senza il timore di coloro che dovranno esservi giudicati. Infatti anche S. Gregorio, nel commentare le parole di Giobbe, "Quando esso si solleva ne temono gli angeli", afferma: "Consideriamo come allora si scuoterà la coscienza dei malvagi, dal momento che si turberà la vita stessa dei giusti". Quindi i beati non saranno giudicati.

IN CONTRARIO: Tutti i buoni sembra che debbano essere giudicati. Infatti:

1. S. Paolo afferma: "Tutti dovremo comparire davanti al tribunale di Cristo, affinché ciascuno renda conto delle azioni compiute mentre era nel corpo, sia il bene che il male". Ma questo appunto significa essere giudicati. Quindi tutti saranno giudicati.
2. Ciò che è universale abbraccia tutto. Ora, codesto giudizio si dice universale. Dunque tutti saranno giudicati.

RISPONDO: Il giudizio abbraccia due cose: l'esame del merito e la retribuzione del premio. Perciò quanto alla retribuzione del premio tutti, compresi i buoni, saranno giudicati: poiché ciascuno riceverà dalla sentenza divina il premio corrispondente al merito.

Invece l'esame del merito non si farà, se non dove si riscontra nei meriti una mescolanza di bene e di male. Coloro infatti che "sopra il fondamento della fede edificano oro, argento e pietre preziose", dedicandosi interamente al servizio di Dio, senza notevoli mescolanze di male nel proprio merito, non subiranno l'esame o la discussione dei loro meriti: così sarà di coloro che, abbandonate del tutto le cose del mondo, "si preoccupano solo delle cose di Dio". Essi perciò verranno salvati, ma non giudicati. - Coloro invece che "sopra il fondamento della fede edificano legno, fieno e paglia", ossia coloro che amano le cose del secolo, e "sono implicati nei negozi della terra", però senza preporre niente a Cristo, sforzandosi anzi di "espiare i peccati con le elemosine", si troveranno ad avere una mescolanza di bene e di male nei loro meriti; e quindi per essi ci sarà l'esame del merito. Perciò questi per il motivo indicato saranno giudicati e tuttavia verranno salvati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Essendo effetto della giustizia la punizione, mentre la premiazione lo è piuttosto della misericordia, al giudizio, che è per antonomasia l'atto della giustizia, si attribuisce senz'altro la punizione: fino al punto che talora per giudizio si intende la punizione stessa. Ed è in tal senso che va interpretato il testo addotto, come spiega la Glossa.
2. L'esame dei meriti, che in giudizio si farà per gli eletti, non verrà a togliere dai loro cuori la certezza della beatitudine; ma a mostrare a tutti chiaramente la prevalenza in essi dei meriti sui demeriti, così da comprovare la giustizia di Dio.
3. S. Gregorio parla dei giusti ancora esistenti nei loro corpi mortali. Infatti poco prima aveva scritto: "Coloro che si ritroveranno a vivere nei loro corpi, anche se coraggiosi e perfetti, essendo ancora nella carne, non potranno nel turbine di tanto terrore non essere spaventati da qualche timore". Perciò è evidente che codesto terrore va riferito al tempo immediatamente precedente il giudizio, che sarà appunto tremendo al sommo per i cattivi, non già per i buoni, che non avranno da temere nessun male.

Gli argomenti in contrario valgono per il giudizio quale retribuzione del premio.

ARTICOLO 7

Se dovranno essere giudicati i cattivi

SEMBRA che nessuno dei cattivi debba essere sottoposto al giudizio. Infatti:

1. Come è certa la dannazione degli increduli, così è certa quella di coloro che muoiono in peccato mortale. Ma per la certezza della dannazione il Vangelo afferma: "Chi non crede è già giudicato". Quindi per lo stesso motivo non saranno giudicati neppure gli altri peccatori.

2. La voce del giudice sarà assai terribile per coloro che nel giudizio saranno condannati. Ora, a detta di S. Gregorio, come riferiscono le Sentenze, il giudice non rivolgerà la sua parola agli infedeli. Perciò se la rivolgerà solo ai fedeli dannati, gli infedeli avranno un vantaggio dalla loro incredulità e infedeltà. Il che è assurdo.

IN CONTRARIO: Sembra che tutti i cattivi debbano essere giudicati poiché a tutti i cattivi verrà inflitta una pena secondo la gravità della loro colpa. Ora, a questo non si può procedere senza il risultato del giudizio. Perciò tutti i peccatori saranno giudicati.

RISPONDO: Il giudizio quale retribuzione dei castighi dovuti al peccato non sarà risparmiato a nessuno dei malvagi: invece il giudizio che consiste nell'esame dei meriti è riservato solo ai fedeli. Questo perché negli infedeli o increduli manca il fondamento della fede: e in mancanza di esso tutte le opere vengono a mancare della perfetta rettitudine di intenzione. Perciò in essi non c'è quella mescolanza di bene e di male, che richiede un esame. Nei fedeli invece, che hanno conservato il fondamento della fede, esiste almeno l'atto lodevole del credere: sebbene esso non sia meritorio senza la carità. Tuttavia di per sé codesto atto è ordinato al merito. Quindi in essi c'è materia per un esame in giudizio. Perciò i fedeli, i quali almeno materialmente fecero parte della Città di Dio, verranno giudicati come cittadini, sui quali non si può pronunziare una sentenza di morte, senza discuterne le responsabilità o il merito. Invece i non credenti saranno condannati come nemici, i quali secondo le usanze degli uomini vengono votati allo sterminio senza discuterne i meriti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene sia certo che quanti muoiono in peccato mortale sono dannati, tuttavia, avendo in sé degli elementi che servono a ben meritare, per la manifestazione della giustizia di Dio è necessario che si faccia l'esame dei loro meriti, per mostrare che essi vengono esclusi dalla città dei santi, di cui esternamente facevano parte.

2. L'allocuzione suddetta, intesa spiritualmente, sarà dura per i fedeli degni di condanna, non senza mostrare per essi una certa compiacenza, che invece sarà negata agli increduli, poiché "senza la fede è impossibile piacere a Dio". Ma la sentenza di condanna, pronunziata contro ogni categoria di dannati, sarà terribile per tutti.

L'argomento in contrario vale per il giudizio quale retribuzione.

ARTICOLO 8

Se nel giudizio finale debbano essere giudicati gli angeli

(4 Sent., d. 47, q. 1, a. 3, qc. 4)

SEMBRA che nel giudizio finale debbano essere giudicati anche gli angeli. Infatti:

1. S. Paolo ha scritto ai Corinzi: "Non sapete che noi giudicheremo gli angeli?". Ora questo non può riferirsi allo stato presente. Perciò va riferito al giudizio finale.

2. A proposito di Behemoth, che sta a indicare il diavolo, sta scritto: "Sotto gli occhi di tutti sarà precipitato". E, come riferisce il Vangelo, il demonio gridò a Cristo: "Sei venuto per perderci prima del tempo?". La Glossa commenta codeste parole, dicendo che "i demoni, vedendo il Signore sulla terra pensavano di dover subire subito il giudizio". Perciò essi non sono esclusi dal giudizio finale.

3. S. Pietro ha scritto: "Dio non perdonò agli angeli che peccarono, ma li precipitò nell'abisso per esservi tormentati e riservati al giudizio". Dunque anche gli angeli saranno giudicati.

IN CONTRARIO: 1. Dio "non giudica due volte la stessa cosa". Ma gli angeli cattivi sono già stati giudicati, secondo le parole evangeliche: "Il principe di questo mondo è già stato giudicato". Perciò gli angeli non saranno più giudicati.

2. La bontà o la malizia degli angeli è superiore a quella degli uomini esistenti nello stato di viatori. Ora, ci sono degli uomini, buoni e cattivi, che non saranno giudicati. Quindi neppure gli angeli sia buoni che cattivi, saranno giudicati.

RISPONDO: Al giudizio sotto l'aspetto di esame in nessun modo saranno sottoposti gli angeli né buoni né cattivi: perché nei buoni non potrà esserci nulla di male e nei cattivi nulla di bene da sottoporre al giudizio.

Ma se parliamo del giudizio sotto l'aspetto di retribuzione, allora bisogna distinguere due tipi di retribuzioni. La prima corrisponde ai meriti personali degli angeli. E questa fu fatta fin da principio, quando alcuni di essi furono sublimati alla beatitudine, e altri sprofondati nella miseria. - La seconda corrisponde ai meriti e ai demeriti procurati dagli angeli. E questa retribuzione verrà fatta nell'ultimo giudizio: perché gli angeli buoni avranno un aumento di gioia dalla salvezza di coloro che indussero a meritare: e quelli cattivi avranno un sovrappiù di tormento dalla rovina dei malvagi, che essi incitarono al male.

Perciò a rigore di termini, il giudizio non interessa gli angeli, né come giudicanti, né come giudicati, ma gli uomini. Però indirettamente in qualche modo riguarda anche gli angeli, in quanto furono impegnati nelle azioni degli uomini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quelle parole dell'Apostolo si riferiscono al giudizio di comparazione: perché alcuni verranno ad essere superiori a certi angeli.
2. I demoni "saranno precipitati sotto gli occhi di tutti", perché verranno chiusi per sempre nel carcere dell'inferno, in modo che non sarà più loro concesso di uscirne. Ciò infatti era loro concesso solo perché ordinato dalla divina provvidenza per esercitare la virtù degli uomini.
3. Con ciò è risolta anche la terza difficoltà.

Supplementum Quaestio 090

Questione 90

Questione 90

L'aspetto del giudice nell'atto di giudicare

Veniamo quindi a considerare l'aspetto del giudice nell'atto di giudicare.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se Cristo giudicherà sotto l'aspetto di uomo; 2. Se apparirà sotto l'aspetto dell'umanità glorificata; 3. Se sia possibile vedere la divinità senza goderne.

ARTICOLO 1

Se Cristo verrà a giudicare sotto l'aspetto di servo

(4 Sent., d. 48, q. 1, a. 1)

SEMBRA che Cristo non debba venire a giudicare sotto l'aspetto di servo. Infatti:

1. Il giudizio richiede autorità da parte di colui che giudica. Ora, Cristo ha autorità sui vivi e sui morti in quanto Dio: è così infatti che egli è Signore e Creatore di tutte le cose. Quindi egli giudicherà presentandosi come Dio.
2. Nel giudice si richiede un potere invincibile. Di qui le parole dell'Ecclesiastico: "Non cercare di diventiar giudice, se non hai la forza di stradicare le ingiustizie". Ora, a Cristo spetta una virtù invincibile in quanto Dio. Dunque egli giudicherà sotto l'aspetto della sua divinità.
3. Nel Vangelo si legge: "Il Padre ha rimesso ogni giudizio al Figlio, perché tutti onorino il Figlio come onorano il Padre". Ma al Figlio non è dovuto un onore uguale a quello del Padre secondo la natura umana. Perciò egli non verrà a giudicare sotto l'aspetto di uomo.
4. Daniele ha scritto: "Io guardavo fino a che furono disposti dei troni, e un Anziano di giorni si assise". Ebbene, i troni stanno a indicare il potere giudiziario; l'anzianità poi è attribuita a Dio, come spiega Dionigi, a motivo della sua eternità. Dunque giudicare spetta al Figlio in quanto è eterno. Perciò non in quanto uomo.
5. S. Agostino scrive, come riferisce il testo delle Sentenze, che "per il Verbo di Dio si compie la resurrezione delle anime, mentre per il Verbo fattosi nella carne Figlio dell'uomo si compie la resurrezione dei corpi". Ora, il giudizio finale riguarda più l'anima che il corpo. Perciò giudicare spetta a Cristo più come Dio che come uomo.

IN CONTRARIO: 1. Sta scritto: "Gli ha dato il potere di giudicare, perché è il Figlio dell'uomo".

2. Sta scritto inoltre: "la tua causa come quella di un empio fu giudicata"; "da Pilato", aggiunge la Glossa. "Perciò sarai incaricato del giudizio e della sentenza", "per giudicare con giustizia", dice ancora la Glossa. Ora, Cristo fu giudicato da Pilato nella sua natura umana. Dunque egli giudicherà sotto l'aspetto della sua natura umana.
3. Giudicare spetta a chi ha il diritto di fare le leggi. Ma Cristo ci ha dato la legge evangelica mostrandosi nella natura umana. Perciò egli giudicherà secondo codesta natura.

RISPONDO: Giudicare implica un dominio su chi è sottoposto al giudizio. Di qui le parole di S. Paolo: "Chi sei tu, che giudichi il servo di un altro?". Ecco perché a Cristo spetta giudicare in quanto ha un dominio sugli uomini, che saranno i principali imputati nel giudizio finale. Ora, egli è il Signore nostro non solo per la creazione: "Signore è Dio stesso, poiché ci ha fatti lui e non noi stessi"; ma anche per la redenzione, che gli va attribuita per la sua natura umana, secondo le parole di S. Paolo: "Per questo Cristo è risorto, per dominare sui vivi e sui morti". Però per il premio della vita eterna non potrebbero bastare i beni a noi concessi con la creazione, se non fosse sopravvenuto il beneficio della redenzione, dato l'impedimento frapposto dal peccato di Adamo. Perciò, siccome il giudizio finale è ordinato a introdurre certuni nel Regno (dei cieli) e ad escluderne altri, è giusto che Cristo medesimo presieda codesto giudizio sotto l'aspetto della sua natura umana, dalla quale si ottiene di essere ammessi al Regno mediante il beneficio della redenzione. Ecco perché sta scritto che "egli è stato costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti". E poiché con la redenzione del genere umano egli ha

restaurato non solo la natura umana, ma tutto l'universo, in quanto tutta la creazione ottiene un perfezionamento con la riparazione dell'uomo, come si esprime S. Paolo, che parla di "pacificazione nel sangue della sua croce, sia delle cose della terra che di quelle dei cieli"; Cristo con la sua passione ha meritato il dominio e il potere giudiziario non solo sugli uomini, ma su tutta la creazione, secondo il testo evangelico: "Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo sotto l'aspetto della natura divina ha autorità di dominio su tutte le creature per diritto di creazione. Ma sotto quello della sua natura umana egli ha l'autorità di dominio meritata con la sua passione: autorità, quest'ultima quasi secondaria e acquisita. Mentre la prima è naturale ed eterna.
2. Sebbene in quanto uomo Cristo non abbia per se stesso un potere invincibile dalla virtù naturale della specie umana, tuttavia egli per un dono della divinità ha un potere invincibile anche nella natura umana, per cui "tutte le cose sono soggette ai suoi piedi", come si esprime S. Paolo. Egli quindi giudicherà nella natura umana però in forza della propria divinità.
3. Se Cristo fosse stato un puro uomo, non sarebbe stato in grado di redimere il genere umano. Quindi il fatto che egli ha potuto con la natura umana redimere il genere umano e così conquistare la facoltà di giudicare, dimostra in modo evidente che è Dio, e che va onorato alla pari del Padre, non come uomo, ma come Dio.
4. Nell'accennata visione di Daniele viene mostrato tutto l'ordine del potere giudiziario. Esso risiede come nella sua prima origine in Dio e specialmente nel Padre, che è la fonte di tutta la divinità. Ecco perché si dice innanzi tutto che "l'Anziano di giorni si assise". Il potere giudiziario però dal Padre è derivato nel Figlio, non solo dall'eternità secondo la natura divina, ma anche nel tempo secondo quella umana, nella quale egli volle meritarselo. Ecco perché in quella visione si aggiunge: "Ecco venire in mezzo alle nubi del cielo uno dalle sembianze di Figlio d'uomo, e si avanzò fino all'Anziano di giorni: e questi gli conferì il potere, l'onore e il regno".
5. S. Agostino afferma tali cose basandosi su una certa appropriazione; in modo cioè da ridurre gli effetti prodotti da Cristo nella natura umana a delle cause consimili. E poiché secondo l'anima noi siamo "a immagine e somiglianza di Dio", mentre secondo il corpo siamo dell'identica specie di Cristo, le cose che Cristo ha compiuto nelle nostre anime egli le attribui alla sua divinità; mentre quelle che compirà nel nostro corpo le attribui alla sua carne. Sebbene la sua carne, in quanto, come dice il Damasceno, è "organo della divinità", eserciti la sua efficacia anche sulle nostre anime: e ciò secondo l'affermazione paolina, che "il suo sangue ha mondato le nostre coscienze dalle opere di morte". Perciò anche "il Verbo fatto carne" è causa della resurrezione delle nostre anime. Quindi è giusto che egli anche secondo la natura umana sia giudice, non solo delle cose corporali, bensì anche di quelle spirituali.

ARTICOLO 2

Se nel giudizio Cristo apparirà nella sua umanità glorificata

(4 Sent., d. 48, q. 1, a. 2)

SEMBRA che nel giudizio Cristo non apparirà nella sua umanità glorificata. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Guarderanno colui che hanno trafitto"; "poiché", spiega la Glossa, "egli tornerà con quella carne in cui è stato crocifisso". Ora, egli fu crocifisso nel suo aspetto d'infermità. Quindi apparirà nella sua infermità e non nella sua umanità glorificata.
2. Sta scritto, che "apparirà in cielo il segno del Figlio dell'uomo", cioè il segno della croce. E il Crisostomo spiega, che "Cristo nel giudizio non solo mostrerà le cicatrici delle sue piaghe, ma la sua stessa morte ignominiosa". Perciò è evidente che non apparirà nella gloria.
3. Nel giudizio Cristo apparirà in modo da poter esser visto da tutti. Ma nella sua umanità glorificata egli non potrà esser visto da tutti, ossia dai buoni e dai cattivi: perché un occhio non glorificato non è proporzionato a vedere lo splendore di un corpo glorioso. Dunque Cristo non apparirà nella sua gloria.
4. Quanto è promesso ai giusti come premio non sarà concesso ai peccatori. Ora, vedere la gloria della santa umanità è stato promesso ai giusti come premio. "Egli entrerà ed uscirà e troverà pascolo", dice il Vangelo; e cioè, spiega S. Agostino, "troverà di che nutrirsi nella divinità e nell'umanità". E in Isaia si legge: "Vedremo il re nel suo splendore". Quindi nel giudizio Cristo non apparirà nel suo aspetto glorioso.
5. Cristo giudicherà sotto l'aspetto in cui fu giudicato. Infatti la Glossa, a commento delle parole evangeliche, "Così anche il Figlio glorifica chi vuole", spiega: "Sotto l'aspetto in cui fu ingiustamente giudicato, giudicherà con giustizia, in modo da poter esser visto dai malvagi". Ma egli fu giudicato sotto l'aspetto della sua infermità. Dunque sotto tale aspetto comparirà anche nel giudizio.

IN CONTRARIO: 1. Nel Vangelo si legge: "Vedranno il Figlio dell'Uomo venire sulle nubi con grande potenza e maestà". Ora, maestà e potenza sono proprietà della gloria. Perciò Cristo apparirà nel suo aspetto glorioso.

2. Chi giudica dev'essere superiore a quelli che ha da giudicare. Ma gli eletti che dovranno essere giudicati da Cristo avranno i corpi gloriosi. A maggior ragione quindi il giudice dovrà apparire nel suo aspetto glorioso.

3. Come essere giudicato è un segno di infermità, così giudicare è segno di potenza e di gloria. Ora, nella sua prima venuta, in cui venne per essere giudicato, Cristo apparve come infermo. Perciò nella seconda venuta, in cui verrà per giudicare, egli apparirà nel suo aspetto glorioso.

RISPONDO: Cristo è denominato "mediatore tra Dio e gli uomini", sia perché ha soddisfatto per gli uomini e intercede per essi presso il Padre; sia perché comunica agli uomini le cose del Padre, secondo le sue parole: "Io ho dato loro la gloria che tu hai dato a me". Ora, in base a questi due aspetti è giusto che egli comunichi con entrambe le parti: poiché in quanto è unito con gli uomini egli fa le veci degli uomini presso il Padre; e in quanto è in comunione col Padre trasmette agli uomini i doni del Padre. Perciò, siccome nella sua prima venuta egli venne per soddisfare per noi presso il Padre, apparve sotto l'aspetto della nostra infermità. Ma poiché nella seconda venuta verrà per eseguire sugli uomini la giustizia del Padre, dovrà mostrare la gloria che egli possiede per la sua intimità col Padre. Perciò egli apparirà nel suo aspetto glorioso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Apparirà con la medesima carne, ma non nelle stesse condizioni.

2. Il segno della croce apparirà nel giudizio, non come indizio dell'infermità attuale, ma di quella passata: così da mostrare più che mai giusta la condanna di coloro che avranno disprezzato tanta misericordia, soprattutto di coloro che ingiustamente hanno perseguitato Cristo. Le cicatrici poi che appariranno nel suo corpo non implicheranno un'infermità, ma saranno l'indizio della grande virtù con la quale Cristo trionfò dei nemici mediante la sua passione. E la sua morte obbrobriosa verrà mostrata non già presentandola visibilmente, come se la soffrisse allora: ma dalle cose che allora appariranno, cioè dai segni della passione sofferta, gli uomini saranno indotti a ricordare quella morte.

3. I corpi gloriosi avranno il potere di mostrarsi o di non mostrarsi agli occhi non glorificati, come risulta dalle spiegazioni date in precedenza. Perciò Cristo potrà essere visto da tutti nel suo aspetto glorioso.

4. Come la gloria di un amico è piacevole, così la gloria e la potenza di chi è oggetto di odio produce somma tristezza. Quindi la visione dell'umanità gloriosa di Cristo come sarà un premio per i giusti, così sarà un supplizio per i nemici di Cristo. Di qui le parole di Isaia: "Veggano, a loro confusione, coloro che invidiano il tuo popolo, e il fuoco" dell'invidia "divori i tuoi nemici".

5. Aspetto in quel testo sta a indicare la natura umana, secondo la quale egli fu giudicato e giudicherà: non già la condizione di tale natura, che nel giudicante non sarà identica a quella inferma del giudicato.

ARTICOLO 3

Se i reprobri possano vedere la divinità, senza goderne

(4 Sent., d. 48, q. 1, a. 3)

SEMBRA che la divinità possa esser vista dai reprobri senza godimento. Infatti:

1. È certo che gli empi conosceranno in modo evidentissimo che Cristo è Dio. Perciò essi vedranno la sua divinità. E tuttavia non godranno nel vedere Cristo. Dunque è possibile vedere la divinità, senza goderne.

2. La perversa volontà degli empi non è più contraria all'umanità di Cristo di quanto lo sia alla sua divinità. Ora, per essi vedere l'umanità sarà una pena, come abbiamo spiegato. Molto più dunque essi saranno rattristati che rallegrati, se vedranno la sua divinità.

3. Le cose esistenti nell'affetto non seguono necessariamente quelle esistenti nell'intelligenza. Infatti S. Agostino ha scritto: "L'intelletto precede, mentre l'affetto lo segue con ritardo o per niente". Ma la vista spetta all'intelletto, e il godimento all'affetto. Quindi è possibile la vista della divinità, senza il godimento.

4. "Ciò che si riceve viene ricevuto alla maniera del ricevente", e non alla maniera dell'oggetto stesso. Ora, quanto è visto in qualche modo è ricevuto in chi lo vede. Perciò sebbene la divinità sia in se stessa sommamente dilettevole, tuttavia vista da coloro che sono immersi nel dolore non darà diletto bensì maggiore tristezza.

5. Le cose sensibili stanno ai sensi, come le cose intelligibili all'intelletto. Ma nelle sensazioni, come nota S. Agostino, capita che "al palato non sano il

pane sia disgustoso, che invece è piacevole a quello sano". Perciò siccome i dannati hanno l'intelletto indisposto, è chiaro che la visione della luce increata produce in essi più pena che gioia.

IN CONTRARIO: 1. Sta scritto: "Questa è la vita eterna, che conoscano te, vero Dio"; dalle quali parole risulta che l'essenza della beatitudine consiste nella visione di Dio. Ma la beatitudine implica godimento. Dunque non sarà possibile vedere la divinità senza godimento.

2. L'essenza di Dio è l'essenza della verità. Ma per chiunque contemplare la verità è un godimento: perché, come dice Aristotele, "tutti gli uomini per natura desiderano conoscere". Quindi non si può vedere Dio senza goderne.

3. Se una data visione non è sempre piacevole, capita qualche volta che sia invece dolorosa. Ma la visione intellettuale non è mai dolorosa; perché, come nota il Filosofo, "al piacere dell'intellezione non si contrappone nessuna sofferenza". Perciò, siccome la divinità non può esser vista che dall'intelletto, è chiaro che la divinità non è mai visibile senza godimento.

RISPONDO: In ogni cosa appetibile o piacevole possiamo distinguere due elementi: l'oggetto appetibile o piacevole, e la ragione della sua appetibilità, o del diletto che in esso si trova. Però, come fa rilevare Boezio, questo vale per "quanto può avere qualche cosa in più di ciò che è esso stesso; ma l'essere stesso non ammette nient'altro fuori che se stesso": cosicché quanto è appetibile o piacevole può sempre avere qualche aspetto per cui non è appetibile e piacevole; ma ciò che costituisce la ragione dell'appetibilità non ha e non può avere niente per cui non sia piacevole ed appetibile. Le cose dunque che sono piacevoli per una partecipazione della bontà, che è la ragione dell'appetibilità e del diletto, è possibile apprenderle senza goderne: ma colui che è bontà per la sua essenza è impossibile apprenderlo nella sua essenza senza godimento. Perciò, essendo Dio essenzialmente la stessa bontà, non è possibile vederlo senza goderne.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli empi conosceranno con evidenza che Cristo è Dio, non perché ne vedranno la divinità, bensì per gli indizi evidentissimi della divinità stessa.

2. Vista in se medesima la divinità non può essere odiata da nessuno, come da nessuno può esser presa in odio la stessa bontà. Ma si dice che alcuni odiano la divinità per certi suoi effetti: p. es., perché compie o comanda cose che sono contrarie alla loro volontà. Dunque la visione della divinità non può non essere un godimento.

3. Le parole di S. Agostino si riferiscono ai casi in cui ciò che viene percepito dall'intelletto è una cosa buona per partecipazione e non per essenza, come lo sono appunto tutte le creature: cosicché può trovarsi in esse qualche cosa che non muove l'affetto. Anzi nella vita presente Dio stesso lo conosciamo così dagli effetti, e l'intelletto non raggiunge l'essenza della sua bontà. Perciò non è necessario che l'affetto segua l'intelligenza, come invece la seguirebbe se ne vedesse l'essenza, che è la stessa bontà.

4. Il dolore, o tristezza non è una disposizione, ma una passione. Ora, ogni passione viene eliminata dal sopravvento di una causa più forte, che non è in grado di eliminare. Quindi il dolore dei dannati verrebbe eliminato, se essi vedessero Dio per essenza.

5. La proporzione naturale esistente tra l'organo e l'oggetto che per natura gli è gradito viene distrutta dall'indisposizione dell'organo: per questo il piacere viene compromesso. Ma l'indisposizione che si riscontra nei dannati non elimina la proporzione naturale con la quale sono ordinati alla bontà di Dio; poiché in essi rimane per sempre la sua immagine. Perciò il paragone non regge.

Supplementum Quaestio 091

Questione 91

Questione 91

Le condizioni del mondo dopo il giudizio

Passiamo ora a trattare delle condizioni del mondo e dei risuscitati dopo il giudizio. In proposito esamineremo tre argomenti: primo, lo stato o condizione del mondo; secondo, le condizioni dei beati; terzo, le condizioni dei dannati.

Sul primo di essi si pongono cinque quesiti: 1. Se il mondo sarà rinnovato; 2. Se verrà a cessare il moto dei corpi celesti; 3. Se i corpi celesti saranno più splendidi; 4. Se gli elementi riceveranno uno splendore più grande; 5. Se le piante e gli animali rimarranno.

ARTICOLO 1

Se il mondo dovrà essere rinnovato

(4 Sent., d. 48, q. 2, a. 1)

SEMBRA che il mondo non debba mai essere rinnovato. Infatti:

1. In futuro non potrà esserci nulla che un tempo almeno non è già stato della medesima specie; poiché sta scritto: "Che è ciò che è stato? Quello stesso che sarà". Ora, il mondo non ha mai avuto un'altra disposizione, diversa da quella attuale, quanto alle parti essenziali e ai generi e alle specie. Perciò non sarà mai rinnovato.
2. Il rinnovamento non è che un'alterazione. Ma è impossibile che l'universo intero venga alterato: perché ogni alterazione è dovuta a un essere non alterato che però si muove localmente; questo però non è fuori dell'universo. Dunque è impossibile che il mondo venga rinnovato.
3. Nella Genesi si legge che "Dio si riposò da tutte le opere che aveva compiute": e i Santi Padri spiegano che egli smise di creare nuove creature. Ma nella prima creazione suddetta non fu imposto altro modo alle cose che l'ordine naturale attuale. Quindi esse non ne avranno mai uno diverso.
4. L'attuale disposizione delle cose è naturale per esse. Se quindi venissero a subirne un'altra, quest'ultima sarebbe per esse innaturale. Ora, quello che è innaturale è accidentale e non può essere perpetuo, come Aristotele dimostra. Perciò codesta nuova disposizione finalmente verrebbe a cessare. E allora si verrebbe a porre nell'universo un moto ciclico, come fecero Empedocle ed Origene: cosicché dopo il mondo attuale ci sarebbe un altro mondo, e dopo di quello un altro ancora.
5. La novità della gloria vien data come un premio alla creatura razionale. Ma dove non esiste il merito non può esserci il premio. Quindi, poiché le creature insensibili non hanno meritato nulla, è chiaro che non verranno rinnovate.

IN CONTRARIO: 1. Si legge in Isaia: "Ecco che io creo nuovi cieli e nuova terra, e non saranno più ricordati i precedenti". E nell'Apocalisse: "Vidi un nuovo cielo e una nuova terra; infatti il cielo e la terra di prima erano scomparsi".

2. Un'abitazione dev'essere adatta per chi vi abita. Ora, il mondo è stato fatto per essere l'abitazione dell'uomo. Ma l'uomo dovrà essere rinnovato. Quindi dovrà esserlo anche il mondo.
3. Come nota l'Ecclesiastico, "ogni animale ama il proprio simile": cosicché è evidente che la somiglianza è il movente dell'amore. Ebbene, l'uomo ha una certa somiglianza con l'universo, tanto che viene denominato "un microcosmo". Perciò l'uomo per natura ama l'universo. Quindi desidera il suo bene. Dunque per soddisfare il desiderio dell'uomo, anche l'universo deve raggiungere una perfezione maggiore.

RISPONDO: Tutte le cose materiali crediamo che siano fatte per l'uomo: infatti si dice che sono a lui "soggette". Ora, esse servono all'uomo in due maniere: primo, per il sostentamento della vita corporale; secondo, per incrementare la conoscenza di Dio, poiché, come dice S. Paolo, l'uomo "conosce le cose invisibili di Dio mediante le cose create". Ebbene, di quel primo servizio delle creature l'uomo glorificato non ha più affatto bisogno; poiché il suo corpo sarà reso del tutto incorruttibile dalla virtù divina mediante l'anima, che Dio glorifica direttamente.

E neppure avrà bisogno dell'altro aiuto per la conoscenza intellettuale; poiché i santi vedranno Dio per essenza immediatamente. Ma a questa visione dell'essenza divina non potrà giungere l'occhio corporeo. Perciò al fine di offrire a quest'ultimo una gioia proporzionata relativa alla visione suddetta, gli verrà concesso di vedere la divinità nei suoi effetti corporali, in cui appariranno indizi evidenti della maestà divina: soprattutto nel corpo di Cristo; poi nel corpo dei beati, e finalmente in tutti gli altri corpi. Sarà quindi necessario che anche gli altri corpi ricevano un influsso più marcato da parte della bontà divina: non da mutare la specie, ma da accrescere una certa perfezione di gloria. E questo sarà il rinnovamento del mondo. Perciò il rinnovamento del mondo coinciderà con la glorificazione dell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Salomone qui parla del corso naturale delle cose. Il che è evidente dalle parole che seguono: "Niente di nuovo sotto il sole". Ora, siccome il sole ha un moto circolare, è necessario che quanto è soggetto alla virtù del sole abbia una certa rotazione, in modo che tornino ad esistere cose che già furono, ritornando "identiche nella specie, ma diverse nel numero", come dice Aristotele. Ma quanto si riferisce allo stato di gloria non è soggetto alla virtù del sole.
2. Il secondo argomento vale per l'alterazione naturale, che dipende da una causa agente naturale; infatti codesta causa non può produrre disposizioni diverse, se non perché in essa si è prodotta una variazione. Ma le cose che vengono compiute da Dio derivano dalla sua libera volontà. Perciò senza nessuna mutazione in Dio che lo vuole, può determinarsi nell'universo ora una disposizione e poi un'altra. Perciò questo rinnovamento non risale a un principio soggetto al moto, bensì a un principio immobile, cioè a Dio.
3. Si dice che il settimo giorno Dio cessò di produrre nuove creature, perché in seguito non fu fatto nulla che non abbia avuto un precedente simile, o nel genere, o nella specie, o almeno nelle ragioni seminali, oppure nella potenza obediendale. Perciò concludo che il rinnovamento futuro del mondo ha avuto un precedente durante l'opera dei sei giorni in qualcosa di remotamente simile, cioè nella gloria e nella grazia degli angeli. Inoltre esso ebbe un precedente nella potenza obediendale, che allora fu data alla creatura di poter ricevere il rinnovamento dall'azione di Dio.
4. La nuova disposizione non sarà né naturale, né contro natura: bensì sopra la natura, come sono sopra la natura dell'anima la grazia e la gloria. Essa dipenderà da un agente perenne che la conserverà perennemente.
5. Sebbene i corpi privi di senso, propriamente parlando non abbiano meritato quella gloria, tuttavia l'uomo ha meritato che quella gloria venisse conferita a tutto l'universo, in quanto essa ridonda a gloria dell'uomo. Allo stesso modo che un uomo merita di indossare vesti più decorose, sebbene le vesti stesse non abbiano meritato codesto decoro.

ARTICOLO 2

Se nel rinnovamento del mondo verrà a cessare il moto dei corpi celesti

(4 Sent., d. 48, q. 2, a. 2)

SEMBRA che nel rinnovamento del mondo non verrà a cessare il moto dei corpi celesti. Infatti:

1. Nella Genesi si legge: "Tutti i giorni della terra, il freddo e il caldo, l'estate e l'inverno, la notte e il giorno non verranno mai meno". Ma la notte e il giorno, come l'inverno e l'estate sono determinati dal moto del sole. Dunque il moto del sole non cesserà.
2. Geremia afferma: "Questo dice il Signore, che ha posto il sole lassù per rischiarare il giorno e l'ordinamento della luna e delle stelle per rischiarare la notte, che sconvolge il mare e muggiano i suoi flutti: Se queste leggi cesseranno dinanzi a me, allora anche il seme d'Israele cesserà dall'essere nazione davanti a me in tutto il corso dei giorni". Ora, il seme d'Israele non verrà mai meno, ma rimarrà in perpetuo. Quindi le leggi del giorno e della notte e dei flutti del mare, regolate dal moto del cielo, resteranno in perpetuo. Perciò il moto del cielo non cesserà giammai.
3. La sostanza dei corpi celesti resterà per sempre. Ma è inutile l'esistenza di una cosa senza ammetterne lo scopo per cui esiste. Ebbene, i corpi celesti furono creati per questo, "per dividere il giorno dalla notte, e per contrassegnare le stagioni, e i giorni e gli anni": compito che essi non possono svolgere senza il moto. Dunque il loro moto rimarrà sempre: altrimenti sarebbe inutile la permanenza di codesti corpi.
4. In quel rinnovamento del mondo tutto dovrà avere un miglioramento. Perciò a nessun corpo verrà tolto quanto rientra nella sua perfezione. Ma il moto rientra nella perfezione dei corpi celesti: poiché, come dice Aristotele, quei corpi partecipano la bontà divina mediante il moto. Perciò il moto dei cieli non potrà cessare.
5. Il sole illumina successivamente le varie parti del mondo col suo moto circolare. Se quindi il moto circolare del cielo dovesse cessare, ne seguirebbe che in qualche zona della terra ci sarebbe perpetua oscurità. Il che è incompatibile col rinnovamento suddetto.
6. Se il moto dei cieli cessasse, ciò dipenderebbe dal solo fatto che il moto implica per il cielo una certa imperfezione di fatica e di sforzo. Ora, questo non

può essere, trattandosi di un moto naturale, ed essendo i corpi celesti impassibili; perciò nel loro moto essi non si affaticano, come nota Aristotele. Dunque il moto dei cieli non cesserà mai.

7. "È inutile una potenza che non può ridursi in atto". Ma un corpo celeste, in qualunque posizione si trovi è in potenza a un'altra posizione. Quindi, se non si riducesse in atto, questa potenza verrebbe ad essere frustrata, e per sempre resterebbe imperfetta. Ora, essa non può attuarsi che mediante il moto locale. Quindi codesto corpo dovrà muoversi sempre.

8. A ciò che è indifferente a più cose, o si attribuiscono tutte, o non se ne può attribuire nessuna. Ora, il sole è indifferente a trovarsi sia in oriente che in occidente: altrimenti il suo moto non sarebbe uniforme in tutto il suo corso, muovendosi con più velocità verso il luogo a lui più naturale. Perciò al sole non va attribuita nessuna delle due posizioni, oppure tutte e due. Ma sia l'una che l'altra attribuzione non gli si addice che successivamente: perché se si ferma non può avere che una sola posizione. Quindi il sole deve muoversi in perpetuo. E per lo stesso motivo tutti gli altri corpi celesti.

9. Il moto del cielo è la causa del tempo. Se quindi codesto cessasse, verrebbe a cessare necessariamente anche il tempo. Ma allora dovrebbe cessare in un dato istante. Ora, ecco la definizione che Aristotele dà dell'istante: "inizio del futuro e fine del passato". Cosicché dopo l'ultimo istante del tempo, il tempo continuerebbe a esistere. Il che è impossibile. Dunque il moto dei cieli non può mai cessare.

10. La gloria non distrugge la natura. Ma il moto dei cieli è naturale. Quindi la gloria non potrà eliminarlo.

IN CONTRARIO: 1. Nell'Apocalisse si legge, che l'Angelo, il quale apparve "giurò per colui che vive nei secoli, che il tempo non esisterà più"; dopo cioè che il settimo angelo ebbe suonata la tromba, al cui suono "risorgeranno i morti", come ha scritto S. Paolo. Ma se non ci sarà più il tempo non potrà esserci il moto dei cieli. Dunque il moto dei cieli verrà a cessare.

2. Isaia afferma: "Il tuo sole non calerà più e la tua luna non avrà diminuzioni". Ora, il calare del sole e le fasi della luna sono causati dal moto dei cieli. Quindi il moto del cielo finalmente cesserà.

3. Come Aristotele dimostra, il moto dei cieli serve alla continua generazione che avviene sulla terra. Ma una volta compiuto il numero degli eletti, la generazione cesserà. Dunque cesserà il moto dei cieli.

4. Ogni moto è per un dato fine, come insegna Aristotele. Ma ogni moto motivato da un fine, una volta raggiunto questo, si ferma. Quindi o il moto dei cieli non raggiungerà mai il suo fine, e allora sarebbe inutile; oppure finalmente dovrà cessare.

5. La quiete è più nobile del moto: perché con l'immobilità le cose sono rese simili a Dio, in cui l'immobilità è assoluta. Ora, il moto dei corpi inferiori ha quale termine naturale la quiete. Perciò, essendo i corpi celesti molto più nobili, il loro moto deve per natura finire nella quiete.

RISPONDO: Circa il problema discusso esistono tre opinioni. La prima è quella dei naturalisti, o filosofi, i quali affermano che il moto dei cieli durerà sempre. - Ma questo non concorda con la nostra fede, la quale afferma che Dio ha già fissato il numero degli eletti; e quindi la generazione non può durare in perpetuo; e per lo stesso motivo non possono così durare le cose ordinate alla generazione degli uomini, quali il moto dei cieli e le variazioni degli elementi.

Altri invece affermano che il moto dei cieli dovrà cessare naturalmente. - Ma anche questo è falso. Perché ogni corpo, che per natura è in stato di quiete o di moto, ha un luogo in cui per natura trova riposo, e verso il quale si muove naturalmente, e dal quale non viene rimosso che mediante la violenza. Ora, non è possibile assegnare un luogo di tal genere ai corpi celesti: perché per il sole non è più naturale accedere all'oriente che allontanarsi da esso. Perciò o il suo moto non sarebbe naturale affatto nel suo complesso; oppure il suo moto non può aver termine per cause naturali.

Perciò dobbiamo concludere con altri che il moto dei cieli cesserà nel finale rinnovamento del mondo, non per una causa naturale, ma per una disposizione della volontà di Dio. Codesti corpi infatti, come le altre cose, furono creati per servire all'uomo in due maniere, come abbiamo detto nell'articolo precedente. Ma nello stato di gloria l'uomo non avrà più bisogno di uno di codesti servizi, cioè non ne avrà bisogno per il sostentamento della vita corporale. Ora, i corpi celesti servono a questo mediante il moto, perché codesto moto influisce sulla moltiplicazione del genere umano; e così pure sulla generazione delle piante e degli animali necessari all'uso dell'uomo, e sulle condizioni del clima, adatte per conservare la salute. Dunque dopo la glorificazione dell'uomo il moto dei cieli dovrà cessare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole riferite valgono per la terra nello stato attuale, in cui può aver inizio la generazione e la corruzione delle piante. Ciò risulta da quelle altre parole: "Tutti i giorni della terra di semina e di mietitura". E questo va ammesso senz'altro; fin tanto che la terra sarà adatta per la seminazione e la messe il moto dei cieli non cesserà.

2. In quell'oracolo il Signore parla della durata del seme d'Israele nello stato presente. Il che è evidente dalle parole: "... anche il seme d'Israele cesserà dall'essere nazione davanti a me in tutto il corso dei giorni". Infatti nello stato futuro non ci sarà successione di giorni. Perciò anche le leggi ricordate non

sussisteranno dopo lo stato presente.

3. Il fine ivi indicato per i corpi celesti è il fine prossimo: poiché si tratta del loro proprio atto. Però a sua volta codesto atto è ordinato a un altro fine, cioè al servizio dell'uomo; come risulta da quelle parole della Scrittura: "Levando gli occhi al cielo, e vedendo ivi il sole e la luna e tutti gli astri, non ti lasciar sedurre, non adorare cose che il Signore Dio tuo ha create in servizio di tutte le genti che stanno sotto il cielo". Si deve quindi dare un giudizio sui corpi celesti più in base al servizio che rendono all'uomo, che al fine indicato dalla Genesi. Ebbene i corpi celesti, come sopra abbiamo visto, avranno un altro servizio da rendere all'uomo glorificato. Perciò non ne segue che la loro permanenza sia inutile.

4. Il moto è una perfezione dei corpi celesti solo in quanto essi così sono causa della generazione nei corpi sottostanti; e sotto tale aspetto codesto moto rende partecipi i corpi celesti della bontà divina per una somiglianza nel causare. Il moto però non rientra nella perfezione della sostanza dei cieli, la quale dovrà perdurare. Quindi non segue che, venendo a cessare il moto verrà tolta ai cieli una loro perfezione.

5. Allora tutti i corpi avranno in se stessi un certo splendore di gloria. Perciò anche se una regione della terra non verrà illuminata dal sole, in nessun modo vi si rimarrà all'oscuro.

6. A proposito di quel passo paolino: "Tutta la creazione geme, ecc.", S. Ambrogio scrive che "tutti gli elementi compiono con fatica le loro funzioni; cosicché il sole e la luna riempiono gli spazi loro assegnati non senza fatica. E ciò per causa nostra. Cosicché essi si fermeranno quando noi saremo sublimati". - Ma codesta fatica, io penso, non indica un affaticamento o una menomazione di codesti corpi prodotti dal loro moto; poiché codesto moto è naturale, senza ombra di violenza, come spiega Aristotele. Ma per fatica si deve intendere la carenza del termine cui si tende. Perciò, siccome quel moto dei cieli è ordinato dalla divina Provvidenza a completare il numero degli eletti, finché quello non è completo non si ha il raggiungimento del termine cui è ordinato: ecco perché in senso figurato si parla di affaticamento, a somiglianza dell'uomo il quale non ha ciò cui tende. Anche questa carenza sarà tolta ai cieli, una volta compiuto il numero degli eletti.

Oppure l'espressione può riferirsi al desiderio della rinnovazione futura, che i cieli aspettano dalla disposizione divina.

7. Nei corpi celesti non esiste una potenza che si attui con un luogo, o che sia finalizzata a un dato luogo. Ma la loro potenza alla localizzazione è simile a quella che ha un artefice rispetto alla costruzione di diverse cose di un dato tipo: basta che egli ne costruisca una, perché quella sua potenza possa non dirsi frustrata. Allo stesso modo in qualunque posizione si collochi un corpo celeste, la sua potenza alla localizzazione non resterà né incompleta, né frustrata.

8. Sebbene i corpi celesti secondo la loro natura siano indifferenti a tutte le posizioni loro possibili, tuttavia in rapporto alle creature che sono fuori di essi non sono così indifferenti, ma in una data posizione hanno più nobiltà che in un'altra: rispetto a noi, p. es., il sole ha di giorno una dislocazione più nobile che di notte. Perciò è probabile, dal fatto che tutto il rinnovamento del mondo è ordinato all'uomo, che il cielo allora abbia la posizione più nobile possibile rispetto al nostro continente.

Oppure, secondo alcuni, il cielo si fermerà nella posizione in cui fu creato: altrimenti una data rivoluzione del cielo rimarrebbe incompleta. - Questa ragione però non sembra accettabile. Perché essendoci nei cieli una rivoluzione che viene completata solo in trentaseimila anni, ne seguirebbe che il mondo dovrebbe almeno avere una sì lunga durata. Il che non è probabile. - Inoltre, stando a questo, si potrebbe anche sapere quando il mondo dovrà finire. Infatti gli astronomi sono in grado di stabilire in quale posizione i corpi celesti furono creati, considerato il numero degli anni a cominciare dall'origine del mondo. E con lo stesso procedimento si potrebbe sapere il periodo determinato di anni in cui essi torneranno a una posizione consimile. Ora, invece è sicuro che la fine del mondo rimane ignota.

9. Il tempo a un certo momento finirà, venendo a cessare il moto dei cieli, né codesto istante ultimo sarà principio di uno successivo. Infatti codesta definizione dell'istante vale solo per quello che è continuativo delle parti del tempo: ma non di quello che termina tutto il tempo.

10. Il moto dei cieli si dice naturale non nel senso che sia parte della loro natura, ossia come si dicono naturali i principi o cause naturali. E neppure nel senso che esso abbia il suo principio attivo nella natura dei corpi, ma ha in essi solo il soggetto che lo riceve; poiché il principio attivo del moto è nelle sostanze spirituali, come insegna Averroè. Perciò niente impedisce che il rinnovamento della gloria elimini codesto moto: infatti la sua eliminazione non cambia la natura dei corpi celesti.

I primi tre argomenti in contrario li accettiamo, perché concludono come si deve. Ma poiché gli ultimi due sembrano concludere che il moto dei cieli verrà a cessare naturalmente, dobbiamo dar loro una risposta.

S. c. 4. Raggiunto lo scopo il moto che lo perseguiva viene a cessare, se codesto fine è posteriore al moto stesso, non già se è concomitante. Ora, lo scopo del moto dei cieli secondo i filosofi o naturalisti, è concomitante a codesto moto: si tratta di imitare la bontà divina nel causare influenzando sui corpi inferiori. Perciò non segue che tale moto venga a cessare naturalmente.

S. c. 5. Sebbene l'immobilità sia in senso assoluto più nobile del moto, tuttavia per il fatto che il moto porta a conseguire una perfetta partecipazione della bontà divina, nel soggetto che altrimenti non potrebbe avere tale partecipazione il moto è più nobile della quiete. Vediamo così che la terra, ossia l'infimo dei corpi, è priva di moto: sebbene Dio, che è la più nobile delle realtà, sia privo di moto, e comunichi il moto ai più nobili dei corpi. Ecco perché si potrebbe pensare che il moto dei corpi superiori secondo l'ordine di natura sia perpetuo, e mai soggetto a finire, sebbene il moto dei corpi inferiori termini nello stato di quiete.

ARTICOLO 3

Se al rinnovamento finale nei corpi celesti ci debba essere un aumento di splendore

(4 Sent., d. 48, q. 2, a. 3)

SEMBRA che nei corpi celesti non debba esserci un aumento di splendore al rinnovamento suddetto. Infatti:

1. Il rinnovamento nei corpi più nobili avverrà mediante il fuoco purificatore. Ma codesto fuoco non si alzerà mai fino ai corpi celesti. Dunque i corpi celesti non saranno rinnovati ricevendo uno splendore più grande.
2. I corpi celesti sono causa della generazione nei corpi inferiori sia col moto che con la loro luce. Ora, col cessare della generazione cesserà il moto, come sopra abbiamo visto. Quindi anche la luce dei corpi celesti verrà a cessare piuttosto che ad aumentare.
3. Se al rinnovamento dell'uomo i corpi celesti dovranno rinnovarsi, alla rovina dell'uomo questi avrebbero dovuto deteriorarsi. Ma questo non sembra probabile: poiché nella loro sostanza codesti corpi sono immutabili. Dunque essi non dovranno rinnovarsi al rinnovamento dell'uomo.
4. Se poi allora essi vennero deteriorati, è necessario che lo siano stati tanto, quanto si dice che dovranno essere perfezionati nel rinnovamento dell'uomo. Ora, in Isaia si legge che in quel tempo "la luce della luna sarà come quella del sole". Quindi nello stato primitivo anteriore al peccato la luna risplendeva come ora il sole. Perciò quando la luna si trovava sopra la terra avrebbe dovuto far giorno, come ora fa il sole. Ma questo evidentemente è falso, per il fatto che nella Genesi sta scritto, che la luna fu creata "per presiedere alla notte". Dunque col peccato dell'uomo i corpi celesti non diminuirono di luminosità. E di conseguenza neppure dovrà aumentare il loro splendore nella glorificazione dell'uomo.
5. Lo splendore dei corpi celesti è ordinato all'uomo come le altre creature. Ma dopo la resurrezione lo splendore del sole non servirà più all'uomo; poiché in Isaia si legge: "Non avrai più il sole per farti luce di giorno, né lume di luna che ti rischiarerà"; e nell'Apocalisse: "La città non ha bisogno del sole e della luna che risplendano per essa". Perciò il loro splendore non dovrà aumentare.
6. Un artigiano non sarebbe sapiente, se costruisse strumenti enormi per fabbricare un piccolo manufatto. Ebbene, l'uomo è una realtà minima in confronto ai corpi celesti, che con la loro grandezza smisurata superano quasi all'infinito la grandezza dell'uomo: anzi superano così anche quella della terra, la quale, a detta degli astronomi, sta rispetto al cielo come un punto sta a una sfera. Ora, essendo Dio sapientissimo, non sembra che il fine della creazione del cielo possa essere l'uomo. Quindi non sembra che per il suo peccato il cielo abbia sofferto una menomazione, e che per la sua glorificazione debba avere un miglioramento.

IN CONTRARIO: 1. Sta scritto: "La luce della luna sarà uguale a quella del sole, e la luce del sole sarà sette volte più intensa".

2. Il mondo intero sarà rinnovato in meglio. Ma i cieli sono la parte più nobile del mondo corporeo. Dunque dovranno cambiare in meglio. Ma questo non può essere se non illuminando con maggior splendore. Dunque il loro splendore aumenterà.

3. A detta di S. Paolo, "ogni creatura che geme e partorisce attende la manifestazione della gloria futura dei figli di Dio". Ora, anche i corpi celesti sono in tale condizione, come spiega la Glossa. Quindi anch'essi attendono la gloria dei santi. Ma non l'attenderebbero, qualora ciò non arrecasse loro un vantaggio. Dunque essi ne riceveranno un aumento di splendore, che è il loro massimo decoro.

RISPONDO: Il rinnovamento del mondo è ordinato a far sì che nel mondo rinnovato Dio venga percepito dall'uomo quasi sensibilmente da indizi evidenti. Ora, le creature portano alla conoscenza di Dio soprattutto con la loro bellezza e decoro, i quali manifestano la sapienza del loro creatore e ordinatore. Di qui le parole della Sapienza: "Dalla grandezza e dalla bellezza delle creature si può conoscere il loro Creatore". Ma la bellezza dei corpi celesti consiste soprattutto nella luce, cosicché l'Ecclesiastico afferma: "La bellezza del cielo è lo splendore delle stelle, lassù dall'alto il Signore illumina il mondo". Perciò i corpi celesti verranno perfezionati soprattutto nello splendore. Il grado però e il modo di tale perfezionamento è noto solo a colui che ne sarà l'Autore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fuoco purificatore non produrrà direttamente la nuova forma del rinnovamento, ma disporrà soltanto ad essa, purificando dalla sozzura del peccato e dalle impurità delle combinazioni o mescolanze, che nei corpi celesti non esistono. Perciò sebbene i corpi celesti non debbano essere purificati dal fuoco, dovranno però essere rinnovati da Dio.

2. Il moto non implica una perfezione nel soggetto in movimento considerato in se stesso, essendo "l'atto di una realtà imperfetta"; pur rientrando magari nella perfezione di un dato corpo in quanto causa di qualche cosa. La luce invece rientra nella perfezione del corpo luminoso, anche considerato nella sua

sostanza. Perciò, quando i corpi celesti avranno cessato di causare la generazione, verrà a cessare il moto, ma lo splendore dovrà rimanere.

3. Nel commentare quel testo di Isaia, "La luce della luna sarà come quella del sole", la Glossa afferma: "Tutto ciò che era stato fatto per l'uomo, nella sua caduta ha subito un deterioramento, e anche il sole e la luna ebbero un calo di luminosità". Secondo alcuni tale minorazione fu una reale diminuzione di luce. Né fa difficoltà il fatto che i corpi celesti per loro natura sono inalterabili: perché codesta alterazione fu prodotta dalla virtù di Dio.

Altri però pensano, con più ragione, che il calo suddetto non avvenne secondo una reale diminuzione di luce, ma solo rispetto all'uso dell'uomo, il quale dopo la colpa non ebbe dalla luce dei corpi celesti un beneficio così grande quale quello che ne aveva in precedenza. La frase cioè si spiegherebbe come quell'altra della Genesi: "Maledetta la terra del tuo lavoro, essa ti produrrà triboli e spine". Anche prima cioè essa germinava triboli e spine, ma non quale castigo dell'uomo.

D'altra parte dal fatto che la luce dei corpi celesti non ebbe una minorazione essenziale col peccato dell'uomo, non segue che non debba avere un aumento reale nella sua glorificazione. Poiché il peccato dell'uomo non mutò lo stato dell'universo: infatti sia prima che dopo l'uomo ha avuto la vita animale, per cui c'è bisogno del moto e della generazione delle creature corporee. Invece la glorificazione dell'uomo muterà lo stato di tutte le creature corporee, come abbiamo notato. Perciò il paragone non regge.

4. La menomazione accennata non incise, secondo l'opinione più probabile, sulla sostanza dei corpi celesti, ma sui loro effetti. Perciò non ne segue che quando la luna appariva sulla terra la illuminasse a giorno, ma che l'uomo allora avrebbe ricavato dalla luce della luna tanto vantaggio, quanto adesso ne ritrae dalla luce del sole. Invece dopo la resurrezione, quando la luminosità della luna aumenterà realmente, in nessuna parte della terra ci sarà notte (ma solo nel centro della terra dove ci sarà l'inferno): poiché allora, come sta scritto, la luna illuminerà come ora il sole, il sole poi illuminerà sette volte di più del sole (sebbene questo non abbia nessuna prova né di autorità né di ragione).

5. In due modi una cosa può servire all'uomo. Primo, quale mezzo che soddisfa a una necessità. E in tal senso allora nessuna creatura servirà all'uomo: perché questi sarà pienamente soddisfatto da Dio. Ciò è espresso dalle parole riferite dall'Apocalisse dove si dice che quella città "non ha bisogno del sole e della luna". - Il secondo tipo di servizio consiste in un aumento di perfezione. E in tal senso l'uomo si servirà delle altre creature: ma non usandone come adesso quali mezzi necessari per raggiungere lo scopo.

6. Il sesto argomento è di Mosè Maimonide; il quale respinge del tutto l'idea che il mondo è stato fatto per l'uomo. Ecco perché egli afferma che quanto si legge nell'antico Testamento circa il rinnovamento del mondo, come nel passo riferito di Isaia, ha un significato metaforico; come si dice, cioè, che si oscura il sole quando uno è colpito da un grave dolore, così da non sapere più che fare. E questo modo di esprimersi è usuale nella Scrittura. Oppure al contrario si dice che per uno il sole illumina maggiormente, o che tutto il mondo si rinnova, quando egli da uno stato di tristezza passa a una grandissima esultanza.

Questo però è in disaccordo con i testi e con le spiegazioni dei Santi Padri. Perciò a codesto argomento si deve rispondere che, sebbene i corpi celesti superino enormemente il corpo umano, tuttavia l'anima razionale supera i corpi celesti molto più di quanto essi non superino il corpo umano. Perciò niente impedisce di affermare che codesti corpi sono fatti per l'uomo: non però come loro fine principale, perché il fine principale di tutti gli esseri è Dio.

ARTICOLO 4

Se gli elementi dovranno essere rinnovati con un arricchimento di splendore

(4 Sent., d. 48, q. 2, a. 4)

SEMBRA che gli elementi non dovranno essere rinnovati con un arricchimento di splendore. Infatti:

1. Come la luce è la qualità propria dei corpi celesti, così il caldo e il freddo, l'umido e il secco sono le qualità proprie degli elementi. Perciò come i cieli verranno rinnovati con un accrescimento di splendore, così gli elementi dovranno essere rinnovati con un incremento delle virtù attive e passive.
2. Rarefazione e densità sono qualità proprie degli elementi che nel rinnovamento finale non potranno venir loro a mancare. Ma la rarefazione e la densità degli elementi sembra incompatibile con lo splendore: perché il corpo che splende deve essere denso; e quindi la rarefazione dell'aria sembra incompatibile con la luminosità. Così pure la densità della terra, che esclude la penetrabilità (del corpo diafano). Dunque non è possibile che gli elementi vengano rinnovati mediante l'arricchimento di un certo splendore.
3. È certo che i dannati resteranno entro la terra. Ora, essi saranno "nelle tenebre" non solo interiori, ma anche "esteriori". Perciò la terra non sarà certo dotata di splendore in quel rinnovamento. E per lo stesso motivo non lo saranno neppure gli altri elementi.
4. L'aumento di luminosità aumenta negli elementi anche il calore. Perché se in quel rinnovamento lo splendore degli elementi sarà maggiore di quello attuale, sarà più intenso anche il loro calore. E allora essi verranno trasmutati nelle loro qualità naturali, che appartengono loro secondo una certa misura. Il che è assurdo.

5. Il bene dell'universo, che consiste in un certo ordine ed armonia, è superiore al bene di una qualsiasi singola natura. Ma se una creatura diventa migliore, viene compromesso il bene dell'universo: perché l'armonia precedente viene turbata. Se quindi i corpi combinati con la materia dei quattro elementi, i quali per il grado che occupano nell'universo devono esser privi di splendore, ne vengono invece dotati, da questo fatto la perfezione dell'universo ne verrà più a perdere che a guadagnare.

IN CONTRARIO: 1. Nell'Apocalisse si legge: "Vidi un cielo nuovo e una nuova terra". Ora, il cielo sarà rinnovato con un aumento di splendore. Quindi anche la terra. E allo stesso modo gli altri elementi.

2. I corpi inferiori furono deputati all'uso dell'uomo come quelli superiori. Ma le creature materiali saranno remunerate per i servizi resi all'uomo, come sembra dire la Glossa. Dunque anche gli elementi verranno arricchiti di splendore come i corpi celesti.

3. Il corpo umano è composto dai (quattro) elementi. Perciò quella porzione di elementi che fa parte del corpo umano, alla glorificazione dell'uomo verrà glorificata con un arricchimento di splendore. Ma la disposizione del tutto è conveniente che sia identica a quella delle sue parti. È giusto quindi che gli elementi stessi vengano dotati di splendore.

RISPONDO: Come c'è un ordine tra gli spiriti celesti e quelli umani esistenti sulla terra, così c'è un ordine tra i corpi celesti e quelli terrestri. Ora, le creature materiali, essendo state fatte per quelle spirituali, ed essendo guidate da esse, è necessario che gli esseri materiali ottengono disposizioni analoghe a quelle spirituali. Ebbene, nel finale rinnovamento delle cose gli spiriti inferiori assumeranno le proprietà degli spiriti superiori: poiché, come dice il Vangelo, gli uomini "saranno come gli angeli in cielo". Questo perché giungerà alla massima perfezione quanto lo spirito umano ha di comune con quello angelico. Perciò, analogamente, siccome i corpi inferiori non possono comunicare con quelli celesti che mediante la luce e la diafaneità, come nota Aristotele, è necessario che i corpi inferiori vengano perfezionati mediante lo splendore. Ecco perché tutti gli elementi saranno rivestiti di un certo splendore. Però non della stessa intensità, ma secondo la loro natura; la terra infatti si dice che sarà diafana nella sua superficie esterna come il vetro; l'acqua sarà come il cristallo; l'aria come il cielo; e il fuoco come gli astri del cielo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il rinnovamento del mondo è ordinato a far sì che l'uomo anche mediante i sensi possa scorgere in qualche modo nelle cose corporali indizi evidenti della divinità. Ora, tra i nostri sensi quello più spirituale e sottile è la vista. Perciò i corpi inferiori dovranno tutti raggiungere un perfezionamento soprattutto nella qualità visibile. Invece le qualità proprie degli elementi sono oggetto del tatto, che è il senso più materiale: e il loro eccessivo intensificarsi per la sua contrarietà, dà più dolore che piacere. Al contrario l'intensificarsi della luce sarà gradevole: perché non presenta contrarietà se non per la debolezza dell'organo visivo, che allora sarà scomparsa.

2. L'aria allora non sarà luminosa come una sorgente di luce, ma come un corpo diafano illuminato. La terra invece, sebbene per sua natura sia opaca per mancanza di luce, tuttavia per virtù divina sarà rivestita alla superficie dalla bellezza dello splendore, senza pregiudizio della sua densità.

3. Nel luogo occupato dall'inferno la terra non otterrà la gloria dello splendore: ma al posto di essa quella porzione della terra accoglierà gli spiriti intelligenti sia degli uomini che dei demoni, i quali, sebbene a motivo della colpa siano gli esseri più abietti, tuttavia per la dignità della loro natura sono superiori a qualsiasi qualità di ordine materiale.

Oppure si può rispondere che, sebbene tutta la terra debba essere glorificata, tuttavia i reprobati saranno "nelle tenebre esteriori": poiché il fuoco stesso dell'inferno, che da una parte li illumina, dall'altra non sarà in grado di illuminarli.

4. Lo splendore suddetto verrà a trovarsi nei corpi terrestri nelle condizioni in cui si trova in quelli celesti, ossia senza causare calore: perché allora anche i corpi terrestri saranno inalterabili, come lo sono attualmente quelli celesti.

5. L'ordine dell'universo non sarà menomato dal miglioramento degli elementi. Poiché anche le altre parti verranno tutte perfezionate, e quindi rimarrà tra loro l'identica armonia.

ARTICOLO 5

Se nel finale rinnovamento rimarranno le piante e gli altri animali

(4 Sent., d. 48, q. 2, a. 5)

SEMBRA che nel finale rinnovamento le piante e gli altri animali debbano rimanere. Infatti:

1. Agli elementi non deve esser tolto nulla di quanto ne costituisce l'ornamento. Ora, gli elementi hanno il loro ornamento negli animali e nelle piante. Dunque questi non verranno eliminati nel finale rinnovamento.

2. Come sono a servizio dell'uomo gli elementi, lo sono pure gli animali, le piante e i minerali. Ma per codesto servizio gli elementi saranno glorificati. Quindi saranno glorificati anche gli animali, le piante e i minerali.

3. L'universo rimarrà imperfetto, se gli verrà tolto qualche cosa che rientra nella sua perfezione. Ora, le specie degli animali, delle piante e dei minerali stessi rientrano nella perfezione dell'universo. Siccome quindi non si può ammettere che nel suo rinnovamento il mondo rimanga imperfetto, si deve affermare che le piante e gli animali rimarranno.

4. Animali e piante hanno una natura più nobile degli elementi. Ma nel rinnovamento finale il mondo sarà mutato in meglio. Dunque è più giusto che rimangano gli animali e le piante piuttosto che gli elementi, trattandosi di esseri più nobili.

5. Non è possibile affermare che un appetito naturale sia invano. Ora, secondo l'appetito naturale animali e piante bramano di esistere in perpetuo, se non come individui almeno nella loro specie; a questo infatti è ordinata in essi la generazione, come scrive Aristotele. Perciò non si può affermare che queste specie una volta dovranno finire.

IN CONTRARIO: 1. Se piante e animali dovessero rimanere, rimarrebbero o tutti o nessuno. Se rimanessero tutti, dovrebbero risorgere anche gli animali già morti, come avverrà per gli uomini. Ma questo non si può affermare: poiché, riducendosi al nulla le loro forme, è impossibile che esse vengano riassunte numericamente identiche. - Se poi non rimanessero che alcuni esemplari, non essendoci una ragione della perpetuità dell'uno piuttosto che dell'altro, è chiaro che nessuno di essi rimarrà in perpetuo. Ma qualsiasi essere che rimanga dopo la rinnovazione del mondo dovrà durare in perpetuo, perché verrà a cessare la generazione e la corruzione. Dunque le piante e gli animali verranno a mancare del tutto dopo il rinnovamento del mondo.

2. Come insegna il Filosofo, negli animali, nelle piante e negli altri esseri corruttibili la perpetuità della specie non è causata che dalla continuità del moto dei cieli. Ma allora codesto moto verrà a cessare. Dunque la perpetuità di codeste specie non potrà essere conservata.

3. Cessando il fine dovrà cessare anche quanto ad esso è ordinato. Ora, gli animali e le piante furono create per sostenere la vita animale dell'uomo; poiché sta scritto: "Come gli erbaggi verdeggianti vi ho dato quale cibo tutte le carni". Ma dopo il finale rinnovamento nell'uomo non ci sarà più la vita animale. Quindi le piante e gli animali non dovranno rimanere.

RISPONDO: Poiché il rinnovamento del mondo avverrà per l'uomo, è necessario che esso sia adeguato al rinnovamento dell'uomo. Ebbene l'uomo rinnovandosi passerà dallo stato di corruzione a quello d'incorruttibilità e di quiete perpetua, secondo le parole di S. Paolo: "Bisogna che questo corpo corruttibile rivesta l'incorruttibilità". Perciò il mondo verrà rinnovato in modo da restare nella quiete perpetua dopo aver perduto ogni corruttibilità. Quindi a quel rinnovamento non potrà essere ordinato se non quanto è ordinato all'incorruttibilità. Ebbene, gli esseri a ciò destinati sono i corpi celesti, gli elementi e gli uomini. I corpi celesti sono per loro natura incorruttibili, sia nel loro insieme che nelle parti. Gli elementi poi sono corruttibili nelle loro parti, mentre sono incorruttibili nella loro totalità. Gli uomini finalmente sono corruttibili sia come totalità che nelle loro parti: questo però secondo la materia, non già secondo la forma, cioè secondo l'anima razionale, che resterà incorrotta dopo la distruzione del corpo. Invece gli animali bruti, le piante, i minerali e tutti i corpi misti si corrompono, sia come totalità, sia nelle loro parti, tanto secondo la materia, la quale perde la sua forma, quanto secondo la forma che non rimane in atto. Quindi codesti esseri non hanno nessun ordine all'incorruttibilità. Dunque nel rinnovamento finale non essi rimarranno, ma le sole creature sopra ricordate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I corpi suddetti sono considerati quale ornamento degli elementi, in quanto le virtù attive e passive che nella loro universalità si trovano in questi vengono concretate in essi a delle azioni specifiche. Essi perciò sono un ornamento degli elementi nello stato attuale di azione e passione. Ma codesto stato non perdurerà allora negli elementi. Quindi non è possibile che rimangano gli animali e le piante.

2. Nel rendere i loro servizi all'uomo non possono meritare nulla né gli animali, né le piante, né gli altri corpi, essendo esseri privi di libero arbitrio: ma si dice che certi corpi vengono remunerati, perché l'uomo ha meritato che venissero rinnovati avendo essi una predisposizione al rinnovamento. Invece le piante e gli animali non hanno codesta predisposizione. Perciò l'uomo non ha loro meritato il rinnovamento: poiché nessuno può meritare né a se stesso né ad altri, se non quello di cui un soggetto è capace. Quindi, anche posto che gli animali bruti meritassero nel servire all'uomo, tuttavia non dovrebbero essere rinnovati.

3. Come esistono diversi tipi di perfezione per l'uomo, la perfezione, p. es., della natura creata e di natura glorificata, così esistono due tipi di perfezione per l'universo, la prima secondo lo stato attuale di mutabilità; la seconda secondo lo stato del rinnovamento futuro. Ebbene, le piante e gli animali rientrano nella perfezione dell'universo secondo lo stato presente; non già secondo lo stato del rinnovamento futuro, non avendo per esso nessuna predisposizione.

4. Animali e piante, pur essendo superiori per certi aspetti agli elementi, quanto a predisposizione all'incorruttibilità sono al di sotto di essi come risulta dalle spiegazioni date.

5. La brama naturale della perpetuità, che si riscontra negli animali e nelle piante, va considerata in rapporto al moto del cielo, così da esigere di durare

quanto durerà il moto dei cieli: poiché nell'effetto non può esserci l'appetito di durare oltre la propria causa. Se quindi, col cessare del moto del primo ente mobile le piante e gli animali non perdurano nella loro specie, non segue che l'appetito naturale venga frustrato.

Supplementum Quaestio 092

Questione 92

Questione 92

La visione dell'essenza divina da parte dei beati

Rimane ora da esaminare quanto riguarda i beati dopo il giudizio finale. Primo, la loro visione dell'essenza divina, in cui principalmente consiste la loro beatitudine; secondo, la loro beatitudine e le loro mansioni; terzo, il loro atteggiamento verso i dannati; quarto, le doti incluse nella loro beatitudine; quinto, le aureole con le quali tale beatitudine verrà decorata.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se i santi vedranno Dio per essenza; 2. Se lo vedranno con gli occhi del corpo; 3. Se nel vedere Dio vedranno tutto quanto vede Dio stesso.

ARTICOLO 1

Se l'intelletto umano possa giungere a vedere Dio per essenza

(4 Sent., d. 49, q. 2, a. 1)

SEMBRA che l'intelletto umano non possa giungere a vedere Dio per essenza. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Dio non l'ha mai visto nessuno". E il Crisostomo spiega che neppure gli spiriti celesti, ossia neppure i Cherubini e i Serafini, hanno mai potuto vederlo così com'è. Ora, agli uomini non è promessa che l'uguaglianza con gli angeli: "Saranno come gli angeli di Dio in cielo". Dunque neppure i santi in paradiso vedranno Dio per essenza.
2. Dionigi così argomenta nel *De Divinis Nominibus*. La conoscenza non ha altro oggetto che le cose esistenti. Ma ogni esistente è finito: essendo in qualche genere determinato. Perciò, Dio essendo infinito, è "sopra tutte le cose esistenti". Quindi egli non è oggetto di conoscenza, ma supera ogni conoscenza.
3. Nel *De Mystica Theologia* Dionigi dimostra che il modo più perfetto in cui la nostra intelligenza può unirsi a Dio sta nell'unirsi a lui come a uno sconosciuto. Invece quanto è visto per essenza non è sconosciuto. Dunque è impossibile che il nostro intelletto possa vedere Dio per essenza.
4. Scrivendo al monaco Caio, Dionigi afferma che "le tenebre che coprono Dio", da lui denominate "sovrabbondanza di luce", "oscurano ogni lume e si nascondono a ogni conoscenza: e se uno vedendo Dio intende quello che vede, non vede lui, ma qualcuno dei suoi effetti". Perciò nessun intelletto creato potrà vedere Dio per essenza.
5. A Ieroteo inoltre egli scrive: "Dio rimane invisibile per l'eccesso del suo splendore". Ma il suo splendore come sorpassa l'intelligenza dell'uomo viatore, sorpassa anche quella dell'uomo che ha raggiunto la patria. Dio quindi, come è invisibile sulla terra sarà invisibile anche nella patria beata.
6. L'oggetto intelligibile, essendo la perfezione dell'intelletto, esige proporzione tra intelligibile e intelletto come tra l'oggetto visibile e la vista. Ora, non si scorge nessuna possibile proporzione tra l'intelletto nostro e l'essenza divina: perché sono distanti all'infinito. Perciò il nostro intelletto non può giungere a vedere l'essenza divina.
7. È più lontano Dio dal nostro intelletto che un oggetto intelligibile creato dal senso. Ma il senso in nessun modo può giungere a vedere una creatura spirituale. Dunque neppure il nostro intelletto potrà giungere a vedere l'essenza di Dio.
8. L'intelletto ogni qual volta intende attualmente un oggetto esige di assumere come forma l'immagine della cosa conosciuta, forma che diviene come il principio di quell'atto intellettuale determinato rispetto a quell'oggetto, come il calore è principio del riscaldamento. Perciò il nostro intelletto per intendere Dio dovrebbe essere attuato da un'immagine che informi l'intelletto stesso. Ora, questa non può essere la stessa essenza divina, perché tra forma e soggetto informato c'è unità di essere; e la divina essenza differisce dal nostro intelletto e nell'essenza e nell'essere. Dunque è necessario che la forma informante il nostro intelletto nell'intendere Dio sia un'immagine, o somiglianza che Dio imprime nella nostra intelligenza. Ma codesta somiglianza, essendo qualche cosa di creato, non può condurre a conoscere Dio se non come un effetto rispetto alla sua causa. Dunque è impossibile che il nostro intelletto veda Dio, se non mediante i suoi effetti. Ma la visione di Dio dai suoi effetti non è visione di Dio per essenza. Quindi il nostro intelletto non potrà vedere Dio per essenza.

9. L'essenza divina è distante dal nostro intendimento più di qualsiasi angelo o intelligenza (creata). Eppure, come dice Avicenna, la presenza di un'intelligenza angelica nel nostro intelletto non implica che la sua essenza sia nell'intelletto (perché allora la nostra conoscenza di tali intelligenze sarebbe una sostanza e non un accidente): ma implica che una specie impressa, o immagine dell'intelligenza suddetta, si trovi nel nostro intelletto. Perciò neppure Dio è nel nostro intelletto: cosicché per essere conosciuto da noi è indispensabile una sua immagine in esso. Ma codesta immagine non può portare l'intelletto a conoscere l'essenza divina; perché distandone infinitamente degenererebbe in una specie intenzionale diversa, molto peggio che se l'immagine del bianco degenerasse nell'immagine del nero. Perciò, come colui nella cui vista il bianco si cambia in nero per l'indisposizione dell'organo non si può dire che veda il bianco, così il nostro intelletto, che conosce Dio solo mediante codesta immagine impressa, non potrà vedere Dio per essenza.

10. "Negli esseri separati dalla materia c'è identità tra chi intende e l'oggetto conosciuto", come spiega Aristotele. Ora, Dio è la realtà più lontana dalla materia. Perciò, non potendo l'intelletto creato giungere ad essere l'essenza increata, è impossibile che il nostro intelletto veda Dio per essenza.

11. Di tutto ciò che si vede per essenza si conosce la quiddità. Invece di Dio il nostro intelletto non è in grado di vedere "che cosa è", ma solo "ciò che non è", come si esprimono Dionigi e il Damasceno. Dunque il nostro intelletto non può vedere Dio per essenza.

12. "Ogni infinito in quanto infinito è sconosciuto". Ora, Dio è infinito in tutti i modi. Perciò è del tutto sconosciuto. Quindi non può essere conosciuto per essenza da un intelletto creato.

13. S. Agostino afferma: "Dio è nella sua natura invisibile". Ma le cose che appartengono a Dio per natura non possono essere diversamente. Dunque è impossibile che egli possa essere visto per essenza.

14. Tutto ciò che appare diverso da quello che è, non è visto così com'è. Ora, in Dio il modo di essere non è il modo di esser visto dai santi nella patria beata: infatti egli è secondo il proprio modo di essere, mentre è visto dai santi secondo il loro modo di conoscere. Perciò egli non è visto dai santi secondo il proprio modo di essere. E quindi non è visto per essenza.

15. Ciò che è visto attraverso un mezzo non è visto per essenza. Ma nella patria Dio sarà visto attraverso un mezzo, che è la luce della gloria, come è espresso dalle parole del Salmista: "Nella tua luce vedremo la luce". Dunque egli non sarà visto per essenza.

16. Nella patria beata Dio sarà visto "faccia a faccia", come dice S. Paolo. Ora, l'uomo che vediamo faccia a faccia lo vediamo mediante una sua immagine eidetica. Perciò in patria vedremo Dio mediante un'immagine. E quindi non per essenza.

IN CONTRARIO: 1. S. Paolo afferma: "Ora vediamo oscuramente come in uno specchio, ma allora vedremo faccia a faccia". Ma quel che vediamo faccia a faccia è visto per essenza. Dunque nella patria Dio dai santi sarà visto per essenza.

2. Sta scritto: "Quando apparirà saremo simili a lui, e lo vedremo così come egli è". Quindi Dio lo vedremo per essenza.

3. A proposito di quel testo paolino, "Quando avrà consegnato il regno a Dio Padre", la Glossa spiega: "Là", ossia nella patria, "sarà vista l'essenza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: il che sarà concesso solo ai puri di cuore, e costituisce la beatitudine suprema". Perciò i beati vedranno Dio per essenza.

4. Nel Vangelo si legge: "Se uno mi ama, sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e gli manifesterò me stesso". Ora, quello che viene manifestato è visto per essenza. Dunque Dio in patria sarà visto dai santi per essenza.

5. Nel commentare le parole dell'Esodo: "Nessun uomo mi vedrà e poi rimarrà vivo", S. Gregorio respinge l'opinione di coloro i quali affermavano che "nella regione della beatitudine sarà possibile vedere Dio nella sua chiarezza, ma non nella sua natura", perché "la sua chiarezza altro non è che la sua natura". Ma la natura di Dio non è che la sua essenza. Quindi egli sarà visto per essenza.

6. È assolutamente impossibile che venga frustrato il desiderio dei santi. Ma è comune desiderio dei santi vedere Dio per essenza; infatti nell'Esodo si legge: "Mostrami la tua gloria"; nei Salmi: "Mostraci il tuo volto e saremo salvi"; e nel Vangelo: "Mostraci il Padre e ci basta". Dunque i santi vedranno Dio per essenza.

RISPONDO: Come noi, in conformità con la fede, affermiamo che l'ultimo fine della vita umana è la visione di Dio, così i filosofi, hanno affermato che l'ultima felicità dell'uomo è intendere le sostanze separate, in loro essere, dalla materia. Perciò nella questione presente si riscontrano le stesse difficoltà e varietà di opinioni, sia presso i filosofi che presso i teologi. Ebbene, alcuni filosofi pensarono che il nostro intelletto possibile non possa mai giungere a intendere le sostanze separate: tale è l'affermazione di Alfarabi al termine della sua Etica; sebbene altrove dica il contrario, come riferisce Averroè. Parimenti alcuni teologi ritennero che l'intelletto umano non possa mai giungere a vedere Dio per essenza. Gli uni e gli altri furono spinti a questo dalla distanza esistente tra l'intelletto nostro e l'essenza divina, o le altre sostanze separate. "L'intelletto in atto", essendo infatti in qualche modo un'unica cosa con "l'intelligibile in atto", sembra difficile che un intelletto creato diventi in qualche modo l'essenza increata. Di qui le parole del Crisostomo: "In che modo un essere creato vedrà l'increato?". - La difficoltà è anche maggiore per coloro che ritengono l'intelletto possibile soggetto alla generazione e alla corruzione, quale facoltà dipendente dal corpo, non solo rispetto alla visione dell'essenza divina, ma rispetto alla visione di qualsiasi sostanza separata.

Quest'ultima opinione però è del tutto insostenibile. Primo, perché incompatibile con i testi della sacra Scrittura, come notava già S. Agostino. - Secondo, perché essendo l'intellezione l'operazione più propria e specifica dell'uomo, è necessario che in base ad essa ne venga determinata la beatitudine, quando cioè l'intellezione raggiunge in lui la perfezione. Ora, poiché la perfezione di chi intende sia in quanto tale l'oggetto stesso intelligibile, se nella sua operazione intellettuale più perfetta l'uomo non giungesse a vedere l'essenza divina, ma un altro oggetto, bisognerebbe dire che a rendere beato l'uomo sia codesto oggetto e non Dio. E poiché l'ultima perfezione di ogni essere consiste nel ricongiungersi al proprio principio, ne segue che principio efficiente dell'uomo sia stato non Dio, ma un altro essere. Cosa questa assurda per noi. Così pure è assurda per i filosofi i quali ritengono che le nostre anime emanino dalle sostanze separate, delle quali in fine possiamo avere l'intellezione. Perciò secondo noi (credenti) è necessario ammettere che il nostro intelletto finalmente giungerà a vedere l'essenza divina; e secondo i filosofi giungerà a vedere l'essenza delle sostanze separate.

Rimane ora da indagare come ciò possa essere. Alcuni infatti, come Alfarabi ed Avampace affermano che dal momento che il nostro intelletto intende tutto ciò che è intelligibile, deve giungere a vedere l'essenza delle sostanze separate. E per dimostrarlo usano due argomentazioni. La prima parte dal fatto che, come la natura specifica non viene suddivisa nei diversi individui, se non in quanto viene a combinarsi con i principi individuanti, così la forma percepita intellettualmente dall'uomo non è diversa in me e in te, se non in quanto è legata alle diverse forme immaginative (di ciascuno). Perciò quando l'intelletto astrae la forma intelligibile dalle forme immaginative, non rimane che la quiddità intellettuale astratta, la quale è una e identica per tutti i soggetti dotati d'intelligenza. Tale è la quiddità delle sostanze separate. Quando perciò il nostro intelletto raggiunge il massimo di astrazione per qualsiasi quiddità intelligibile, viene a intendere per ciò stesso la quiddità della sostanza separata che è simile ad essa. - La seconda argomentazione insiste nel sottolineare che il nostro intelletto è fatto per astrarre la quiddità da tutti gli esseri intelligibili che la possiedono. Se dunque la quiddità che esso astrae da questo singolare che la possiede è già una quiddità in se stessa, nell'intenderla non si fa che percepire la quiddità di una sostanza separata dotata di tale modo di essere: poiché le sostanze separate sono quiddità sussistenti prive di quiddità. Infatti, come dice Avicenna, "la quiddità di ciò che è semplice è il semplice stesso". Se invece la quiddità astratta da questo particolare essere sensibile è una quiddità dotata di quiddità, l'intelletto è fatto per astrarla. E allora, siccome non si può procedere all'infinito, si dovrà giungere a una quiddità priva di quiddità, mediante la quale si viene a intendere la quiddità separata.

Ma queste spiegazioni non sembrano sufficienti. Primo, perché la quiddità delle sostanze materiali che l'intelletto astrae non ha la stessa natura delle quiddità delle sostanze separate. E per il fatto che il nostro intelletto astrae le quiddità delle cose materiali e le conosce, non ne segue che conosca la quiddità di una sostanza separata, e soprattutto dell'essenza divina, che ha una natura del tutto diversa da qualsiasi quiddità creata. - Secondo, dato anche che avessero in comune una stessa natura, tuttavia conoscendo la quiddità di una cosa composta non si verrebbe a conoscere la quiddità di una sostanza separata, se non secondo il genere remotissimo che è la sostanza. Ora, tale conoscenza è imperfetta, se non si giunge ai dati propri di quel dato oggetto: chi infatti conosce l'uomo solo in quanto animale, lo conosce solo in modo parziale e potenziale, e molto meno lo conoscerebbe se ne conoscesse solo la sua natura di sostanza. Perciò conoscere Dio o le altre sostanze separate in tal modo, non significa vedere l'essenza divina, o la quiddità delle sostanze separate: ma significa conoscerli dagli effetti, e quasi "in uno specchio".

Ecco perché Avicenna ha escogitato un'altra via per intendere le sostanze separate: queste cioè sarebbero conosciute intellettualmente da noi mediante intenzioni o idee che rispecchiano la loro quiddità, e che sono immagini di esse, non astratte, perché si tratta di realtà in se stesse immateriali, ma impresse dalle sostanze stesse nelle nostre anime.

Ma anche questa spiegazione non ci sembra sufficiente per giungere alla visione di Dio, di cui ci stiamo interessando. È infatti evidente che "tutto ciò che si riceve è ricevuto alla maniera del recipiente". Perciò la somiglianza dell'essenza divina che viene impressa nel nostro intelletto, sarà adeguata alla maniera del nostro intelletto. Ora, quest'ultima è inadeguata alla ricezione perfetta della somiglianza divina. D'altra parte questa inadeguatezza può dipendere da tutti quei motivi che possono provocare una dissomiglianza. La somiglianza prima di tutto è inadeguata quando la forma viene partecipata secondo l'identica natura della specie, ma non secondo il medesimo grado di perfezione: la somiglianza nella bianchezza, p. es., è inadeguata in un soggetto dotato di poca bianchezza rispetto a quello che è molto bianco. Si ha poi una inadeguatezza anche maggiore, quando non si raggiunge l'identica natura specifica, ma solo quella generica; cioè come la somiglianza esistente tra colui che ha il colore del limone e chi ha il colore bianco. C'è finalmente un grado sommo di inadeguatezza, quando l'identità generica è raggiunta solo secondo un'analogia: ossia come c'è somiglianza tra la bianchezza e l'uomo per il fatto che entrambi sono enti. Ebbene, in quest'ultimo modo è inadeguata qualsiasi somiglianza che si riscontra nella creatura rispetto all'essenza divina. Ora, la vista per conoscere il bianco è necessario che riceva la somiglianza, o immagine del bianco secondo la natura specifica del bianco (sebbene non secondo l'identico modo di essere, poiché la forma nel senso ha un modo di essere diverso da quello esistente nelle cose fuori del soggetto); se infatti si producesse nell'occhio la forma del giallo, non si potrebbe dire che l'occhio vede la bianchezza. Parimenti, affinché l'intelletto possa intendere una quiddità, bisogna che si produca in esso una somiglianza dell'identica natura specifica: sebbene il modo di essere non sia identico. Infatti la forma esistente nell'intelletto o nel senso è principio di conoscenza non secondo il medesimo modo di essere, ma secondo la natura o ragione, che codesta forma ha in comune con la realtà esterna. È quindi evidente che attraverso nessuna immagine ricevuta in un intelletto creato Dio può essere conosciuto in modo da potersi vedere immediatamente la sua essenza. Ecco perché alcuni, pur ammettendo che Dio è visibile in codesto modo, hanno affermato che si avrà la visione non dell'essenza divina, ma di un fulgore o di un raggio della medesima. Quindi neppure questo basta per la visione di Dio di cui stiamo trattando.

Perciò si deve accettare un'altra spiegazione, escogitata anche da alcuni filosofi, quali Alessandro (di Afrodisia) ed Averroè. Posto che in qualsiasi cognizione è necessaria una forma mediante la quale l'oggetto viene conosciuto o visto, codesta forma, con la quale l'intelletto è in grado di vedere le sostanze separate, non è certamente la quiddità che l'intelletto astrae dalle cose composte, come diceva la prima opinione; e neppure è un'impronta lasciata nell'intelletto nostro dalla sostanza separata, come diceva la seconda; ma è la stessa sostanza separata che viene a unirsi al nostro intelletto come forma, in modo che essa sia insieme l'oggetto e il mezzo col quale si compie codesta intellesione. Checché ne sia delle altre sostanze separate, tuttavia noi dobbiamo accettare tale spiegazione nel caso della visione di Dio per essenza: perché, se il nostro intelletto venisse informato con qualsiasi altra forma, non potrebbe giungere con essa a percepire l'essenza divina.

Questo però non deve intendersi nel senso che l'essenza divina diventi realmente la forma propria del nostro intelletto; oppure nel senso che l'unione di essa col nostro intelletto costituisca un'unica realtà in senso assoluto, come avviene nel mondo fisico per l'unione tra materia e forma. Poiché, ogni qualvolta due cose di cui l'una è più perfetta dell'altra vengono ricevute nel medesimo supposito, il loro rapporto, cioè la relazione tra la più perfetta e la

meno perfetta, è come il rapporto tra materia e forma. Luce e colore, p. es., vengono ricevuti insieme in un corpo diafano: ebbene, la luce sta al colore come la forma sta alla materia. Analogamente, quando nell'anima vengono insieme ricevute la luce intellettuale e l'essenza stessa di Dio che inabita in essa, sebbene secondo gradi diversi, l'essenza divina sta all'intelletto come la forma sta alla materia.

E che ciò basti a ché l'intelletto mediante l'essenza divina sia in grado di vedere codesta essenza medesima, si può spiegare nel modo seguente. Come dalla materia e da una forma di ordine fisico in forza della quale un corpo riceve l'esistenza, risulta una realtà unica in senso assoluto, così dalla forma con cui l'intelletto conosce e l'intelletto medesimo risulta una realtà unica come atto conoscitivo. Ora, nel mondo fisico una realtà per sé sussistente non può esser forma di una materia, se codesta realtà è già composta di materia: perché è impossibile che la materia sia forma di un qualsiasi essere. Se invece la realtà per sé sussistente è forma soltanto, niente impedisce che possa diventare forma di qualche materia, ed elemento costitutivo di un composto, come è evidente nel caso dell'anima umana. Ebbene, nell'intellezione si deve considerare come materia l'intelletto stesso in potenza, come forma la specie intelligibile, e l'intelletto in atto sarà allora come il loro composto. Se quindi esiste una realtà per sé sussistente, la quale non abbia in se stessa niente all'infuori di quanto in essa è intelligibile, tale realtà potrà fungere da forma mediante la quale si ha l'intellezione. Ora, ogni cosa è intelligibile per quanto è in atto, non per quanto in essa c'è di potenzialità, come spiega Aristotele: segno di ciò è il fatto che la forma intelligibile va astratta dalla materia e da tutte le proprietà della materia. Perciò l'essenza divina, essendo puro atto, potrà essere la forma con la quale l'intelletto compie l'intellezione. E questa sarà appunto la visione beatifica. Ecco perché il Maestro afferma nelle Sentenze, che l'unione tra l'anima e il corpo è un'"analogia dell'unione beata in cui lo spirito si unirà a Dio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo evangelico, come nota S. Agostino, può essere spiegato in tre modi. Primo, in maniera da escludere la visione corporea, con la quale nessuno ha mai visto Dio, o vedrà nella sua essenza. - Secondo, in modo da escludere la visione intellettuale di Dio per essenza, da parte di coloro che vivono questa vita mortale. - Terzo, in modo da escludere la visione di comprensione da parte di un intelletto creato. Ed è così che lo interpreta il Crisostomo. Egli infatti aggiunge: "Per conoscenza qui" l'Evangelista "intende tutta quella percezione e comprensione certissima che il Padre ha del Figlio". E questo è il senso inteso dall'Evangelista, il quale aggiunge: "L'unigenito che è nel seno del Padre..."; volendo così dimostrare dalla visione comprensiva ed esauriente, che il Figlio è Dio.

2. Dio, come con la sua essenza infinita sorpassa tutte le cose esistenti che hanno un essere determinato, così con la sua conoscenza sorpassa qualsiasi cognizione. Perciò tra la conoscenza di Dio e la sua cognizione c'è lo stesso rapporto che c'è tra la nostra conoscenza e gli enti creati. Ora, alla conoscenza concorrono due cose: il soggetto conoscente e il mezzo col quale conosce. Ebbene, la visione con la quale vedremo Dio per essenza quanto al mezzo conoscitivo è identica a quella con la quale Dio vede se stesso: poiché come egli vede se stesso mediante la propria essenza, così lo vedremo anche noi. Ma quanto al soggetto conoscitivo c'è la differenza che passa tra l'intelletto divino e il nostro. Nell'atto conoscitivo però ciò che si conosce dipende dalla forma mediante la quale si conosce, poiché è mediante la forma o immagine della pietra che vediamo la pietra; l'efficacia invece di codesto atto dipende dalla virtù del soggetto conoscente, cosicché chi ha una vista più acuta vede più distintamente. Perciò nella visione suddetta noi vedremo ciò che Dio vede, cioè la sua essenza, però non la vedremo con la medesima efficacia.

3. In quel testo Dionigi parla della conoscenza che di Dio noi abbiamo nella vita presente mediante una qualche immagine creata, di cui il nostro intelletto si serve per conoscerlo. Ora, come nota S. Agostino, Dio sfugge a qualsiasi immagine del nostro intelletto: perché qualunque immagine questo concepisca, non può questa raggiungere l'intima natura dell'essenza divina. Perciò Dio non può essere alla portata del nostro intelletto: ma il modo più perfetto di conoscerlo nello stato presente sta nel conoscere che egli è superiore a tutto ciò che l'intelletto nostro è capace di concepire; cosicché ci uniamo a lui come a uno sconosciuto. Ma nella patria beata vedremo Dio mediante la forma che è la sua stessa essenza, e ci uniremo a lui come a uno che si conosce.

4. Secondo l'espressione evangelica, "Dio è luce". Il lume invece è piuttosto il riflesso della luce su di un soggetto illuminato. E poiché l'essenza divina è d'altro genere rispetto a qualsiasi sua immagine impressa nell'intelletto, Dionigi afferma che "le tenebre divine oscurano ogni lume": questo perché l'essenza divina, che egli denomina tenebra per l'eccesso del suo splendore, rimane inavida attraverso l'immagine che può riceverne l'intelletto nostro. Di qui segue che "si nasconde a ogni cognizione". Perciò chiunque nel vedere Dio concepisce mentalmente qualche cosa, questo qualcosa non è Dio, ma uno degli effetti di Dio.

5. Sebbene lo splendore di Dio sorpassi ogni immagine che informa attualmente l'intelletto, non sorpassa però l'essenza stessa di Dio, che nella patria beata avrà la funzione di forma per il nostro intelletto. Ecco perché, sebbene adesso codesta essenza sia invisibile, allora sarà visibile.

6. Anche se tra finito e infinito non ci può essere proporzione, perché l'eccedenza dell'infinito sul finito non è determinata, tuttavia può esserci tra loro proporzionalità, che è una somiglianza tra proporzioni: infatti come il finito sta a qualche cosa di finito, così l'infinito sta all'infinito. Ora, perché una cosa sia totalmente conosciuta talora si richiede che ci sia proporzione tra conoscente e conosciuto: perché la virtù del soggetto conoscente dev'essere adeguata alla conoscibilità dell'oggetto; e l'uguaglianza è appunto una proporzione. Talora invece la conoscibilità dell'oggetto è proporzionata alla virtù del soggetto conoscente, come quando noi conosciamo Dio; o al contrario come quando Dio conosce le creature. In tal caso non è necessario che ci sia proporzione tra conoscente e conosciuto, ma basta una proporzionalità: in modo cioè che il soggetto conoscente stia alla capacità di conoscere, come il soggetto conoscibile sta alla sua capacità di essere conosciuto. E tale proporzionalità è sufficiente perché l'infinito sia conosciuto dal finito, e viceversa.

Oppure si può rispondere che il termine proporzione secondo la sua accezione originaria indica il rapporto di una quantità all'altra, secondo un determinato scarto o una determinata adeguazione; ma in seguito è passato a indicare un rapporto qualsiasi esistente tra una cosa e un'altra. In tal senso si dice, p. es., che la materia deve essere proporzionata alla forma. Ebbene, in tal senso niente impedisce che il nostro intelletto, sebbene finito, possa dirsi proporzionato alla visione dell'essenza divina: non però ad averne la comprensione, data la sua immensità.

7. Ci sono due tipi di somiglianza e di lontananza. La prima basata sull'affinità di natura. E in base a questa è più lontano Dio dall'intelletto creato di quanto un intelligibile creato non sia lontano dal senso. - La seconda è basata su di una proporzionalità. E allora si riscontra il contrario: perché il senso non ha nessuna proporzione a conoscere un oggetto immateriale, mentre l'intelletto è proporzionato a conoscere qualunque realtà immateriale. Ed è questa affinità che si richiede per conoscere, e non la prima: poiché è evidente che nell'intendere la pietra l'intelletto non diviene simile alla pietra secondo il suo essere fisico. Del resto anche la vista percepisce sia il miele che il fiele di colore rossiccio, mentre non può percepire il primo come dolce; questo perché rispetto alla vista il colore del fiele è più affine al miele, di quanto la dolcezza del miele non sia affine al miele stesso.

8. Nella visione di Dio per essenza l'essenza divina stessa sarà come la forma, o l'immagine mediante la quale l'intelletto compirà il proprio atto. Né per questo tale forma verrà a costituire con l'intelletto un unico essere in senso assoluto: ma saranno un'unica cosa con esso solo rispetto all'atto d'intellezione.

9. In questo non possiamo accettare l'affermazione di Avicenna perché anche altri filosofi ne respingono l'opinione. A meno che non si voglia dire che Avicenna intendeva parlare della conoscenza delle sostanze separate, che si ha mediante gli abiti delle scienze speculative, ricavandole dalle immagini di altre cose. Ecco perché si serve di questo argomento per dimostrare che il sapere in noi non è sostanza, ma accidente.

Dopo tutto però l'essenza divina, pur essendo più lontana dal nostro intelletto, secondo la sua propria natura, che la sostanza dell'angelo, tuttavia è superiore a questa quanto a intelligibilità: perché è atto puro, senza nessuna mescolanza di potenzialità, il che non si riscontra nelle altre sostanze separate. Né la cognizione in cui vedremo Dio per essenza sarà un accidente da parte dell'oggetto che vedremo; ma solo da parte dell'atto del soggetto conoscente, il quale non sarà la sostanza stessa né del conoscente né del suo oggetto d'intellezione.

10. Una sostanza separata dalla materia ha l'intellezione di sé e delle altre cose: e in tutti e due i casi si riscontra la verità dell'affermazione riferita. Infatti l'essenza delle sostanze separate, essendo per se stessa intelligibile in atto, perché separata dalla materia, è evidente che quando codeste sostanze intendono se stesse, c'è identità perfetta tra il soggetto intellettuale e il suo oggetto: perché esse non intendono mediante un'idea astratta da loro, così come intendiamo noi le cose materiali. Questo perciò sembra il significato di quel testo del Filosofo.

In quanto poi esse intendono le altre cose l'oggetto intelligibile in atto è identico con l'intelligenza in atto, in quanto la forma dell'oggetto concepito diventa la forma dell'intelligenza nella sua attualità, ma ciò non nel senso che sia l'essenza medesima dell'intelletto, come nota Avicenna; poiché l'essenza dell'intelletto rimane unica sotto due forme nell'intendere successivamente due cose, esattamente come la materia prima rimane unica sotto le diverse forme (successive). Ecco perché Averroè in questo paragona l'intelletto possibile alla materia prima. Quindi non segue in nessuna maniera che il nostro intelletto nel vedere Dio debba diventare l'essenza divina: ma che l'essenza divina sarà per esso come la sua perfezione e la sua forma.

11. I testi cui si accenna, e tutti gli altri consimili, vanno riferiti alla conoscenza che abbiamo di Dio nella vita presente, per le ragioni già esposte.

12. L'infinito in senso privativo è in quanto tale sconosciuto: poiché una cosa è detta infinita in tal senso per l'eliminazione di ciò che le dà completezza e quindi conoscibilità. Cosicché codesto infinito si riduce alla materia soggetta alla privazione, come spiega Aristotele. - Ma l'infinito in senso negativo va concepito mediante eliminazione di ogni materia coartante: perché anche la forma viene in qualche modo delimitata dalla materia. Ecco perché questo infinito di suo è sommamente conoscibile. E Dio è un infinito di questo genere.

13. S. Agostino parla della visibilità corporale, che non potrà mai essere attribuita a Dio. Ciò è evidente dal testo che precede: "Nessuno ha mai visto Dio nella maniera che vediamo e denominiamo le cose visibili; egli è per natura invisibile come è incorruttibile". Però come per natura egli è sommamente ente, così di suo è sommamente intelligibile: ma che talora non sia conosciuto da noi dipende dalla nostra incapacità. Il fatto quindi che egli venga visto da noi dopo un periodo d'invisibilità dipende da una mutazione non da parte sua, ma da parte nostra.

14. Nella patria beata Dio sarà visto dai santi "così com'è", se l'espressione si riferisce al modo di essere dell'oggetto visto: infatti egli sarà visto dai santi in possesso del modo di essere che possiede. Se invece il modo di essere viene riferito all'intensità del soggetto conoscente, allora egli non sarà visto così com'è: perché l'efficacia dell'intelletto creato non sarà tanta quanta è l'efficacia dell'essenza divina nella sua intelligibilità.

15. Nella visione sia corporale che intellettuale si riscontrano tre tipi di mezzo. Il primo è il mezzo sotto la cui luce si vede. E questo è quello che prepara la vista a vedere in generale, senza determinare la vista a uno speciale oggetto: ossia svolge le funzioni che la luce materiale assolve nella visione corporale, e la luce dell'intelletto agente nei riguardi dell'intelletto possibile. - Il secondo mezzo è quello mediante il quale si vede, e questo è la forma o immagine visiva con la quale i due tipi di vista vengono determinati a uno speciale oggetto: mediante l'immagine della pietra, p. es., uno è determinato a conoscere la pietra. - Il terzo tipo è il mezzo nel quale si vede una data cosa. E questo è quel dato mediante la cui percezione la vista è condotta a conoscere un'altra cosa: guardando uno specchio, p. es., uno giunge a conoscere le cose in esso rappresentate, oppure da una sua immagine uno è portato a conoscere la cosa rappresentata. In tal senso appunto l'intelletto attraverso la conoscenza degli effetti raggiunge la causa, o viceversa.

Ebbene, nella patria beata non avremo il terzo tipo di mezzo, col quale si conosce Dio mediante le specie intenzionali delle altre cose, come lo conosciamo adesso mediante la ragione che appunto lo conosce come "in uno specchio". - E neppure ci sarà il secondo: poiché sarà mediante l'essenza divina stessa che il nostro intelletto vedrà Dio. - Ma allora ci sarà solo il primo tipo di mezzo, il quale eleverà il nostro intelletto in modo da potersi unire alla sostanza increata nel modo che abbiamo detto. Ma per codesto mezzo la conoscenza non si dice mediata: perché esso non s'interpone tra il soggetto conoscente e l'oggetto, ma è quello che dà al soggetto la capacità di conoscere.

16. Delle creature corporali non si dice che vengono viste immediatamente, se non quando viene a unirsi con la vista quanto in esse può unirsi con essa. Esse però non possono unirsi così con la loro essenza, a motivo della loro materialità. Perciò allora sono visti immediatamente, quando la loro immagine

eidetica viene a congiungersi con l'intelletto. Dio invece può unirsi all'intelletto mediante la propria essenza. Egli quindi non viene visto immediatamente, se la sua essenza non si unisce all'intelletto. E solo tale visione immediata può dirsi "faccia a faccia".

Inoltre l'immagine di una cosa corporea viene ricevuta nella vista secondo la natura specifica che ha nella realtà, sia pure secondo un diverso modo di essere: perciò codesta immagine porta direttamente a conoscere quella data cosa. Invece nessuna immagine è in grado di portare la nostra intelligenza a una simile cognizione di Dio, come risulta da quanto abbiamo detto. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 2

Se i santi dopo la resurrezione vedranno Dio con gli occhi del corpo

(4 Sent., d. 49, q. 2, a. 2)

SEMBRA che i santi dopo la resurrezione vedranno Dio con gli occhi del corpo. Infatti:

1. L'occhio glorificato avrà una virtù superiore a quella di qualsiasi occhio non glorificato. Ora, il santo Giobbe vide Dio con i suoi occhi: "Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono". Perciò a maggior ragione potrà vedere Dio per essenza l'occhio glorificato.

2. Sempre nel Libro di Giobbe si legge: "Nella mia carne vedrò Dio, mio Salvatore". È chiaro quindi che nella patria Dio sarà visto con gli occhi del corpo.

3. S. Agostino così si esprime a proposito della vista degli occhi glorificati: "La potenza di quegli occhi sarà ben più forte, non da vedere con l'acutezza maggiore che alcuni attribuiscono ai serpenti e alle aquile, poiché per quanto acuta sia la vista di codesti animali, essi non possono vedere altro che i corpi, ma in modo da vedere le cose incorporee". Ora, ogni potenza conoscitiva adatta per vedere le cose incorporee può essere elevata a vedere Dio. Dunque gli occhi glorificati potranno vedere Dio.

4. La distanza tra le cose corporee e quelle incorporee è identica reciprocamente. Ma l'occhio incorporeo può vedere le cose corporee. Dunque l'occhio corporeo può vedere le cose incorporee. Di qui l'identica conclusione.

5. S. Gregorio a proposito di quel testo di Giobbe, "Stava là ritto uno di cui non riconobbi l'aspetto, ecc.", afferma: "L'uomo, che avrebbe dovuto diventare spirituale anche nella carne, se avesse osservato il precetto, peccando divenne carnale anche con l'anima". Ma per il fatto che è diventato carnale con l'anima, come il santo spiega, "egli pensa solo le cose che riceve nell'anima dalle immagini di realtà corporee". Quando perciò egli, secondo la promessa fatta agli eletti, diventerà spirituale anche col corpo, potrà vedere anche con la carne le cose spirituali. Dunque si torna alle conclusioni precedenti.

6. L'uomo può essere reso felice soltanto da Dio. Egli però lo diventerà non solo nell'anima, ma anche nel corpo. Dunque egli potrà vedere Dio non solo con l'intelletto, ma anche col corpo.

7. Dio come sarà presente con la sua essenza nell'intelletto, lo sarà pure nel senso: perché egli "sarà tutto in tutte le cose", come dice S. Paolo. Ora, egli dall'intelletto sarà visto per il fatto che la sua essenza viene a congiungersi con esso. Dunque potrà esser visto anche dal senso.

IN CONTRARIO: 1. S. Ambrogio afferma: "Non si cerca Dio con gli occhi del corpo, non lo si abbraccia con la vista, né si può afferrare col tatto". Dunque Dio non sarà visto da nessuno dei sensi del corpo.

2. S. Girolamo insegna: "Gli occhi del corpo non solo non possono percepire la divinità del Padre, ma neppure quella del Figlio e dello Spirito Santo; lo possiedono invece gli occhi della mente di cui sta scritto: "Beati i puri di cuore".

3. Il medesimo Santo ha pure affermato: "Una realtà incorporea non è vista con gli occhi del corpo". Ora, Dio è sommamente incorporeo. Dunque, ecc.

4. S. Agostino spiega: "'Dio non l'ha mai visto nessuno', o in questa vita così com'egli è; oppure nella vita angelicale nel modo che sono visibili le realtà che vediamo con la vista del corpo". Ma angelicale è denominata la vita beata in cui vivranno i risuscitati. Dunque, ecc.

5. "L'uomo", scrive S. Agostino, "si dice fatto a immagine e somiglianza di Dio, perché è in grado di vedere Dio". Ma l'uomo è a immagine di Dio secondo l'anima e non secondo il corpo. Dunque egli vedrà Dio con l'anima e non col corpo.

RISPONDO: Una cosa può esser vista dai sensi del corpo in due maniere: per se e per accidens. Viene percepito per se ciò che è in grado d'imprimere un'eccitazione nel senso corporeo. Ora, una cosa può produrre per se tale impressione o sul senso come tale, o su questo o quell'altro senso particolare. Ebbene, ciò che produce per se l'impressione sul senso è il sensibile proprio: tale è, p. es., il colore rispetto alla vista, e il suono rispetto all'udito. - Però

siccome il senso in quanto tale si serve di un organo corporeo, è impossibile che vi sia in esso la ricezione di qualche cosa se non corporalmente: poiché "tutto ciò che si riceve viene ricevuto secondo la natura del ricevente". Perciò tutte le cose sensibili producono un'impressione nel senso come tale secondo la loro estensione o grandezza. Ecco perché l'estensione e tutto ciò che l'accompagna, come il moto, la quiete, il numero, ecc., sono denominati sensibili comuni, ma sempre sensibili per se. - Viene sentito invece per accidens ciò che non produce un'impressione sul senso, né in generale come senso, né in quanto è questo senso particolare, ma è unito a quanto per se lascia un'impressione sul senso: tali sono "Socrate", "il figlio di Diaris", "un amico" e altre cose del genere che direttamente e in genere sono conosciuti dall'intelletto, e in particolare sono conosciuti dalla cogitativa nell'uomo e dall'aestimativa negli altri animali. Codeste cose si dice che il senso esterno le sente quando da ciò che è oggetto diretto della sensazione, la facoltà chiamata a conoscerle direttamente le afferra immediatamente senza dubbi e senza procedimenti discorsivi: vediamo così, p. es., che uno vive dal fatto che parla. Invece quando le cose vanno diversamente, non si dice che un dato senso vede, neppure per accidens.

Dico dunque che Dio in nessun modo può esser visto con la vista del corpo, né sentito con altri sensi, come visibile per se, né qui in vita, né in patria. Perché se al senso si toglie ciò che gli appartiene come senso, non sarà più senso: e così se alla vista si toglie ciò che la vista è come vista, non avremo più la vista. Perciò siccome il senso come tale percepisce l'estensione, e la vista come senso particolare percepisce il colore, è impossibile che la vista percepisca quanto non è né colore né estensione, a meno che non si parli di senso per equivocazione. Ma poiché la vista e i sensi saranno specificamente identici nei corpi gloriosi, non sarà possibile che il senso veda l'essenza come un oggetto visibile per se.

La vedrà invece come visibile per accidens, perché da una parte la vista del corpo vedrà tanta gloria di Dio nei corpi specialmente gloriosi, e soprattutto nel corpo di Cristo; e dall'altra l'intelletto vedrà tanto chiaramente Dio da percepirlo nelle cose viste corporalmente, come nel fatto del parlare si percepisce la vita. Sebbene infatti allora il nostro intelletto non veda Dio dalle creature, tuttavia lo scorgerà anche nelle creature viste corporalmente. E di questa visione di Dio dalle cose corporee parla S. Agostino al termine del De Civitate Dei, com'è evidente per chi esamina le sue parole: "È assai credibile che allora noi vedremo i corpi del nuovo cielo e della nuova terra, in modo da scorgervi Dio dovunque presente, e da percepirlo con tutta chiarezza nell'atto di guidare tutto l'universo materiale; non già come adesso "intendiamo le cose invisibili di Dio dalle cose che egli ha fatto"; ma come quando nel guardare gli uomini non già crediamo, bensì subito vediamo che essi vivono".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quelle parole di Giobbe si riferiscono agli occhi dello spirito, cui l'Apostolo allude in quell'espressione: "Avete illuminati gli occhi del vostro cuore".
2. L'affermazione riferita va intesa non nel senso che vedremo Dio con gli occhi del corpo; ma che vedremo Dio tornando ad esistere nel nostro corpo.
3. S. Agostino con quelle parole si esprime condizionalmente e in tono di ricerca. Il che è evidente da quanto precede: "Saranno quindi di una virtù ben diversa, se con essi vedremo quelle nature incorporee"; poi continua: "La potenza ecc."; e finalmente conclude con le parole da noi riferite sopra.
4. Qualsiasi cognizione si compie mediante una qualche astrazione dalla materia. Perciò più una forma corporea è astratta dalla materia, più è un principio conoscitivo. Ecco perché una forma che ha tutta la sua esistenza nella materia in nessun modo è principio di cognizione; nel senso ciò si riscontra in qualche modo, in quanto viene a separarsi dalla materia; e nel nostro intelletto si riscontra anche di più. Per questo un occhio spirituale, dal quale viene rimosso ogni impedimento per conoscere, è in grado di vedere la realtà materiale. Ma da ciò non segue che un occhio corporeo, in cui c'è una mancanza di capacità conoscitiva nella misura in cui è materiale, possa conoscere perfettamente degli oggetti conoscibili incorporei.
5. Sebbene l'anima diventata carnale non possa pensare che le cose ricevute dai sensi, tuttavia le pensa in maniera immateriale. Così è indispensabile che la vista apprenda in maniera corporea tutto quello che vede. Ecco perché questa non può conoscere le cose che non si possono percepire corporalmente.
6. La beatitudine è la perfezione dell'uomo in quanto uomo. E poiché l'uomo non è tale in forza del corpo, bensì in forza dell'anima, mentre il corpo rientra nell'essenza dell'uomo in quanto è reso perfetto dall'anima, la beatitudine dell'uomo non consiste principalmente che in un atto dell'anima e da essa deriva al corpo come per una certa ridondanza, com'è evidente da quanto abbiamo già detto. Tuttavia ci sarà una certa felicità anche per il nostro corpo, dal fatto che vedrà Dio nelle creature sensibili, specialmente nel corpo di Cristo.
7. L'intelletto ha la capacità di percepire le cose spirituali, non così invece la vista corporale. Perciò l'intelletto potrà conoscere l'essenza divina a lui presente ed unita, non così la vista corporale.

ARTICOLO 3

Se i santi nel vedere Dio per essenza vedano tutto quello che Dio vede in se stesso

(4 Sent., d. 49, q. 2, a. 5)

SEMBRA che i santi nel vedere Dio per essenza vedano tutto quello che Dio vede in se stesso. Infatti:

1. Come S. Isidoro insegna, "gli angeli nel Verbo di Dio conoscono tutte le cose prima che vengano compiute". Ma i santi, come dice il Vangelo, "saranno

uguali agli angeli". Dunque anche i santi nel vedere Dio vedranno tutte le cose.

2. S. Gregorio scrive: "Poiché allora tutti vedranno Dio con l'identica chiarezza, che cosa non sapranno nel conoscere chi sa tutto?". Ora, egli parla così dei beati che vedono Dio per essenza. Perciò chi vede Dio per essenza conosce ogni cosa.

3. Come nota Aristotele, "quando un intelletto conosce le cose più grandi meglio ancora può intendere le più piccole". Ora, Dio è l'intelligibile massimo. Egli perciò aumenta al sommo la virtù dell'intelletto nel conoscere. Perciò l'intelletto che vede lui intende ogni cosa.

4. L'intelletto non trova ostacolo a intendere una cosa, se non in quanto quest'ultima è superiore a lui. Ma nessuna creatura è superiore all'intelletto che vede Dio, poiché, come dice S. Gregorio, "per l'anima che vede Dio diventa angusta qualsiasi creatura". Dunque coloro che vedono Dio per essenza conoscono tutte le cose.

5. Ogni potenza passiva che non passa all'atto è imperfetta. Ora, nell'intelletto possibile dell'anima umana c'è come una potenza passiva a conoscere tutte le cose: perché l'intelletto possibile "è quello fatto per diventare ogni cosa", come si esprime Aristotele. Se quindi in quella beatitudine esso non conoscesse tutte le cose, rimarrebbe imperfetto. Il che è assurdo.

6. Chi vede uno specchio vede le cose che risultano in esso. Ma nel Verbo di Dio risultano come in uno specchio tutte le cose: perché egli è la ragione e l'archetipo d'ogni cosa. Dunque i santi che vedono il Verbo per essenza, vedono tutte le creature.

7. Nei Proverbi si legge che "i giusti vedranno colmati i loro desideri". Ora, i santi desiderano conoscere tutte le cose: perché "tutti gli uomini per natura desiderano di conoscere", e d'altronde la natura non viene distrutta dalla gloria. Perciò Dio concederà loro di conoscere tutte le cose.

8. L'ignoranza è una delle penalità della vita presente. Ma la gloria toglierà ai santi ogni penalità. Quindi anche qualsiasi ignoranza. Dunque essi conosceranno ogni cosa.

9. La beatitudine dei santi sarà prima nell'anima che nel corpo. Ma i corpi dei santi verranno trasformati nella gloria a somiglianza del corpo di Cristo, come insegna S. Paolo. Perciò anche le anime saranno perfette a somiglianza dell'anima di Cristo. Ora, l'anima di Cristo vedrà nel Verbo tutte le cose. Quindi tutte le anime dei santi vedranno nel Verbo tutte le cose.

10. L'intelletto al pari del senso conosce tutto ciò di cui riceve la forma. Ma l'essenza di Dio esprime qualsiasi cosa meglio di qualunque altra immagine di essa. Siccome quindi in quella visione beata l'essenza divina diviene quasi la forma del nostro intelletto, è chiaro che i santi nel vedere Dio vedono tutte le cose.

11. Averroè afferma che se l'intelletto agente fosse la forma dell'intelletto possibile, noi conosceremmo ogni cosa. Ora, l'essenza divina rappresenta tutte le cose ben più chiaramente dell'intelletto agente. Dunque l'intelletto che vede Dio per essenza conosce tutte le cose.

12. Gli angeli inferiori vengono adesso illuminati da quelli superiori circa le cose che ignorano, perché non conoscono ogni cosa. Ma dopo il giorno del giudizio gli angeli non avranno più queste illuminazioni; perché allora, come dice la Glossa, "cesserà ogni superiorità". Perciò anche gli angeli inferiori conosceranno tutte le cose. E per la stessa ragione le conosceranno tutti gli altri santi che vedranno Dio per essenza.

IN CONTRARIO: 1. Come insegna Dionigi, gli angeli superiori purgano gli inferiori "della loro nescienza". Ma gli angeli inferiori vedono anch'essi l'essenza divina. Dunque un angelo che vede l'essenza di Dio può non sapere qualche cosa. Ora, le anime non vedranno Dio più perfettamente degli angeli. Quindi non è necessario che nel vedere Dio le anime vedano tutte le cose.

2. Cristo soltanto "possiede lo Spirito senza misura", come si esprime S. Giovanni. Ebbene a Cristo spetta di conoscere ogni cosa nel Verbo in quanto possiede lo Spirito senza misura; infatti l'Evangelista aggiunge: "Il Padre ha riposto tutto nelle sue mani". Dunque a nessun altro all'infuori di Cristo spetta di conoscere nel Verbo tutte le cose.

3. Quanto più perfettamente si conosce un principio, tanto più numerosi sono gli effetti che di lui si conoscono. Ma alcuni di coloro che per essenza vedono Dio, il quale è causa di tutte le cose, lo conoscono più perfettamente di altri. Quindi alcuni conoscono più cose di altri. Perciò non tutti conosceranno ogni cosa.

RISPONDO: Dio nel vedere la propria essenza conosce tutte le cose che sono, che saranno, o che furono: e ciò si dice che egli lo conosce "di scienza visiva", perché a somiglianza della vista corporale conosce queste cose come presenti. Inoltre egli conosce, nel vedere la propria essenza, tutte le cose che può compiere, sebbene non le abbia fatte e non le farà mai: altrimenti egli non conoscerebbe perfettamente la propria potenza. Una data potenza infatti non si può conoscere, se non si conoscono gli oggetti di essa. E questo si dice che egli lo conosce "per scienza di semplice intelligenza".

Ora, è impossibile che l'intelletto creato nel vedere l'essenza divina conosca tutte le cose che Dio può fare. Poiché quanto più perfettamente si conosce un principio, tante più cose si conoscono in esso: in un principio dimostrativo, p. es., colui che ha un ingegno più perspicace vede un numero maggiore di

conclusioni che colui il quale è d'ingegno più limitato. Perciò, siccome la grandezza della potenza divina è pari alle cose di cui è capace, se un intelletto vedesse nell'essenza divina tutto quello che Dio può fare, la misura della sua perfezione nell'intendere sarebbe identica alla grandezza della potenza divina nel produrre gli effetti: e così avrebbe la comprensione dell'essenza divina. Il che è impossibile per qualsiasi intelletto creato.

Invece tutte le cose che Dio conosce di scienza visiva, un solo intelletto creato, cioè l'anima di Cristo, può conoscerle nel Verbo. Ma circa gli altri ammessi a vedere l'essenza divina ci sono due opinioni. Alcuni infatti dicono che tutti nel vedere Dio per essenza vedranno tutte le cose che Dio vede di scienza visiva. - Ma questo è incompatibile con le affermazioni dei Santi Dottori, i quali affermano che gli angeli non conoscono alcune cose; e tuttavia è certo, secondo la fede, che essi vedono tutti Dio per essenza.

Ecco perché altri sostengono che i beati, ad eccezione di Cristo, pur vedendo Dio per essenza, non vedono tutto ciò che Dio vede, appunto perché non hanno la comprensione della sua essenza. Infatti non è necessario che chi conosce una causa ne conosca tutti gli effetti, a meno che non ne abbia la comprensione: il che non compete a un intelletto creato. Perciò nel vedere Dio per essenza ognuno vedrà tante più cose, quanto più chiaramente vedrà l'essenza divina. Ecco perché uno potrà istruire un altro. E così la scienza degli angeli e quella delle anime sante potrà accrescersi fino al giorno del giudizio: come le altre qualità che rientrano nel premio accidentale. Ma dopo non ci sarà aumento: perché avremo allora lo stato definitivo di tutte le cose. E in tale stato sarà possibile che tutti conoscano tutte le cose che Dio conosce con la sua scienza visionis o visiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'affermazione di S. Isidoro, secondo cui "gli angeli nel Verbo di Dio conoscono tutte le cose prima che avvengano", non si può riferire alle cose che Dio conosce con la scienza di semplice intelligenza, perché queste non verranno mai compiute; ma va riferita solo alle cose che Dio conosce di scienza visiva. Anzi a proposito di queste egli dice che non tutti gli angeli le conoscono tutte, ma forse alcuni. E anche quelli che le conoscono non le conoscono tutte perfettamente. Infatti in ciascuna cosa si possono considerare molteplici ragioni intelligibili, quali appunto le diverse sue proprietà e le relazioni con le altre cose; ed è possibile che due individui pur conoscendo insieme l'identica cosa, l'uno percepisca più ragioni dell'altro, e che l'uno quindi le riceva dall'altro. Ecco perché Dionigi afferma che gli angeli inferiori apprendono da quelli superiori le ragioni conoscibili delle cose. Perciò anche gli angeli che conoscono tutte le creature non è detto che scorgano in esse tutto ciò che può essere conosciuto.

2. Le parole di S. Gregorio dimostrano che in quella visione beata l'essenza divina, in cui Dio vede tutte le cose e di cui noi ci serviremo per vedere, è sufficiente per vedere ogni cosa. Ma il fatto che non si vedono tutte dipende dalla limitazione dell'intelletto creato, incapace di comprendere l'essenza divina.

3. L'intelletto creato non vede l'essenza divina secondo la capacità di Dio, ma secondo la capacità propria, che è finita. Perciò dalla visione suddetta non segue che la sua efficacia nel conoscere venga ampliata all'infinito, così da poter conoscere tutte le cose.

4. La mancanza di conoscenza può dipendere non solo dalla superiorità eccessiva del conoscibile sull'intelletto, ma anche dal fatto che all'intelletto non viene a unirsi la ragione o forma dell'oggetto intelligibile: la vista, p. es., può non vedere la pietra per il fatto che l'immagine della pietra non è in essa. Ora, sebbene all'intelletto che vede Dio sia unita l'essenza divina, tuttavia non gli viene unita quale ragione di tutte le cose, ma solo di alcune: e tanto queste saranno più numerose, quanto più completa è l'intuizione che uno ha dell'essenza divina.

5. Quando una potenza passiva, perfezionabile mediante oggetti vari tra loro ordinati, viene perfezionata dalla sua ultima perfezione, non può dirsi imperfetta, anche se certe predisposizioni precedenti sono venute a mancare. Ebbene, ogni conoscenza con la quale viene a perfezionarsi l'intelletto creato è ordinata in definitiva alla conoscenza di Dio. Perciò chi vede Dio per essenza, anche se non conoscesse altro, avrebbe l'intelligenza in stato di perfezione. Né questa è più perfetta per il fatto che vede altre cose oltre Dio, se non in quanto vede lui più perfettamente. Di qui le parole di S. Agostino: "Infelice l'uomo che conosce tutte quelle cose", cioè le creature, "senza conoscere te (Signore). Beato invece chi conosce te, anche se non conosce tutte quelle cose. Chi conosce te e loro, non è più felice per quelle, ma è felice e beato solo per te".

6. Lo specchio suddetto è dotato di volontà: perciò come si mostra a chi vuole, così mostra in sé quello che vuole. La cosa è diversa per uno specchio materiale, il quale non ha la facoltà di mostrarsi e di non mostrarsi.

Oppure si può rispondere che in uno specchio materiale tanto le cose quanto lo specchio vengono percepiti nella loro propria forma: sebbene lo specchio sia visto mediante la forma o immagine ricevuta direttamente da esso, mentre la pietra ivi riflessa viene vista mediante la sua immagine risultante in un'altra cosa. Perciò è identica la ragione o forma eidetica per l'uno e per l'altro. Ma nello specchio increato le cose sono viste mediante l'immagine dello specchio medesimo, come l'effetto è visto mediante l'immagine della causa e viceversa. Quindi non segue che chiunque contempla lo specchio eterno veda tutto ciò che in esso risulta. Infatti non è necessario che chi vede la causa veda tutti i suoi effetti, a meno che non ne abbia la comprensione.

7. Il desiderio dei santi di conoscere tutte le cose sarà colmato per il solo fatto che vedranno Dio; come il loro desiderio di possedere ogni bene sarà colmato col fatto che possederanno Dio. Dio infatti come sazia la volontà in quanto possiede la perfetta bontà, cosicché il suo possesso assicura in qualche modo il possesso di tutti i beni; così la visione di lui sazierà l'intelligenza, secondo le parole evangeliche: "Signore, mostraci il Padre e ci basta".

8. Ignoranza in senso proprio implica privazione, e quindi penalità; infatti così intesa l'ignoranza è non sapere cose che si dovrebbero sapere, o che è necessario conoscere. Ebbene, nella patria non mancherà nulla di tutto questo.

Talora invece l'ignoranza sta a indicare qualsiasi nescienza. E in tal senso gli angeli e i santi ignoreranno certe cose nella patria; infatti Dionigi afferma che gli angeli vengono purificati dalla "nescienza". Ma in questo senso l'ignoranza non è una penalità, bensì solo una deficienza. E non è detto che ogni deficienza del genere sia eliminata dalla gloria: allora infatti si potrebbe dire che c'è una deficienza in S. Lino papa per il fatto che non ha raggiunto la gloria di S. Pietro.

9. Il nostro corpo sarà reso conforme al corpo di Cristo nella gloria per somiglianza, non già in perfetta uguaglianza: sarà infatti splendente allo stesso modo ma non nello stesso grado che "il corpo di Cristo". Così l'anima nostra avrà la gloria a somiglianza dell'anima di Cristo, ma non alla pari di lui. Così pure avrà la scienza come l'anima di Cristo: però non con la stessa misura, così da conoscere ogni cosa come l'anima di Cristo.

10. L'essenza divina, pur essendo la ragione o archetipo di tutte le cose conoscibili, tuttavia non si unisce a ciascun intelletto creato quale ragione o archetipo di esse. Perciò l'argomento non regge.

11. L'intelletto agente è la forma proporzionata all'intelletto possibile, come la potenza della materia è proporzionata alla virtù della causa agente naturale: cosicché tutto quello che è nella potenza passiva della materia o dell'intelletto possibile è nella potenza attiva dell'intelletto agente o delle cause agenti naturali. Ecco perché se l'intelletto agente diventasse la forma dell'intelletto possibile, l'intelletto possibile verrebbe necessariamente a conoscere tutte le cose alle quali si estende la virtù dell'intelletto agente. Ma l'essenza divina non è in tal modo forma proporzionata per il nostro intelletto. Perciò il paragone non regge.

12. Niente impedisce di affermare che dopo il giorno del giudizio, quando la gloria degli uomini e degli angeli sarà del tutto completa, tutti i beati conosceranno tutto quello che Dio conosce con la scienza visiva: però non nel senso che tutti vedano proprio tutto nell'essenza divina. Ma allora l'anima di Cristo vedrà in essa pienamente ogni cosa, come già la vede adesso: gli altri invece vedranno più o meno cose secondo il grado della loro visione di Dio. Cosicché l'anima di Cristo illuminerà tutte le altre circa le cose loro nascoste che egli vede nel Verbo: ecco perché nell'Apocalisse si legge, che "lo splendore di Dio illuminerà la città dei beati, e l'Agnello ne sarà la lucerna". In modo analogo i santi superiori illumineranno gli inferiori: non già mediante una nuova illuminazione, così da accrescere la scienza: ma mediante un certo prolungamento dell'illuminazione precedente, come si riscontra nel sole che appena calato continua a illuminare l'aria. Ecco perché Daniele afferma, che "coloro i quali istruiscono molti alla giustizia, risplenderanno come stelle nell'eternità senza fine". Si dice poi che allora verrà a cessare ogni superiorità degli ordini angelici, rispetto ai ministeri che attualmente essi esercitano ordinatamente verso di noi, come risulta dalla Glossa citata.

Supplementum Quaestio 093

Questione 93

Questione 93

La beatitudine dei santi e le loro mansioni

Passiamo ora a considerare la beatitudine dei santi e le loro mansioni.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la beatitudine dei santi debba essere maggiore dopo il giudizio (finale); 2. Se i gradi di beatitudine siano denominati mansioni; 3. Se le diverse mansioni si distinguano secondo i gradi di carità.

ARTICOLO 1

Se la beatitudine dei santi sarà maggiore prima o dopo il giudizio

(4 Sent., d. 49, q. 1, a. 4, qc. 1)

SEMBRA che la beatitudine dei santi dopo il giudizio non debba essere maggiore di prima. Infatti:

1. Più una cosa si approssima alla somiglianza con Dio, più perfettamente partecipa la beatitudine. Ora, l'anima è più simile a Dio separata dal corpo, di quando è unita con esso. Perciò la sua beatitudine è maggiore prima di riassumere il corpo che dopo.
2. Una virtù è più potente unita che frazionata. Ebbene, l'anima disincarnata è più unita di quanto non lo sia nello stato di unione col corpo. Coticché la sua virtù è maggiore nell'operare. E quindi partecipa più perfettamente la beatitudine, che consiste in un'operazione.
3. La beatitudine consiste in un atto dell'intelletto speculativo. Ma l'intelletto nel suo atto non si serve di un organo corporeo: coticché la riassunzione del corpo non farà sì che l'anima possa intendere più perfettamente. Dunque la beatitudine dell'anima non sarà maggiore dopo la resurrezione.
4. Niente può essere maggiore dell'infinito: perciò la somma dell'infinito con una realtà finita non è maggiore dell'infinito stesso. Ora, l'anima beata prima di riprendere il proprio corpo gode di un bene infinito, cioè di Dio; e dopo la resurrezione del corpo non avrà altro godimento, se non forse quello della gloria del corpo, che è un bene finito. Perciò il suo godimento di queste due cose dopo la resurrezione del corpo non sarà maggiore di quello antecedente.

IN CONTRARIO: 1. A proposito di quelle parole dell'Apocalisse, "Vidi sotto l'altare le anime di coloro che furono immolati a causa della parola di Dio", la Glossa afferma: "Attualmente le anime dei santi stanno sotto, cioè in una dignità inferiore a quella che avranno in futuro". Dunque dopo il giudizio la loro beatitudine sarà più grande.

2. Ai buoni viene concessa in premio la beatitudine come ai cattivi lo stato di miseria. Ma dopo la resurrezione dei corpi la miseria dei malvagi sarà maggiore di prima: perché saranno puniti non solo nell'anima, bensì anche nel corpo. Perciò la beatitudine dei santi sarà maggiore dopo la resurrezione dei corpi.

RISPONDO: Che la beatitudine dei santi dopo la resurrezione aumenti in estensione è evidente: perché allora essa non sarà solo nell'anima, ma anche nel corpo. Però la stessa beatitudine dell'anima avrà un aumento in estensione: poiché l'anima non godrà solo del proprio bene, bensì anche di quello del corpo.

Anzi si può dire che la beatitudine dell'anima stessa aumenterà in intensità. Infatti il corpo dell'uomo può essere considerato sotto due punti di vista: primo, in quanto è perfettibile da parte dell'anima; secondo, in quanto si trova in esso qualche cosa che ostacola l'anima nelle sue operazioni, non lasciandosi in tutto perfezionare dall'anima. Considerandola dal primo punto di vista l'unione del corpo con l'anima apporta all'anima una perfezione. Poiché ogni parte è imperfetta e viene completata nel suo tutto: coticché il tutto sta alla parte come la forma sta alla materia. Perciò anche l'anima è più perfetta nel suo essere naturale quando è nel tutto, cioè nell'uomo composto attualmente di anima e corpo, di quando ne è separata. Ma considerata dal secondo punto di vista, l'unione del corpo impedisce la perfezione dell'anima; di qui le parole della Sapienza: "Il corpo che si corrompe aggrava l'anima". Se quindi dal corpo si elimina tutto ciò per cui resiste all'azione dell'anima, l'anima sarà in senso assoluto più perfetta esistendo in codesto corpo, che separata da esso. Orbene, quanto più una cosa è perfetta nell'essere, tanto è in grado di agire più perfettamente. Perciò l'agire dell'anima unita a un tale corpo sarà più perfetto di quello dell'anima separata. Ma tale è appunto il corpo glorioso, che sarà in tutto sottomesso allo spirito. Consistendo dunque la beatitudine in un'operazione, la beatitudine dell'anima sarà più perfetta dopo la riassunzione del corpo che prima: infatti come l'anima separata dal corpo

corruptibile può agire con più perfezione di quando è ad esso congiunta, così dopo il ricongiungimento col corpo glorioso il suo operare sarà più perfetto di quando ne era separata. Ora, ogni essere imperfetto desidera la propria perfezione. Dunque l'anima separata brama naturalmente di ricongiungersi al corpo. E per codesta brama, che procede da uno stato d'imperfezione, la sua operazione con la quale tende verso Dio è meno intensa. Ecco perché S. Agostino afferma, che "dal desiderio del corpo l'anima viene ritardata nel suo tendere totalmente verso il sommo bene". (I tomisti sono unanimi nel ritenere che nella sua maturità S. Tommaso abbia ripudiato questa conclusione. In I-II, q. 4, a. 5 scrive: " con la riassunzione dei corpi la beatitudine non crescerà in intensità, ma in estensione").

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'anima è più simile a Dio quando è unita al corpo glorioso che quando è separata, poiché con tale unione ha un essere più perfetto: infatti più una cosa è perfetta, più è simile a Dio. Il cuore, p. es., la cui perfezione di vita consiste nel moto, è più simile a Dio quando si muove che quando si ferma, sebbene Dio non si muova mai.
2. Una virtù che per sua natura è fatta per essere nella materia, è più potente esistendo nella materia che stando separata da essa: sebbene assolutamente parlando una virtù separata dalla materia abbia una potenza maggiore.
3. Sebbene nell'atto d'intendere l'anima non si serva del corpo, tuttavia la perfezione del corpo in qualche modo coopererà alla perfezione dell'atto intellettuale, in quanto per l'unione del suo corpo glorioso l'anima sarà naturalmente più perfetta, e quindi più efficace nell'operare. In tal modo il bene stesso del corpo coopererà strumentalmente all'operazione in cui consiste la beatitudine: analogamente a quanto dice il Filosofo a proposito dei beni esterni, che strumentalmente cooperano alla felicità della vita (presente).
4. Sebbene l'aggiunta del finito all'infinito non dia un'entità maggiore tuttavia dà un più: perché finito e infinito sono due, mentre l'infinito di per sé è una cosa sola. Ebbene, l'estensione del godimento non riceve un aumento, ma un più. Perciò il godimento aumenterà in estensione rispetto al solo godimento di Dio, perché avrà per oggetto Dio e la gloria del corpo. - Inoltre la gloria del corpo farà crescere anche in intensità il godimento di Dio, in quanto coopererà alla perfezione di quegli atti con i quali l'anima si volge verso Dio: più infatti l'operazione connaturale è perfetta, più intenso è il piacere, come spiega Aristotele.

ARTICOLO 2

Se i gradi di beatitudine debbano denominarsi mansioni

(4 Sent., d. 49, q. 1, a. 4, qc. 3)

SEMBRA che i gradi di beatitudine non si debbono denominare mansioni. Infatti:

1. La beatitudine implica l'idea di premio. Ora, mansione non accenna affatto all'idea di premio. Dunque i diversi gradi di beatitudine non devono dirsi mansioni.
2. Mansione sembra significare una sede locale. Ma il luogo dal quale i santi saranno resi felici non è di ordine corporale, bensì spirituale, e cioè Dio, il quale è uno. Perciò non esiste che una sola mansione. Quindi i diversi gradi di beatitudine non devono denominarsi mansioni.
3. Uomini di meriti diversi, come ci saranno nella patria beata ci sono anche attualmente in purgatorio, e un tempo ci furono nel limbo dei Patriarchi. Ma in purgatorio e nel limbo non si riscontrano diversità di mansioni. Dunque non ci dovranno essere neppure in patria.

IN CONTRARIO: 1. Sta scritto: "Nella casa di mio Padre ci sono molte mansioni": e S. Agostino spiega che si tratta delle varie gradazioni di premi.

2. In ogni città c'è un'ordinata distinzione di mansioni. Ora, la patria celeste è paragonata a una città, com'è evidente nell'Apocalisse. Dunque in essa si devono distinguere diverse mansioni, secondo i diversi gradi di beatitudine.

RISPONDO: Il moto locale essendo, come dice il Filosofo, il primo di tutti i moti, il termine moto come quello di distanza e di altre cose del genere è derivato dal moto locale a tutti gli altri tipi di movimento. Ora, il fine o termine del moto locale è il luogo in cui una cosa si ferma e si conserva dopo averlo raggiunto. Perciò in qualsiasi moto il quietarsi di esso nel suo termine lo denominiamo collocamento o mansione. Ecco perché, avendo usato il termine moto anche per gli atti dell'appetito e della volontà, il conseguimento del fine del moto stesso affettivo viene denominato sede permanente, ossia mansione, ovvero collocamento nel fine. Ecco perché i diversi gradi nel conseguimento del fine ultimo vengono denominati "mansioni diverse": cosicché l'unica casa sta a indicare la comune e universale beatitudine da parte dell'oggetto; mentre la pluralità delle mansioni indica le differenze che nella beatitudine si riscontrano da parte dei beati. Parimente anche negli esseri corporei vediamo che identico è il luogo in alto verso il quale tendono tutti i corpi leggeri, ma ciascuno di essi ci arriva più o meno vicino secondo la propria levità; e quindi ci sono varie mansioni o sedimentazioni secondo la differente leggerezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Mansioni implica l'idea di fine o termine: e di conseguenza implica quella di premio, che è il fine del merito.
2. Sebbene sia unico il luogo di ordine spirituale, tuttavia sono diversi i gradi di approssimazione ad esso. E in base a questi si hanno diverse mansioni.
3. Coloro che furono nel limbo, o che adesso sono in purgatorio non hanno ancora raggiunto il loro termine finale. Ecco perché, sia in purgatorio che nel limbo non c'è distinzione di mansioni, ma questa c'è solo in paradiso e all'inferno, che sono il termine rispettivo dei buoni e dei cattivi.

ARTICOLO 3

Se le diverse mansioni si distinguano secondo i gradi di carità

(4 Sent., d. 49, q. 1, a. 4, qc. 4)

SEMBRA che le diverse mansioni non si distinguano secondo i diversi gradi di carità. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Diede a ciascuno secondo la propria virtù". Ora, la virtù propria di ciascuno è la sua capacità naturale. Perciò i doni della grazia e della gloria vengono distribuiti secondo i diversi gradi della virtù naturale.
2. Il Salmista afferma: "Tu ricompenserai ciascuno secondo le sue opere". Ora, quello che viene dato in ricompensa è la misura della beatitudine. Dunque i gradi della beatitudine saranno secondo la diversità delle opere, e non secondo il diverso grado di carità.
3. Il premio è dovuto all'atto e non all'abito: ecco perché, a detta di Aristotele, "non sono coronati i più forti, ma i lottatori"; e S. Paolo afferma: "Non sarà coronato se non chi avrà combattuto secondo le regole". Ma la beatitudine è un premio. Quindi i diversi gradi della beatitudine saranno secondo il diverso valore delle opere compiute, e non secondo il grado di carità.

IN CONTRARIO: 1. Più uno è unito a Dio, più è felice o beato. Ma la misura dell'unione con Dio è secondo la misura della carità. Dunque secondo la differenza di carità ci sarà anche diversità di beatitudine.

2. Come il grado positivo sta al positivo corrispondente, così il comparativo sta al comparativo corrispondente. Ebbene avere la beatitudine segue dall'avere la carità. Perciò avere maggiore beatitudine segue dall'avere maggiore carità.

RISPONDO: Due sono i principi distintivi delle mansioni o gradi della beatitudine: prossimo e remoto. Principio prossimo è la diversa disposizione esistente nei beati, dalla quale dipendono in tutti le diversità di perfezione nell'atto in cui consiste la beatitudine. Ma il principio remoto è il merito, col quale hanno conseguito tale beatitudine.

Ebbene in base al primo vengono tra loro distinte le mansioni secondo la carità esistente in patria: la quale, quanto sarà più perfetta, tanto renderà chi la possiede più capace della luce divina, e pari alla sua grandezza sarà la perfezione della visione di Dio.

In base al secondo invece vengono distinte le mansioni in proporzione alla carità esistente nella vita terrena. Infatti i nostri atti non sono meritori per la sostanza stessa dell'atto, bensì per il solo abito della virtù da cui sono informati. Ma la capacità di meritare in tutte le virtù deriva dalla carità, che ha per oggetto il fine medesimo. Perciò la diversità nel meritare risale interamente al diverso grado di carità. Ecco perché la carità della vita presente distinguerà le varie mansioni secondo il merito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù di cui parla quel testo non è la sola capacità naturale, ma la capacità naturale unita allo sforzo di conseguire la grazia. E allora, la virtù così concepita è come la disposizione materiale alla misura della grazia e della gloria: ma la carità costituisce formalmente l'elemento completivo del merito alla gloria. Perciò la distinzione di gradi nella gloria si desume dai gradi della carità più che dai gradi della virtù suddetta.
2. Le opere non meritano la retribuzione della gloria, se non in quanto sono informate dalla carità. Perciò i diversi gradi di gloria saranno secondo i diversi gradi di carità.
3. Sebbene l'abito della carità, o di ogni altra virtù non sia il merito cui è dovuto il premio, è tuttavia il principio e la ragione unica per cui si merita nell'atto. Ecco perché i premi si distinguono in base alle sue diversità. - Tuttavia dal genere stesso dell'atto può dipendere un certo grado nel meritare, non

già rispetto al premio essenziale, che è il godimento di Dio, ma rispetto ad alcuni premi accidentali che sono il godimento di qualche bene creato.

Supplementum Quaestio 094

Questione 94

Questione 94

Atteggiamento dei santi verso i dannati

Veniamo ora a considerare l'atteggiamento dei santi verso i dannati.

In proposito si pongono tre quesiti. 1. Se i santi vedano le pene dei dannati; 2. Se ne abbiano compassione; 3. Se godano dei loro castighi.

ARTICOLO 1

Se i beati che abbiano raggiunto la patria vedano le pene dei dannati

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 4, qc. 1)

SEMBRA che i beati che abbiano raggiunto la patria non vedano le pene dei dannati. Infatti:

1. I beati sono più distanti dai dannati che dai viatori. Ora, i beati non sempre vedono i fatti di noi viatori; si legge infatti in Isaia: "Abramo non ci conobbe". E la Glossa spiega: "I morti, anche se santi, ignorano quello che fanno i vivi, anche se sono i loro figli". Molto meno quindi essi vedono le pene dei dannati.
2. La perfezione della visione dipende dalla perfetta visibilità dell'oggetto: infatti il Filosofo afferma che "l'operazione più perfetta del senso è quella del senso ottimamente disposto circa l'oggetto più bello che possa brillare sotto il senso". Perciò al contrario la bruttezza dell'oggetto ricade sulla visione come un'imperfezione. Ma nei beati non ci sarà nessuna imperfezione. Dunque essi non vedranno la miseria dei dannati, in cui si riscontra il massimo di bruttura.

IN CONTRARIO: In Isaia il Signore afferma "Usciranno e vedranno i cadaveri di coloro che hanno prevaricato contro di me". E la Glossa commenta: "Usciranno gli eletti mediante un'intellezione e una visione evidente, per accendersi maggiormente nella lode di Dio".

RISPONDO: Ai beati non si può negare nulla che contribuisca alla perfezione della loro beatitudine. Ebbene, dal confronto con i contrari le cose si conoscono maggiormente: poiché "i contrari posti l'uno accanto all'altro si illuminano a vicenda". Perché quindi la beatitudine dei santi riesca loro più gradita e maggiormente ne rendano grazie a Dio, viene loro concesso di vedere perfettamente la pena dei reprobati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Glossa suddetta parla dei santi defunti secondo le limitazioni di natura: infatti non è detto che essi per conoscenza naturale conoscano tutto ciò che viene compiuto tra i vivi. Ma i santi che sono in paradiso conoscono chiaramente ciò che avviene, sia presso i viatori, che presso i dannati. Ecco perché S. Gregorio scrive: "Ciò non si deve pensare dei santi", che cioè come dice Giobbe, "essi non sanno se i loro figli siano nobili o ignobili, ecc.", "poiché chi ha dentro di sé la luce di Dio non è a credere che ignori qualcosa di quanto è di fuori".
2. Sebbene la bellezza dell'oggetto contribuisca alla perfezione della visione, la sua bruttezza può non inficiarla affatto; poiché le specie intenzionali delle cose esistenti nell'anima, con le quali si ha la conoscenza dei contrari, non sono contrarie tra loro. Dio, infatti, che ha la più perfetta conoscenza, vede tutte le cose, sia belle che brutte.

ARTICOLO 2

Se i beati sentano compassione per le sofferenze dei dannati

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 4, qc. 2)

SEMBRA che i beati sentano compassione per le sofferenze dei dannati. Infatti:

1. La compassione deriva dalla carità. Ma nei beati la carità sarà perfettissima. Dunque essi avranno massima compassione per le sofferenze dei dannati.

2. I beati non potranno mai essere tanto alieni dalla compassione quanto lo è Dio. Ebbene, Dio, in qualche modo ha compassione delle nostre miserie, tanto è vero che è detto misericordioso; e così pure gli angeli. Perciò i beati avranno compassione per le sofferenze dei dannati.

IN CONTRARIO: Chi ha compassione per un altro è in qualche modo partecipe della sua sofferenza. Ma i beati non possono essere partecipi di nessuna sofferenza. Quindi non possono aver compassione per i dannati.

RISPONDO: La misericordia e la compassione possono trovarsi in una persona in due maniere: primo, sotto forma di passioni; secondo, sotto forma di atti deliberati. Ebbene, nei beati non ci sarà nessuna passione nella loro parte inferiore se non in seguito a una deliberazione della ragione. Perciò in essi non ci sarà compassione o misericordia se non sotto forma di atto deliberato dalla ragione. Ora, questa deliberazione nasce per il fatto che uno vuole allontanare il male altrui: cosicché non si ha compassione per quei mali che secondo il giudizio della ragione non si vogliono allontanare. Ebbene, i peccatori fino a che sono in questo mondo sono in tale stato da poter essere liberati dallo stato di miseria e di peccato, senza pregiudizio della giustizia di Dio. Perciò verso di essi può aver luogo la compassione dei beati: sia sotto forma di deliberazione volontaria, in quanto Dio, gli angeli e i beati si dice che ne hanno compassione nel volere la loro salvezza; sia sotto forma di passione, come ne hanno compassione i buoni nella vita presente. Ma nel loro stato futuro costoro non potranno più essere liberati dalla loro miseria. Perciò secondo una deliberazione retta non ci potrà essere compassione per le loro sofferenze. Dunque i beati dopo la loro glorificazione non potranno avere compassione alcuna per i dannati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La carità è causa della compassione fino a che possiamo volere l'eliminazione della sofferenza in un dato individuo. Ma i santi non possono più voler questo per i dannati: perché è incompatibile con la giustizia di Dio. Perciò l'argomento non regge.

2. Si dice che Dio è misericordioso, in quanto soccorre coloro che è opportuno liberare dalla miseria secondo l'ordine della sapienza e della giustizia divina: non già che egli usi misericordia ai dannati, se non forse perché li punisce al di sotto di quanto meriterebbero.

ARTICOLO 3

Se i beati si rallegrino delle pene dei dannati

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 4, qc. 3)

SEMBRA che i beati non si rallegrino delle pene dei dannati. Infatti:

1. Rallegrarsi del male altrui deriva dall'odio. Ma nei beati l'odio non ci sarà affatto. Dunque essi non si rallegreranno delle sofferenze dei dannati.

2. I beati in patria saranno sommamente conformi a Dio. Ora, "Dio non gode delle nostre pene". Quindi neppure i beati godranno delle pene dei dannati.

3. Ciò che è riprovevole in un viatore in nessun modo può trovarsi in un comprensore. Ma in un uomo viatore è sommamente riprovevole il rallegrarsi delle sofferenze altrui; mentre è lodevole al sommo rattristarsene. Dunque i beati in nessun modo si rallegrano delle sofferenze dei dannati.

IN CONTRARIO: 1. Sta scritto: "Il giusto si rallegrerà nel vedere la vendetta".

2. Isaia afferma che "(Gli empi) daranno spettacolo del loro scempio fino a saziare la vista di ognuno". Ora, la sazietà indica una refezione dello spirito. Dunque i beati godranno delle sofferenze degli empi.

RISPONDO: Una cosa può essere oggetto di godimento in due modi. Primo, direttamente: quando cioè si gode di una cosa per quello che è in se stessa. E in tal modo i santi non si rallegreranno delle sofferenze dei peccatori. - Secondo, indirettamente, o per accidens, cioè a motivo di qualcosa che è connesso con essa. Ebbene, in questo modo i santi godranno delle sofferenze degli empi, considerando in essi l'ordine della divina giustizia e la propria liberazione di cui appunto godranno. E così la divina giustizia e la liberazione propria sono direttamente causa del godimento dei beati, mentre le sofferenze dei dannati lo sono indirettamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Rallegrarsi del male altrui in quanto tale deriva dall'odio: non così rallegrarsi del male altrui per qualcosa di connesso. Anzi in questo modo talora ci si rallegra persino del male proprio: come quando uno gode delle proprie afflizioni, in quanto giovano per meritare la vita eterna. Di qui le parole di S.

Giacomo: "Dovete stimare vero gaudio le diverse prove alle quali vi troverete esposti".

2. Sebbene Dio non goda dei castighi come tali, ne gode però in quanto sono ordinati dalla sua giustizia.

3. Non è lodevole che l'uomo viatore goda delle sofferenze altrui come tali; però è lodevole che ne goda in quanto sono connesse con qualche altra cosa. - Tuttavia la situazione del viatore è diversa da quella del comprensore. Poiché nel viatore spesso insorgono delle passioni senza il previo giudizio della ragione. Però tali passioni talora sono lodevoli, in quanto indicano buone disposizioni d'animo; ciò è evidente nel caso del pudore, della misericordia e del pentimento per il male fatto. Invece nei comprensori non può esserci una passione che non sia preceduta dal giudizio della ragione.

Supplementum Quaestio 095

Questione 95

Questione 95

Le doti dei beati

Passiamo così a esaminare le doti dei beati.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se ai beati si debbano attribuire delle doti; 2. Se le doti differiscano dalla beatitudine; 3. Se anche in Cristo ci siano codeste doti; 4. Se ci siano negli angeli; 5. Se le doti siano ben elencate.

ARTICOLO 1

Se nei beati si debbano ammettere delle doti

(4 Sent., d. 49, q. 4, a. 1)

SEMBRA che nei beati non si debbano ammettere delle doti. Infatti:

1. Secondo le leggi la dote va data allo sposo per sostenere i pesi del matrimonio. Ora, i santi non rappresentano lo sposo, bensì la sposa, poiché sono membra della Chiesa. Dunque ad essi non vengono date delle doti.
2. La dote, secondo la legge, non è data dal padre dello sposo, bensì dal padre della sposa. Invece i doni della beatitudine vengono dati dal Padre dello Sposo, cioè di Cristo, secondo le parole di S. Giacomo: "Ogni cosa ottima e ogni dono perfetto (viene dal Padre dei lumi)". Perciò i doni che vengono fatti ai beati non vanno chiamati doti.
3. Nel matrimonio vengono offerte le doti per renderne più tollerabili i pesi. Ma nel matrimonio spirituale non ci sono pesi: soprattutto nello stato della Chiesa trionfante. Perciò in quest'ultimo non si devono assegnare delle doti.
4. Le doti non vengono date che in occasione di matrimonio. Ora, il matrimonio spirituale con Cristo mediante la fede viene contratto nello stato della Chiesa militante. Quindi, se ai beati spettano delle doti, per la stessa ragione spetteranno anche ai santi che vivono sulla terra. Ma a questi non spettano affatto. Dunque neppure spettano ai beati.
5. Le doti rientrano tra i beni esterni, denominati beni di fortuna. Invece i premi dei beati appartengono ai beni interiori. Quindi non meritano il nome di doti.

IN CONTRARIO: 1. S. Paolo scrive: "Grande è questo sacramento: io parlo di quello tra Cristo e la Chiesa"; dal che si rileva che il matrimonio spirituale viene significato da quello carnale. Ora, nel matrimonio carnale la sposa è condotta dotata nella casa dello sposo. Dunque poiché i santi vengono condotti nella dimora di Cristo quando entrano nella beatitudine, è chiaro che allora vengono dotati di certe doti.

2. Nel matrimonio carnale vengono assegnate delle doti per rendere gradevole il matrimonio. Ma il matrimonio spirituale è gradevole più di quello carnale. Dunque soprattutto ad esso spettano delle doti.
3. Gli ornamenti della sposa rientrano nella dote. Ebbene, i santi entreranno nella gloria coi loro ornamenti, secondo le parole di Isaia: "Mi ha rivestito della veste di salvezza... come una sposa ornata dei suoi gioielli". Perciò nella patria i santi avranno delle doti.

RISPONDO: Senza dubbio quando i beati sono introdotti nella gloria ricevono da Dio dei doni a loro ornamento: e codesti ornamenti dai maestri sono stati denominati doti. Anzi della dote di cui ora parliamo viene data la seguente definizione: "La dote è un ornamento perpetuo dell'anima e del corpo, proporzionato alla vita, e duraturo per sempre nell'eterna beatitudine". E codesta descrizione è ricalcata sul modello della dote materiale con cui la sposa viene ornata e provveduta nei riguardi del marito in modo da bastare per nutrire la sposa e i figli; e tuttavia codesta dote viene conservata senza perdite per la sposa, in modo da tornare ad essa in caso di dissoluzione del matrimonio.

Però sul significato del nome ci sono diverse opinioni. Alcuni infatti affermano che il termine dote non deriva da nessuna analogia col matrimonio carnale;

ma è desunto dall'uso comune di denominare dote ogni perfezione o attrezzatura di qualsiasi uomo: così, p. es., chi possiede il sapere si dice che è dotato di scienza. In tal senso Ovidio si è servito del termine dote, in quel verso: "E con qualsiasi dote tu puoi piacere, cerca di piacere".

Questo però non è del tutto esatto. Perché ogni qual volta un nome è posto a significare principalmente una data cosa, non c'è consuetudine di usarlo per altre cose, se non secondo una certa analogia. Ora, poiché secondo la sua prima istituzione il termine dote si riferisce al matrimonio carnale, è necessario che in qualsiasi altra accezione si riscontri un'analogia col significato principale.

Perciò altri dicono che l'analogia sta in questo che nel matrimonio per dote propriamente s'intende il dono che vien fatto alla sposa da parte dello sposo, quando viene condotta in casa dello sposo, e che consiste nell'abbigliamento di essa. Ciò risulta p. es., nelle parole rivolte da Sichem a Giacobbe e ai suoi figlioli: "Chiedete pur grande la dote, e grandi donativi"; oppure da quel testo dell'Esodo: "Se uno sedurrà una vergine la doterà, e la prenderà in moglie". Ecco perché gli ornamenti, donati da Cristo ai santi quando vengono introdotti nella dimora della gloria, sono denominati dote.

Questo però è in evidente contrasto con quanto dicono i giuristi, che sono competenti in questo campo. Essi infatti dicono che la dote propriamente è "un donativo fatto dalla parentela della moglie a favore del marito, come contributo per l'onere del matrimonio che il marito sostiene". Invece ciò che lo sposo dona alla sposa vien chiamato "donativo in vista delle nozze". Ed è in tal senso che il termine dote è usato in quel passo del Libro dei Re, in cui si dice che "il Faraone, re d'Egitto s'impadronì di Gazer, e la diede in dote a sua figlia, moglie di Salomone". - Né contro questa interpretazione si possono invocare i testi citati sopra. Perché sebbene le dote vengano ordinariamente assegnate dai genitori della fanciulla, tuttavia talora capita che lo sposo, o il padre dello sposo assegni lui la dote, sostituendosi al padre della fanciulla. E questo può capitare per due motivi. O per l'affetto straordinario verso la sposa: come nel caso di Hemar, il quale volle dare la dote che avrebbe dovuto ricevere, per l'amore violento di suo figlio verso la ragazza. Oppure può capitare come punizione dello sposo, di dover dar lui, alla vergine da lui violata, la dote che avrebbe dovuto dare il padre della ragazza. E di questo parla appunto Mosè nel testo citato.

Perciò secondo altri si deve concludere che la dote nel matrimonio carnale propriamente è quella assegnata dai parenti della sposa alla parentela dello sposo, per sostenere, come abbiamo detto, gli oneri del matrimonio.

Ma allora, rimane la difficoltà di vedere come tale assegnazione possa adattarsi al caso nostro: poiché gli ornamenti che si riscontrano nella beatitudine sono conferiti alla mistica sposa dal suo sposo. Ciò verrà chiarito nella risposta alle difficoltà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel matrimonio carnale, sebbene la dote venga assegnata allo sposo quanto all'uso, tuttavia appartiene alla sposa quanto a proprietà e dominio: il che è evidente nel fatto che in caso di scioglimento del matrimonio la dote secondo le leggi rimane alla sposa. Così anche nel matrimonio spirituale gli ornamenti concessi alla mistica sposa, ossia alla Chiesa nei suoi membri, appartengono allo sposo di essa in quanto ridondano a sua gloria ed onore, ma spettano alla sposa quali ornamenti di essa.

2. Padre dello Sposo, ossia di Cristo, è la sola persona del Padre: invece padre della sposa è tutta la Trinità. Poiché gli effetti prodotti nelle creature spettano alla Trinità tutta intera. Perciò nel matrimonio spirituale le dote in parola, propriamente parlando, sono date più dal padre della sposa che dal Padre dello Sposo.

Questo conferimento però, sebbene venga prodotto da tutte le Persone, può appropriarsi ad ognuna di esse sotto qualche aspetto. Alla Persona del Padre quale donatore: perché, in lui risiede l'autorità; a lui inoltre va appropriata la paternità anche rispetto alle creature, cosicché egli è insieme Padre dello Sposo e della sposa. Al Figlio viene appropriato in quanto il conferimento delle dote è a motivo di lui e per lui. Viene poi appropriato allo Spirito Santo in quanto le dote vengono conferite in lui e in conformità con lui: infatti l'amore è la ragione di ogni dono.

3. Alle dote di per sé va attribuito quello di cui di per sé sono causa, cioè di rendere gradevole il matrimonio: va invece loro attribuito per accidens quello che da esse viene eliminato, cioè il peso del matrimonio, che viene appunto alleviato dalle dote; così pure alla grazia per se spetta render giusta una persona, mentre per accidens spetta render giusto un peccatore. Perciò sebbene nel matrimonio spirituale non ci siano oneri, si riscontra in esso sommo godimento. Ma è per rendere perfetto codesto godimento che vengono conferite alla sposa delle dote, così da unirsi con esse gioiosamente allo sposo.

4. La dote non c'è l'uso di assegnarla alla sposa nel fidanzamento, ma quando viene portata in casa dello sposo per goderne la presenza. Ebbene, fino a che noi siamo in questa vita "pellegriniamo lontani dal Signore". Ecco perché i doni concessi ai santi in questa vita non sono denominati dote: lo sono invece quelli che vengono loro conferiti quando sono assunti alla gloria, nella quale godono la presenza dello Sposo.

5. Nel matrimonio spirituale si richiede la bellezza interiore, secondo le parole del Salmista: "Tutta la gloria della figlia del Re è nell'interno, ecc.". Invece nel matrimonio carnale si richiede pure la bellezza esteriore. Perciò non è necessario che nel matrimonio spirituale vengano assegnate dote di quel genere, come nel matrimonio carnale.

ARTICOLO 2

Se le dote si identifichino con la beatitudine

SEMBRA che le doti si identifichino con la beatitudine. Infatti:

1. Come risulta dalla definizione data, "la dote è un ornamento dell'anima e del corpo, che durerà per sempre nella beatitudine eterna". Ora, la beatitudine è per l'anima un ornamento. Dunque la beatitudine è una dote.
2. La dote è ciò per cui la sposa si unisce allo sposo gradevolmente. Ma nel matrimonio spirituale ciò è appunto la beatitudine. Quindi la beatitudine è una dote.
3. A detta di S. Agostino, la visione costituisce tutta la sostanza della beatitudine. Ebbene, la visione è posta nell'elenco delle doti. Dunque la beatitudine non è che una dote.
4. La fruizione rende beati. Ora, la fruizione è una delle doti. Dunque una dote rende beati. E quindi la beatitudine è una dote.
5. Come dice Boezio, la beatitudine "è lo stato perfetto risultante dalla somma di tutti i beni". Ma lo stato dei beati è reso perfetto dalle loro doti. Dunque le doti non sono che parti della beatitudine.

IN CONTRARIO: 1. Le doti son date senza meriti. Invece la beatitudine non è data, ma viene resa, o retribuita. Quindi non è una dote.

2. La beatitudine è una soltanto. Le doti invece sono molteplici. Perciò la beatitudine non è una dote.

3. La beatitudine risulta nell'uomo secondo quella parte che in lui è la più nobile, come nota Aristotele. Invece le doti vengono assegnate anche al corpo. Dunque doti e beatitudine non si identificano.

RISPONDO: Sull'argomento ci sono due opinioni. Alcuni infatti dicono che beatitudine e doti sono identiche nella realtà ma differiscono concettualmente: poiché, mentre la dote si riferisce al matrimonio spirituale tra Cristo e l'anima, la beatitudine non vi si riferisce. - Ma questo non sembra accettabile: poiché la beatitudine consiste in un'operazione; mentre la dote non è un'operazione, bensì una qualità, o una disposizione.

Perciò secondo altri si deve rispondere che beatitudine e doti differiscono anche realmente, nel senso che per beatitudine si intende l'operazione perfetta con la quale l'anima beata si unisce a Dio; mentre per doti si intendono gli abiti, o disposizioni, o altre qualità qualsiasi che sono ordinate a codesta perfetta operazione. Cioché le doti sono ordinate alla beatitudine, ma non rientrano nella beatitudine come parti di essa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Propriamente parlando la beatitudine non è un ornamento dell'anima, bensì risulta da tale ornamento: poiché consiste in un'operazione, mentre per ornamento si intende una certa bellezza che decora il beato stesso.
2. La beatitudine non è ordinata all'unione, ma è l'unione stessa dell'anima con Cristo, la quale si effettua mediante un atto. Le doti invece sono doni che predispongono a codesta unione.
3. Si può parlare di visione in due maniere. Primo, in senso attuale, cioè per indicare l'atto stesso del vedere. E allora la visione non è una dote, ma la stessa beatitudine. - Secondo, in senso abituale, cioè per indicare l'abito da cui viene emesso codesto atto, ossia lo splendore della gloria con la quale l'anima viene illuminata divinamente per vedere Dio. E in tal senso essa è dote e principio della beatitudine; ma non la beatitudine stessa.
4. Lo stesso si dica a proposito della fruizione.
5. La beatitudine abbraccia tutti i beni, non come parti essenziali di se stessa, ma in quanto tutti in qualche modo sono ad essa ordinati.

ARTICOLO 3

Se anche Cristo debba avere le doti

SEMBRA che anche Cristo debba avere le doti. Infatti:

1. I santi mediante la gloria sono resi conformi a Cristo, secondo le parole di S. Paolo: "Egli trasformerà il corpo della nostra miseria, rendendolo conforme al corpo della sua gloria". Perciò anche Cristo deve avere le doti.
2. Nel matrimonio spirituale vengono assegnate delle doti per analogia col matrimonio carnale. Ora, in Cristo si riscontra un matrimonio spirituale singolarissimo, cioè l'unione di due nature in una sola persona: per cui si dice che la natura umana in lui è stata sposata al Verbo, come risulta dalla Glossa su quel detto dei Salmi: "Nel sole ha posto la sua tenda, ecc."; e su quelle parole dell'Apocalisse: "Ecco il tabernacolo di Dio con gli uomini". Perciò anche a Cristo spettano delle doti.
3. S. Agostino, accettando una delle regole di Ticonio, insegna che per l'unità del corpo mistico, risultante dall'unione tra il capo e le membra, Cristo viene denominato anche sposa oltre che sposo; il che risulta anche dall'espressione di Isaia: "Come sposo fregiato d'una corona, e come sposa ornata dei suoi gioielli". Ora, poiché alla sposa sono dovute le doti, sembra necessario che queste ci siano anche in Cristo.
4. La dote è dovuta a tutte le membra della Chiesa, essendo la Chiesa sposa (di Cristo). Ma anche Cristo è una delle sue membra il che è evidente dalle parole di S. Paolo: "Voi siete corpo di Cristo e membra di un membro", "cioè di Cristo" aggiunge la Glossa. Dunque anche a Cristo sono dovute le doti.
5. Cristo ha una visione, una fruizione e un godimento perfetti. Ora, queste cose sono elencate tra le doti. Quindi Cristo deve avere le doti.

IN CONTRARIO: 1. Tra sposo e sposa deve esserci distinzione di persone. In Cristo invece non c'è niente che come persona si distingua dal Figlio di Dio che è lo sposo, secondo la frase evangelica: "Chi ha la sposa è lo sposo". Perciò, siccome le doti sono assegnate alla sposa o per la sposa, è chiaro che a Cristo non spetta di avere le doti.

2. Non spetta all'identica persona dare e ricevere le doti. Ora, Cristo è colui che dà le doti spirituali. Dunque non spetta a Cristo ricevere le doti.

RISPONDO: Sul quesito presente esistono due opinioni. Alcuni infatti affermano che ci sono tre forme di unione: la prima chiamata consentanea, con la quale Cristo è unito a Dio col vincolo dell'amore; la seconda di degnazione, con la quale la natura umana è unita a quella divina; la terza è quella con la quale Cristo medesimo è unito alla Chiesa. Ebbene, essi dicono che, secondo le prime due forme di unione, a Cristo spetterebbe di aver le doti in quanto doti; invece quanto alla terza gli converrebbe ciò che costituisce la dote in modo eccellentissimo, però non sotto l'aspetto di dote: perché in tale unione Cristo fa la parte di sposo, e la Chiesa quella di sposa; e la dote quanto a proprietà e dominio spetta alla sposa, sebbene sia data allo sposo quanto all'uso.

Ma questa teoria non persuade. Poiché nell'unione in cui Cristo si unisce al Padre per consenso d'amore anche come Dio, non si può dire che ci sia un matrimonio: poiché ivi non si riscontra nessuna sottomissione, che invece deve esserci nei rapporti tra sposa e sposo.

Così pure non può riscontrarsi una dote nell'unione della natura umana con quella divina, che avviene nell'unità di persona, ovvero per conformità di voleri: e questo per tre ragioni. Primo, perché nel matrimonio in cui si dà la dote si richiede conformità di natura tra lo sposo e la sposa. E questa manca nell'unione tra la natura umana e quella divina. - Secondo, perché in tale matrimonio si richiede la distinzione delle persone. Invece la natura umana quanto a persona non è distinta dal Verbo. - Terzo, perché la dote vien data quando la sposa viene introdotta la prima volta nella casa dello sposo: e quindi spetta solo alla sposa che prima di essere unita era non unita. Invece la natura umana assunta dal Verbo in unità di persona non esisteva affatto prima di essergli perfettamente unita.

Perciò secondo altri si deve concludere che a Cristo le doti non si addicono affatto: oppure che non si addicono così propriamente come agli altri santi. Tuttavia le qualità che sono denominate doti spettano a lui nella maniera più eccellente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La conformità ricordata va intesa in quello che costituisce la dote, non già sotto l'aspetto di dote che dovrebbe trovarsi anche in Cristo. Infatti ciò in cui siamo resi conformi a Cristo non è necessario che sia in lui e in noi allo stesso modo.
2. La natura umana nella sua unione col Verbo non è denominata sposa in senso proprio: poiché non si riscontra in essa la distinzione di persone, che invece è richiesta tra sposo e sposa. Che poi talora codesta natura venga denominata sposa in quanto è unita al Verbo si spiega col fatto che ha certi atteggiamenti della sposa: e cioè perché è a lui unita inseparabilmente; e perché in detta unione la natura umana è inferiore al Verbo, ed è governata dal Verbo come la sposa dal suo sposo.
3. Che Cristo talora abbia l'appellativo di sposa non dipende dal fatto che egli lo è realmente; ma in quanto riveste la persona della sua sposa, cioè della Chiesa, che è unita a lui spiritualmente. Perciò niente impedisce, secondo codesto modo di esprimersi che gli si possano attribuire delle doti: non perché le abbia lui, ma perché le ha la Chiesa.

4. Il termine Chiesa può avere due significati. Talora infatti indica soltanto il corpo unito a Cristo come al proprio capo. E allora la Chiesa soltanto ha l'aspetto di sposa. E in tal senso Cristo non è uno delle membra, ma il capo che fa giungere il suo influsso su tutte le membra della Chiesa.

Altre volte invece Chiesa si usa per indicare il capo e le membra congiunte con lui. E allora Cristo può dirsi membro della Chiesa, in quanto ha un ufficio distinto da ogni altro, cioè quello di comunicare agli altri la vita. - Però non è molto appropriata questa sua denominazione di membro: perché membro implica l'idea di parte; invece in Cristo il bene spirituale non è parziale, ma è totalmente integro; cosicché egli è il bene totale della Chiesa, e la somma degli altri più lui non è più grande di lui da solo. Perciò parlando così della Chiesa, il termine Chiesa non indica solo la sposa ma "lo sposo e la sposa", in quanto dalla loro unione spirituale risulta un unico effetto. Ecco perché sebbene Cristo si possa dire in qualche modo membro della Chiesa, in nessun modo può dirsi membro della sposa. E sotto quest'aspetto le doti come tali non gli si possono attribuire.

5. In quell'argomentazione c'è una "fallacia di accidente". Poiché quelle perfezioni non spettano a Cristo sotto l'aspetto di doti.

ARTICOLO 4

Se gli angeli abbiano le doti

(4 Sent., d. 49, q. 4, a. 4)

SEMBRA che gli angeli abbiano le doti. Infatti:

1. A commento delle parole del Cantico, "Una è la mia colomba", la Glossa afferma: "Una è la Chiesa per gli uomini e per gli angeli". Ora, la Chiesa è sposa, cosicché ai membri di essa spetta avere le doti. Dunque gli angeli hanno anch'essi le doti.

2. Spiegando le parole evangeliche, "Voi siate come uomini che aspettano il loro padrone di ritorno dalle nozze", la Glossa scrive: "Il Signore andò a nozze, quando dopo la resurrezione come uomo nuovo unì a sé la moltitudine degli angeli". Perciò la moltitudine degli angeli è sposa di Cristo. Quindi agli angeli spettano le doti.

3. Il matrimonio spirituale consiste in una unione spirituale. Ma l'unione spirituale tra gli angeli e Dio non è minore di quella che unisce a Dio i beati. Quindi, poiché le doti di cui parliamo vengono assegnate a motivo del matrimonio spirituale, è chiaro che le doti si addicono anche agli angeli.

4. Il matrimonio spirituale richiede sposo spirituale e sposa spirituale. Ora, a Cristo quale spirito sommo sono per natura più conformi gli angeli che gli uomini. Perciò il matrimonio spirituale di Cristo può esserci più con gli angeli che con gli uomini.

5. Si esige più affinità tra capo e membra che tra sposo e sposa. Ma l'affinità esistente tra Cristo e gli angeli è sufficiente a far sì che Cristo sia denominato "capo degli angeli". Dunque per lo stesso motivo essa basta a far sì che possa dirsi sposo in relazione ad essi.

IN CONTRARIO: 1. Origene nel commento al Cantico dei cantici distingue quattro tipi di personaggi: lo sposo e la sposa, le vergini e gli amici dello sposo. E dice che gli angeli sono "gli amici dello sposo". Poiché dunque le doti non sono dovute che alla sposa, è chiaro che esse non si addicono agli angeli.

2. Cristo celebrò le nozze con la Chiesa mediante l'incarnazione e la passione, applicandosi a lui figuratamente le parole dell'Esodo: "Tu mi sei sposo di sangue". Ma con la passione e l'incarnazione Cristo non si è unito agli angeli in un modo diverso dal precedente. Dunque gli angeli non appartengono alla Chiesa in quanto è chiamata sposa. Perciò agli angeli non si addicono le doti.

RISPONDO: Non c'è dubbio che agli angeli convengono come agli uomini le perfezioni che rientrano nelle doti dell'anima. Però esse non convengono loro sotto l'aspetto di doti, come invece convengono agli uomini: perché agli angeli non si applica come agli uomini con la stessa proprietà l'aspetto di sposa. Infatti tra sposo e sposa si richiede conformità di natura, così da essere della medesima specie. Ora, gli uomini hanno questo in comune con Cristo: poiché egli ha assunto la natura umana, con la quale è diventato conforme nella specie umana con tutti gli uomini. Egli invece non è conforme con gli angeli in unità di specie, né secondo la natura divina, né secondo la natura umana. Perciò le doti non si addicono agli angeli col rigore che si addicono agli uomini.

Tuttavia in ciò che si predica metaforicamente, dato che non si richiede la somiglianza sotto tutti gli aspetti, da una data dissomiglianza non si può concludere che metaforicamente una data cosa non si possa predicare di un dato soggetto. Perciò dalla ragione addotta non si può concludere in senso assoluto che gli angeli non convengono le doti; ma solo che non convengono loro così propriamente come agli uomini, per la dissomiglianza suddetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene gli angeli facciano parte dell'unità della Chiesa, tuttavia non sono membri della Chiesa in quanto questa viene denominata sposa per la

conformità di natura. E in tal senso ad essi non conviene propriamente di avere le doti.

2. Lo spozalizio accennato è preso in senso lato per un'unione che non implica conformità di natura nella specie. Ma in tal modo niente impedisce che le doti in senso lato si attribuiscono anche agli angeli.
3. Sebbene nel matrimonio spirituale non ci sia altra unione che quella spirituale, tuttavia coloro che vengono a unirsi devono concordare nella loro specie naturale, per avere perfetta ragione di matrimonio. Per questo appunto lo spozalizio propriamente non appartiene agli angeli.
4. L'affinità con la quale gli angeli sono conformi a Cristo in quanto Dio, non è tale da bastare per la perfetta ragione di matrimonio, non essendo una conformità nella specie; anzi, rimane sempre tra loro un'infinita distanza.
5. Cristo propriamente non si dice neppure capo degli angeli, in quanto il concetto di capo richiede conformità di natura.

Si noti però che sebbene il capo e le altre membra siano parti di un individuo di una data specie, tuttavia ognuna di codeste membra considerata per se stessa non è della stessa specie delle altre: la mano infatti ha come parte una specie diversa dalla testa. Perciò parlando dei rapporti tra le membra, tra loro non si richiede altra conformità che quella di proporzione, in modo che una riceva dall'altra, e che l'una serva l'altra. Ecco perché l'affinità che c'è tra Dio e gli angeli è più adeguata all'idea di capo che a quella di sposo.

ARTICOLO 5

Se sia conveniente ammettere che tre sono le doti dell'anima: visione, dilezione e fruizione

(4 Sent., d. 49, q. 4, a. 5, qc. 1)

SEMBRA che non sia conveniente ammettere che tre sono le doti dell'anima, cioè visione, dilezione e fruizione. Infatti:

1. L'anima si unisce a Dio con lo spirito, o mente, in cui c'è l'immagine della Trinità, secondo la memoria, l'intelligenza e la volontà. Ora, la dilezione spetta alla volontà e la visione all'intelligenza. Dunque si deve assegnare qualche cosa che corrisponda alla memoria: poiché la fruizione non appartiene alla memoria, ma piuttosto alla volontà.
2. Le doti della beatitudine si dice che corrispondono alle virtù con le quali ci uniamo a Dio in questa vita, ossia alla fede, alla speranza e alla carità, che hanno Dio stesso per oggetto. Ebbene, la dilezione corrisponde alla carità e la visione alla fede. Perciò si deve ammettere qualche cosa che corrisponda alla speranza: poiché la fruizione spetta piuttosto alla carità.
3. Di Dio non possiamo fruire se non con la dilezione e la visione: diciamo infatti che noi abbiamo la fruizione di quelle cose che amiamo per se stesse, come spiega S. Agostino. Dunque la fruizione come dote non va distinta dalla dilezione.
4. Per la perfezione della beatitudine si richiede la comprensione, come accennano le parole di S. Paolo: "Correte in modo da poter comprendere, o conseguire". Quindi si deve aggiungere una quarta dote.
5. S. Anselmo scrive che alla beatitudine dell'anima appartengono: "sapienza, amicizia, concordia, potere, onore, sicurezza e godimento". Da ciò risulta che le doti predette non sono elencate a dovere.
6. S. Agostino afferma, che Dio in quella beatitudine "sarà visto senza fine, sarà amato senza sazietà, sarà lodato senza stanchezza". Dunque alle doti suddette deve aggiungersi la lode.
7. Boezio elenca cinque requisiti per la beatitudine: la sufficienza, che è promessa dalle ricchezze; la contentezza, che è promessa dal piacere; la celebrità, promessa dalla fama; la sicurezza, promessa dalla potenza, il rispetto, promesso dalla dignità. Sembra quindi che siano queste le doti da elencare e non quelle sopra ricordate.

RISPONDO: Tutti ammettono comunemente che tre sono le doti dell'anima, però esse vengono elencate diversamente. Alcuni infatti affermano che le tre doti dell'anima sono la visione, la dilezione e la fruizione; altri che sono invece la visione, la comprensione, e la fruizione; e finalmente, secondo altri, esse sarebbero la visione, il godimento e la comprensione. Però tutti questi elenchi si riducono alle stesse cose, e identico è il numero assegnato.

Sopra infatti abbiamo detto che la dote è qualcosa di inerente all'anima, per cui essa è ordinata a quell'operazione nella quale consiste la beatitudine. Ebbene, in quest'ultima operazione si richiedono due cose: la sostanza dell'atto stesso, che è la visione, e la perfezione di esso che è il godimento. Infatti la beatitudine dev'essere "un'operazione perfetta". Ora, una visione può essere gradevole per due motivi: primo, da parte dell'oggetto, in quanto ciò che si

vede è piacevole; secondo, da parte della visione stessa, in quanto il vedere medesimo è piacevole, cosicché proviamo piacere persino nel conoscere il male, sebbene il male non ci piaccia. E poiché l'atto finale, in cui consiste l'ultima beatitudine, deve essere perfettissimo, si richiede che quella visione sia gradevole in tutti e due i sensi. E affinché la visione stessa sia piacevole da parte della visione, si richiede che mediante un abito sia diventata connaturale a chi vede; mentre affinché sia piacevole da parte dell'oggetto si richiedono due cose, che l'oggetto sia conforme o conveniente, e che sia unito a chi vede.

Perciò perché la visione sia piacevole in quanto visione, si richiede l'abito che eserciti la funzione del vedere. E così abbiamo la prima dote, che tutti chiamano visione. - Invece da parte dell'oggetto visibile si richiedono due cose. Innanzi tutto la convenienza o conformità, che si ha mediante l'affetto: e per questo alcuni assegnano come dote la dilezione e altri la fruizione, in quanto la fruizione appartiene all'affetto: poiché quanto prediligiamo o amiamo al sommo lo riteniamo convenientissimo. - Inoltre da parte dell'oggetto si richiede l'unione (col soggetto). E per questo alcuni parlano di comprensione, la quale altro non è che possedere Dio come presente in se stessi: altri invece parlano di fruizione; in quanto la fruizione non è frutto della speranza, come nella vita presente, ma della realtà posseduta, come nella patria beata.

In tal modo le tre doti corrispondono alle tre virtù teologali: la visione alla fede; la comprensione, o la fruizione, secondo una delle spiegazioni, alla speranza; il godimento, o la fruizione secondo l'altra spiegazione, alla carità. Infatti la fruizione perfetta, come si avrà in patria, include sia il godimento che la comprensione. Ecco perché alcuni stanno per l'una e altri stanno per l'altra.

Alcuni poi attribuiscono queste tre doti alle tre potenze dell'anima: la visione alla ragione; la dilezione al concupiscibile; e la fruizione all'irascibile, in quanto tale fruizione è conquistata mediante una vittoria. - Ma questo è un parlare improprio. Perché irascibile e concupiscibile non sono nella parte intellettuale, bensì in quella sensitiva: invece le doti dell'anima sono nella mente (o spirito).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Memoria e intelligenza non hanno che un'unica operazione: o perché l'intelligenza stessa è l'operazione della memoria; oppure, se per intelligenza s'intende una facoltà, la memoria non si produce in un atto se non mediante l'intelligenza, perché alla memoria spetta solo di conservare le nozioni. Infatti alla memoria e all'intelligenza non corrisponde che un abito, cioè il sapere (notitia). Perciò all'una e all'altra corrisponde una dote soltanto, cioè la visione.

2. Alla speranza corrisponde la fruizione in quanto include la comprensione, che succederà appunto alla speranza. Infatti ciò che si spera, ancora non si possiede: perciò la speranza dà una certa tristezza per la lontananza dell'amato. Ecco perché essa nella patria viene a cessare e le succede invece la comprensione.

3. La fruizione in quanto include la comprensione si distingue sia dalla visione che dalla dilezione: però diversamente da come la dilezione si distingue dalla visione. Perché dilezione e visione indicano abiti diversi, di cui uno appartiene all'intelletto e l'altro alla volontà. Ma la comprensione, o la fruizione in quanto sta per comprensione, non implica un abito distinto dai due precedenti, ma l'eliminazione di quegli impedimenti dai quali risultava che l'anima non poteva unirsi a Dio come a un oggetto presente. E questo avviene per il fatto che l'abito stesso della gloria libera l'anima da ogni difetto: p. es., facendola capace di conoscere senza i fantasmi, di dominare pienamente sul corpo, e di altre cose simili, che escludono tutti quegli ostacoli, per i quali adesso "noi pellegriniamo lontani da Dio".

4. La quarta difficoltà è stata risolta dalle cose già dette.

5. Propriamente le doti sono i principi immediati di quell'operazione costitutiva della perfetta beatitudine, in cui l'anima si unisce a Cristo. Non così le perfezioni elencate da S. Anselmo: le quali invece sono cose che in qualche modo accompagnano e seguono la beatitudine, non solo in rapporto allo sposo, cui tra le cose enumerate appartiene solo la sapienza, ma anche in rapporto agli altri. In rapporto agli uguali: cui si riferisce l'amicizia per l'unione degli affetti, e la concordia per l'accordo nell'operare. In rapporto agli inferiori: cui si riferisce il potere, per la facoltà che i superiori hanno di disporre degli inferiori, e l'onore, per l'ossequio che gli inferiori prestano ai superiori. E in rapporto a se stesso: poiché a ciò si riferisce la sicurezza con l'eliminazione del male, e il godimento con il conseguimento del bene.

6. La lode, che S. Agostino mette al terzo posto tra le cose che ci saranno nella patria, non è una disposizione alla beatitudine, bensì una conseguenza di essa: dal momento infatti che l'anima si unisce a Dio, in cui consiste la beatitudine, segue che prorompa nella lode. Perciò la lode non ha l'aspetto di dote.

7. Le cinque cose enumerate da Boezio sono varie condizioni della beatitudine: ma non disposizioni all'atto della beatitudine. Poiché la beatitudine, data la sua perfezione, da sola possiede per se stessa tutto ciò che gli uomini cercano nelle diverse cose, come spiega ripetutamente il Filosofo. Boezio dimostra che nella vera beatitudine quelle cinque cose devono esserci, perché esse sono cercate dagli uomini nella felicità temporale. Esse infatti o rientrano nell'immunità dal male, come la sicurezza; - oppure nel conseguimento del bene: del bene conveniente, nel caso della contentezza; di quello perfetto, nel caso della sufficienza; - oppure rientrano tra le manifestazioni del bene: nel caso della celebrità, in quanto il bene di un individuo viene a conoscenza di molti; e nel caso del rispetto, in quanto vengono prestati i segni di tale conoscenza e di codesto bene; il rispetto infatti consiste nel rendere onore, che è una testimonianza resa alla virtù. Perciò è evidente che queste cinque cose non sono da chiamarsi doti, ma condizioni varie della beatitudine.

Supplementum Quaestio 097

Questione 97

Questione 97

Il castigo dei dannati

(Le pene dell'inferno sono sette:

- 1) La perdita di Dio (Via, lontano da me, maledetti (Mt 25,41) - Costoro saranno castigati con una rovina eterna, lontano dalla faccia del Signore e dalla gloria della sua potenza (2 Ts 1,9)).
- 2) Il rimorso di coscienza (Il loro verme non muore (Mc 9,48)).
- 3) La propria condizione non cambierà mai (E se ne andranno questi al supplizio eterno (Mt 25,46)).
- 4) Il fuoco (Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno (Mt 25,41)).
- 5) L'oscurità (Gettatelo fuori nelle tenebre (Mt 22,13; Mt 25,30)).
- 6) La compagnia di Satana (Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli (Mt 25,41)).
- 7) La disperazione (Là sarà pianto e stridore di denti (Mt 22,13; Mt 24,51; Mt 25,30)).

più le pene particolari per i singoli dannati.)

(Il seguente brano è tratto dal Diario di Santa Maria Faustina Kowalska (II Quaderno):

" Oggi, sotto la guida di un angelo, sono stata negli abissi dell'inferno. È un luogo di grandi tormenti, la sua estensione è spaventosamente grande. Le varie pene che ho visto: la prima pena che costituisce l'inferno è la perdita di Dio; la seconda, il continuo rimorso di coscienza; la terza, la propria condizione non cambierà mai; la quarta pena è il fuoco che penetrerà l'anima senza distruggerla, è una pena terribile, perché è un fuoco puramente spirituale, acceso dall'ira di Dio; la quinta pena è l'oscurità continua, un orribile soffocante fetore, e nonostante l'oscurità i demoni e le anime dannate si vedono fra di loro e vedono tutto il male degli altri ed il proprio; la sesta pena è la compagnia continua di Satana; la settima pena è una disperazione tremenda, l'odio di Dio, le imprecazioni, le maledizioni, le bestemmie. Queste sono le pene che tutti i dannati soffrono insieme, ma non è la fine dei tormenti. Ci sono tormenti particolari per le varie anime, che sono i tormenti dei sensi. Ogni anima è tormentata in maniera tremenda e indescrivibile secondo il modo in cui ha peccato. Ci sono orribili caverne, voragini di tormenti dove ogni supplizio si differenzia dall'altro. Sarei morta alla vista di quelle orribili torture, se l'onnipotenza di Dio non mi avesse sostenuto. Il peccatore sappia che sarà torturato per tutta l'eternità coi sensi che ha usato per peccare. Scrivo questo per ordine di Dio, affinché nessun'anima si scusi dicendo che l'inferno non c'è, o che nessuno c'è mai stato e nessuno sa come sia. Io, Suor Faustina, per ordine di Dio, sono stata negli abissi dell'inferno per parlare di esso alle anime e testimoniare che l'inferno esiste."

Passiamo ora a considerare ciò che riguarda i dannati dopo il giudizio. Primo, il castigo dei dannati e il fuoco col quale saranno tormentati i loro corpi; secondo, ciò che si riferisce ai loro affetti e alla loro conoscenza; terzo, la giustizia e la misericordia di Dio riguardo ai dannati.

Sul primo argomento si pongono sette quesiti: 1. Se nell'inferno i dannati non siano puniti altro che col fuoco; 2. Se il verme che li tormenta sia corporale; 3. Se il pianto loro sia materiale; 4. Se le loro tenebre siano anch'esse materiali; 5. Se materiale sia il fuoco che li tormenta; 6. Se esso sia della medesima specie del nostro fuoco; 7. Se codesto fuoco sia sotto terra.

ARTICOLO 1

Se nell'inferno i dannati soffrono soltanto la pena del fuoco

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 3, qc. 1)

SEMBRA che nell'inferno i dannati soffrano soltanto la pena del fuoco. Infatti:

1. Nel Vangelo, là dove si accenna alla loro condanna, viene ricordato solo il fuoco: "Andate, maledetti, nel fuoco eterno".
2. Come al peccato veniale è dovuta la pena del purgatorio, così al mortale è dovuta la pena dell'inferno. Ma nel purgatorio non si legge che ci sia altra pena che quella del fuoco, come risulta dalle parole di S. Paolo: "Quale sia l'opera di ciascuno lo mostrerà il fuoco". Perciò anche nell'inferno non ci sarà altro che la pena del fuoco.
3. La variazione delle pene implica un certo refrigerio, come quando uno dal caldo passa al freddo. Ora, nei dannati non è ammissibile nessun refrigerio. Quindi in essi non ci saranno diversi castighi, ma solo la pena del fuoco.

IN CONTRARIO: 1. Nei Salmi si legge: "Il fuoco, lo zolfo, e venti tempestosi saranno parte del loro calice (amaro)".

2. E in Giobbe: "Ad eccessivo calore passi l'empio dalle acque della neve".

RISPONDO: Come dice S. Basilio, nell'ultima purificazione del mondo ci sarà una separazione negli elementi, in modo che quanto è puro e nobile rimanga nelle parti superiori a gloria dei beati; e quanto è ignobile e lurido precipiti nell'inferno per il castigo dei dannati. Cosicché, come ogni creatura sarà per i beati oggetto di gioia, così per i dannati tutte le creature accresceranno il tormento, secondo le parole della Sapienza: "Tutto l'universo combatterà con lui contro gli insensati". Del resto ciò si addice alla divina giustizia: che essi cioè, come col peccato si sono allontanati dall'unico (vero bene) per riporre il loro fine nelle cose materiali che sono molteplici e varie, così vengano tormentati in vari modi da molte cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Essendo il fuoco la pena più lancinante, per la sua virtù attiva, col termine fuoco viene designato qualsiasi tormento, quando è gagliardo.
2. La pena del purgatorio principalmente serve a purificare e non a tormentare. Ecco perché va fatta solo col fuoco, che eccelle nella virtù purificatrice. Ma la pena dei dannati non è ordinata a purificare. Perciò il paragone non regge.
3. I dannati passeranno da un violentissimo calore a un violentissimo freddo, senza provarne nessun refrigerio. Perché la diversa impressione prodotta allora da cause esterne non avverrà mediante la trasmutazione del corpo dalla sua disposizione naturale, in modo che l'impressione contraria lo riporti al suo giusto equilibrio causando un refrigerio, come capita attualmente; ma avverrà per un'azione spirituale, simile a quella delle cose sensibili sui sensi, imprimendone le immagini o forme negli organi sensitivi secondo il loro essere spirituale, e non secondo il loro essere materiale.

ARTICOLO 2

Se il verme dei dannati sia corporeo

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 3, qc. 2)

SEMBRA che il verme che tormenta i dannati sia corporeo. Infatti:

1. La carne non può essere tormentata da un verme spirituale. Ora, la carne dei dannati sarà tormentata dal verme, secondo le parole di Giuditta: "Manderà fuoco e vermi nelle loro carni"; e quelle dell'Ecclesiastico: "Castigo della carne dell'empio sarà il fuoco e il verme". Perciò codesto verme sarà corporeo.
2. S. Agostino afferma: "L'una e l'altra cosa, cioè il fuoco e il verme, saranno il castigo della carne". Dunque, ecc.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Gli autori danno spiegazioni diverse a proposito delle pene dei dannati circa la natura del fuoco inestinguibile e del verme che non muore. Alcuni li riferiscono entrambi al corpo; altri entrambi all'anima; altri poi attribuiscono il fuoco in senso proprio al corpo, e il verme in senso metaforico all'anima: e questo sembra più accettabile".

RISPONDO: Dopo il giorno del giudizio nel mondo rinnovato non rimarrà nessun animale e nessun corpo misto all'infuori del corpo umano, perché codesti corpi non hanno nessun ordine all'incorruttibilità; e d'altra parte allora non ci sarà più né generazione né corruzione. Perciò il verme che viene attribuito ai dannati non va inteso come una realtà corporea, ma spirituale: si tratta cioè del rimorso della coscienza; il quale è denominato verme perché nasce dalla putredine del peccato e tormenta l'anima, come il verme corporeo, nato dalla putredine, tormenta col suo morso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le anime stesse dei dannati sono denominate loro carni, perché esse furono soggette alla carne.

Oppure si può rispondere che il corpo viene tormentato anche dal verme spirituale; perché le passioni dell'anima ridondano sul corpo, sia attualmente che nel futuro.

2. S. Agostino in quel testo parla facendo un paragone. Infatti egli non intende asserire in modo assoluto che il verme suddetto è di ordine materiale; ma che è preferibile intendere il fuoco e il verme come entrambi di ordine materiale, piuttosto che intendere entrambi di ordine spirituale; perché in tal caso i dannati non avrebbero nessun castigo corporale. Ciò risulta dall'esame del contesto.

ARTICOLO 3

Se il pianto dei dannati sarà allora di ordine materiale

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 3, qc. 3)

SEMBRA che il pianto dei dannati sarà allora di ordine materiale. Infatti:

1. Una Glossa sui Vangeli afferma che il pianto minacciato dal Signore ai reprobri può già dimostrare la reale resurrezione dei corpi. Ora, questo non sarebbe vero, se quel pianto fosse soltanto di ordine spirituale.

2. Il dolore del castigo corrisponde al piacere provato nella colpa, secondo le parole dell'Apocalisse: "Quanto s'è gloriata e ha lussureggiato, tanto datele di tormento e di lutto". Ma i peccatori ebbero un piacere sia interno che esterno. Dunque essi dovranno avere un pianto anche esteriore.

IN CONTRARIO: Il pianto corporeo avviene con spargimento di lacrime. Ora, dal corpo dei dannati è impossibile l'emissione continua di lacrime, non essendoci in essi nessuna reintegrazione mediante il cibo; e d'altra parte ogni realtà finita viene a consumarsi, se viene a subire una sottrazione continua. Perciò nei dannati il pianto non sarà di ordine materiale.

RISPONDO: Nel pianto materiale si riscontrano due cose. La prima è l'emissione delle lacrime. E in questo il pianto dei dannati non potrà essere d'ordine materiale, perché dopo il giorno del giudizio, col cessare del moto del primo ente mobile, cesserà qualsiasi generazione, o corruzione, o alterazione corporale. Ora, l'emissione delle lacrime richiede la generazione di codesto umore che forma le lacrime. Perciò sotto quest'aspetto il pianto dei dannati non può essere di ordine materiale.

La seconda cosa che si riscontra nel pianto materiale è la commozione e il turbamento del capo e degli occhi. E sotto questo aspetto potrà esserci il pianto nei dannati dopo la resurrezione. Infatti i corpi dei dannati non saranno tormentati solo dall'esterno, ma anche dall'interno, in quanto il corpo viene trasmutato in bene o in male dalle passioni dell'anima. E sotto quest'aspetto il pianto è un indizio della resurrezione dei corpi; e inoltre corrisponde al piacere della colpa, che si era prodotto sia nell'anima che nel corpo.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4

Se i dannati saranno immersi nelle tenebre materiali

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 3, qc. 4)

SEMBRA che i dannati non saranno immersi nelle tenebre materiali. Infatti:

1. A commento di quel passo di Giobbe, "Un orrore sempiterno vi risiede", S. Gregorio scrive: "Sebbene il fuoco suddetto non illumini per rallegrare, ma piuttosto per tormentare, dà luce per certe cose; infatti i reprobri vedranno alla luce della fiamma i seguaci che hanno trascinato con sé da questo mondo". Dunque non ci saranno là le tenebre materiali.

2. I dannati vedranno il loro castigo; ciò infatti apporta un aumento di pena. Ma niente si può vedere senza luce. Quindi là non potranno esserci le tenebre materiali.

3. I dannati dopo la riassunzione dei corpi avranno pure la potenza visiva. Ora, questa sarebbe inutile, se non vedessero nulla. Dunque, poiché niente è visibile senza la luce, è chiaro che essi non saranno del tutto immersi nelle tenebre.

IN CONTRARIO: 1. Nel Vangelo si legge: "Legategli mani e piedi, e gettatelo nelle tenebre esteriori". E S. Gregorio commenta: "Se il fuoco suddetto emanasse la luce, non sarebbe stato detto di gettarlo nelle tenebre esteriori".

2. S. Basilio, a proposito di quel testo dei Salmi: "La voce del Signore separa la fiamma del fuoco", afferma che "per virtù divina la luce del fuoco sarà separata dal suo potere combustibile, cosicché la luce di esso servirà alla gioia dei beati, e la combustione servirà a tormentare i dannati". Dunque ai dannati saranno riserbate le tenebre materiali.

Le altre cose relative alla pena dei dannati sono state già determinate in precedenza.

RISPONDO: La disposizione dell'inferno sarà tale da essere la più adatta alla miseria dei dannati. Perciò luce e tenebre vi si troveranno nel modo che più si addice alla dannazione di essi. Ora, vedere di suo è piacevole; poiché, come nota Aristotele, "il senso degli occhi è quello più desiderabile, perché con esso veniamo a conoscere un gran numero di cose". Ma accidentalmente può capitare che il fatto di vederci rattristi, perché vediamo che alcune cose sono nocive per noi, o ripugnanti alla nostra volontà. Perciò all'inferno il luogo dev'essere così disposto per vederci, quanto a luce e tenebre, da non vedere nulla con chiarezza, ma solo in una certa penombra, capace di affliggere il cuore. Parlando quindi in senso assoluto, il luogo è tenebroso; però per una disposizione divina c'è una certa luce, quanto basta per vedere le cose capaci di tormentare l'anima.

Alcuni però assegnano come causa di queste tenebre l'ammassamento dei corpi dei dannati, che per il loro grande numero riempiranno così la cavità dell'inferno da non lasciare uno spiraglio d'aria. E quindi non potrà esserci un minimo di sostanza diafana, capace di essere il soggetto della luce e delle tenebre, all'infuori degli occhi dei dannati, che saranno ottenebrati.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 5

Se il fuoco dell'inferno, col quale saranno tormentati i corpi dei dannati, sia corporeo

(4 Sent., d. 44, q. 3, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che il fuoco dell'inferno, col quale saranno tormentati i corpi dei dannati, non sia corporeo. Infatti:

1. Il Damasceno afferma: "Il diavolo, i demoni, l'Anticristo, con gli empi e i peccatori, saranno consegnati al fuoco eterno, non già materiale, qual è quello esistente presso di noi, ma che Dio solo conosce". Ora, ogni entità corporea è materiale. Dunque il fuoco dell'inferno non potrà essere corporeo.

2. Le anime dei dannati appena si separano dal corpo vengono gettate nell'inferno. Ora, S. Agostino ha scritto: "Penso che sia spirituale e non corporale" il luogo in cui viene trasportata l'anima dopo la morte. Quindi, ecc.

3. Il fuoco corporeo nel suo modo di agire non segue la gravità della colpa di colui che ne è tormentato, ma piuttosto il grado di umidità o di aridità: infatti vediamo che il giusto e l'empio sono bruciati allo stesso modo dal fuoco materiale. Invece il fuoco dell'inferno nel suo grado di affliggere o di agire segue il grado di colpevolezza di colui che ne viene tormentato. Cosicché S. Gregorio scrive: "Il fuoco della geenna è unico, ma non è unico il modo in cui tormenta i peccatori; poiché ognuno soffrirà tanta pena quanta ne esige la colpa". Perciò il fuoco suddetto non può essere corporeo.

IN CONTRARIO: 1. In S. Gregorio si legge: "Io non dubito affatto che il fuoco della geenna sia corporeo, e che in esso certamente saranno tormentati i loro corpi".

2. Sta scritto: "L'universo intero combatterà contro gli insensati". Ma l'universo non combatterebbe tutto intero contro gli insensati, se essi fossero puniti solo con le pene spirituali e non con quelle corporali. Quindi essi saranno puniti col fuoco materiale.

RISPONDO: Circa il fuoco dell'inferno ci furono molte opinioni. Infatti alcuni filosofi, tra i quali Avicenna, non credendo alla resurrezione dei corpi, pensarono che dopo la morte non ci sia altra punizione che quella dell'anima. E poiché loro pareva impossibile che l'anima, essendo incorporea, venisse punita col fuoco materiale, negarono l'esistenza del fuoco materiale, per la punizione dei reprobri, spiegando tutti i castighi di ordine materiale, relativi alla pena delle anime dopo la morte, in senso metaforico. Come infatti il piacere e la letizia delle anime buone non avrà per oggetto nessuna cosa materiale, ma solo cose spirituali, connesse col conseguimento del fine, così il tormento dei malvagi sarebbe soltanto spirituale, nel senso che si addolgeranno per il mancato conseguimento del fine, di cui hanno il desiderio naturale. Perciò come tutto ciò che si dice sui piaceri delle anime dopo la morte è paragonato ai piaceri corporali, p. es., rifocillarsi, ridere, ecc., così quanto si dice circa la loro sofferenza, e sembra indicare un castigo corporale, va inteso in senso figurato: così quando si dice che bruciano nel fuoco, che sono tormentati dal fetore, e da altre cose del genere. Infatti piaceri e dolori spirituali, essendo sconosciuti alla massa, bisogna presentarli sotto la figura di piaceri e di dolori materiali, affinché gli uomini siano spinti maggiormente dal desiderio o dal timore di essi.

Ma poiché nel castigo dei dannati va considerata non solo la pena del danno, che corrisponde all'aversione (da Dio) nella colpa, bensì anche la pena del senso che corrisponde alla conversione (verso le creature), non basta ammettere codesto tipo di punizione. Ecco perché Avicenna stesso ne aggiunge un secondo, affermando che le anime dei malvagi dopo la morte saranno punite non dai corpi, ma dalle immagini di essi: cioè come nel sogno per le immagini suddette presenti nell'immaginazione, all'uomo può sembrare di essere colpito da vari generi di sofferenze. A codesto tipo di punizione sembra ricorrere anche S. Agostino nel De Genesi ad litteram.

Questo però non sembra accettabile. Poiché l'immaginazione è una facoltà che si serve di un organo corporeo. Perciò è impossibile che codeste immagini si producano nell'anima separata dal corpo come nell'anima di chi sogna. Ecco perché Avicenna, per evitare codesto inconveniente, ha affermato che le anime separate dal corpo si servono come di un organo di qualche parte di quel corpo celeste cui il corpo umano deve essere conforme per unirsi con l'anima razionale, la quale è simile agli spiriti motori dei corpi celesti. In questo egli segue in qualche modo l'opinione degli antichi filosofi, i quali affermavano che le anime ritornano alle stelle corrispondenti.

Ma questo è del tutto assurdo, secondo l'insegnamento del Filosofo. Perché l'anima si serve di determinati organi corporei, come l'arte si serve di determinati strumenti. Essa quindi non può passare da un corpo a un altro: come voleva Pitagora, stando alle informazioni di Aristotele. - In che modo poi si deve rispondere a S. Agostino, lo vedremo.

Però comunque si parli del fuoco che tormenta le anime separate, si deve concludere che il fuoco col quale saranno tormentati i corpi dei dannati dopo la resurrezione, è corporeo: perché a un corpo non può essere ben applicata che una pena corporale. Ecco perché S. Gregorio dal fatto stesso che il fuoco dell'inferno deve essere corporeo dimostra che i reprobì dopo la resurrezione vi saranno imprigionati. E S. Agostino, come riferisce il testo delle Sentenze, dice chiaramente che il fuoco in cui saranno tormentati i corpi dovrà essere corporeo. E al presente si tratta di questo. - Invece della maniera in cui le anime dei dannati sono punite da questo fuoco corporeo ne abbiamo già parlato in precedenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Damasceno non nega in modo assoluto che "il fuoco suddetto sia materiale, ma dice che non è materiale come quello che è presso di noi": perché esso se ne distingue per certe proprietà.

Oppure si deve rispondere che, detto fuoco non alterando i corpi, ma esercitando su di essi una funzione di castigo mediante un influsso spirituale, si può dire che non è materiale, non già per la sua natura, bensì per l'effetto punitivo sui corpi, e più ancora per quello sulle anime.

2. La frase di S. Agostino può spiegarsi nel senso che il luogo dove vengono trasportate le anime dopo la morte non può dirsi materiale, perché l'anima non esiste in esso materialmente, ossia nel modo in cui i corpi si trovano in un luogo, ma in modo diverso o spirituale, come possono essere localizzati gli angeli.

Oppure si può rispondere che S. Agostino parla in questo caso non già determinando, bensì riferendo delle opinioni: come fa spesso nel libro citato.

3. Il fuoco suddetto sarà uno strumento punitivo della divina giustizia. Ora, uno strumento non agisce soltanto secondo la propria virtù e il proprio grado, ma anche in virtù dell'agente principale e in quanto è regolato da lui. Perciò sebbene il fuoco secondo la propria virtù non abbia la facoltà di tormentare di più o di meno secondo la gravità del peccato, la riceve però dal fatto che la sua azione è regolata secondo l'ordine della divina giustizia. Esattamente come il fuoco d'una fornace viene regolato nella sua azione dall'abilità dell'artigiano, secondo le esigenze dell'effetto voluto dall'arte.

ARTICOLO 6

Se detto fuoco sia della stessa specie del fuoco che vediamo

(4 Sent., d. 44, q. 3, a. 2, qc. 2)

SEMBRA che detto fuoco non sia della stessa specie del fuoco che vediamo. Infatti:

1. S. Agostino scrive: "Penso che nessuno sappia, all'infuori di un'illuminazione dello Spirito Santo, come sia il fuoco eterno". Invece la natura di questo fuoco la conoscono tutti, o quasi tutti. Perciò detto fuoco non ha l'identica natura o specie col fuoco che vediamo.

2. S. Gregorio, spiegando quel passo di Giobbe, "Lo divorerà un fuoco che non è acceso dall'uomo", scrive: "Il fuoco corporeo per esistere ha bisogno di combustibile; e una volta acceso non può durare, se non viene alimentato. Invece il fuoco della geenna, pur essendo corporeo e pur bruciando corporalmente i reprobì, non viene acceso dall'intervento dell'uomo, e non è alimentato dalla legna; ma una volta creato dura inestinguibile, non ha bisogno di accensione e non manca mai di ardere". Dunque esso non è della stessa natura del fuoco che vediamo.

3. Eterno e corruttibile non sono riducibili a un identico concetto: anzi non appartengono neppure a un genere comune, come dice il Filosofo. Ora, il fuoco

che noi conosciamo è corruttibile; quello invece è eterno, secondo l'espressione evangelica: "Andate, maledetti, nel fuoco eterno". Perciò essi non sono della medesima specie.

4. La natura del nostro fuoco implica il fatto di illuminare. Invece il fuoco dell'inferno non illumina, come si rileva da quel passo di Giobbe: "Non è forse vero che la luce dell'empio si spegnerà?". Esso quindi non ha la stessa natura del nostro fuoco.

IN CONTRARIO: 1. A detta del Filosofo, "qualsiasi acqua è dell'identica specie di tutte le acque". Perciò per lo stesso motivo qualsiasi fuoco è specificamente identico a ogni altro fuoco.

2. Nella Sapienza si legge: "Le cose con le quali uno pecca serviranno a punirlo". Ora, gli uomini peccano servendosi delle cose sensibili di questo mondo. Dunque è giusto che siano puniti per mezzo di esse.

RISPONDO: Il fuoco, essendo tra tutti gli elementi quello di maggiore virtù nell'agire, può avere per materia gli altri corpi, come nota Aristotele. Perciò il fuoco può riscontrarsi sotto due aspetti: nella materia propria, quale risiede nella propria sfera; oppure in una materia estranea, o terrestre come nel carbone, o aerea, come nella fiamma. Però sotto qualsiasi aspetto esso si presenti, il fuoco è dell'identica specie, quanto alla natura del fuoco: ci può essere invece diversità di specie quanto ai corpi che sono materia di esso. Infatti carbone e fiamma sono specificamente diversi; così pure sono diversi il legno infuocato e il ferro infuocato. E in questo non incide il fatto che essi siano infuocati in modo violento, come nel caso del fuoco, oppure per un principio intrinseco naturale, come nel caso dello zolfo.

Ora, è evidente che il fuoco dell'inferno quanto alla sua natura di fuoco è dell'identica specie del nostro fuoco. Se poi il suddetto fuoco sia nella propria materia o in una materia estranea, noi non lo sappiamo. Esso perciò può essere specificamente diverso dal nostro fuoco considerato sotto l'aspetto della materia.

Tuttavia esso ha delle proprietà differenti dal nostro fuoco: p. es., non ha bisogno dell'accensione e di essere alimentato con la legna. Ma queste differenze non offrono una diversità specifica quanto alla natura del fuoco.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino in quel testo si riferisce all'elemento materiale di quel fuoco, non già alla sua natura di fuoco.

2. Il nostro fuoco viene alimentato dalla legna e viene acceso dall'uomo, perché viene introdotto artificialmente e con violenza in una materia estranea. Ma il fuoco suddetto non ha bisogno di essere alimentato con la legna; o perché risiede nella propria materia; oppure perché si trova in una materia estranea non in maniera violenta, bensì naturale, in forza di un principio intrinseco. Perciò non è acceso dall'uomo, ma da Dio, il quale ha creato codesta natura. Di qui le parole di Isaia: "Il soffio del Signore come un torrente di zolfo la incendierà".

3. Come i corpi dei dannati saranno dell'identica specie di quelli attuali, sebbene adesso siano corruttibili e allora saranno invece incorruttibili, per una disposizione della giustizia divina e per il quietarsi del moto dei cieli; così sarà per il fuoco dell'inferno, destinato a punire codesti corpi.

4. Illuminare non spetta al fuoco in tutte le sue maniere di esistere. Poiché quando è nella propria materia esso non illumina: cosicché, come dicono i naturalisti, esso nella propria sfera non illumina. Ed anche in alcune materie estranee il fuoco non illumina, come quando si trova in una materia opaca terrosa, come nello zolfo. Lo stesso si dica quando il suo splendore viene offuscato dal fumo denso. Perciò il fatto che il fuoco dell'inferno non illumina non è un argomento sufficiente per dire che non è della medesima specie.

ARTICOLO 7

Se codesto fuoco sia sotto terra

(4 Sent., d. 44, q. 3, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che codesto fuoco non sia sotto terra. Infatti:

1. Sull'uomo dannato sta scritto: "Dio lo toglierà dall'orbe". Perciò il fuoco che punirà i dannati non è sotto terra, ma fuori dell'orbe.

2. "Niente di ciò che è violento e per accidens può essere sempiterno". Ora, quel fuoco durerà per sempre nell'inferno. Quindi non vi si troverà in modo violento, ma naturale. Però sotto terra il fuoco non può trovarsi che in modo violento. Dunque detto fuoco non può essere sotto terra.

3. Nel fuoco dell'inferno saranno tormentati tutti i corpi dei dannati dopo il giorno del giudizio. Ma codesti corpi occuperanno spazio. Perciò, siccome il

numero dei dannati sarà grandissimo; perché, come dice la Scrittura, "infinito è il numero degli stolti"; dovrà essere grandissimo lo spazio in cui sarà contenuto codesto fuoco. Ora, non sembra possibile che sotto terra ci sia una cavità così immensa: poiché tutte le parti della terra per natura tendono al centro. Quindi il fuoco suddetto non sarà sotto terra.

4. Sta scritto: "Le cose con le quali uno pecca serviranno a punirlo". Ora, i malvagi hanno peccato sulla terra. Dunque il fuoco che li punisce non dev'essere sotto terra.

IN CONTRARIO: 1. In Isaia si legge: "Il sottostante inferno si è mosso incontro a te". Dunque il fuoco dell'inferno è sotto di noi.

2. S. Gregorio scrive: "Non vedo nessun inconveniente nel credere che l'inferno sia sotto terra".

3. A commento di quel passo di Giona, "Mi hai gettato nel profondo del mare", la Glossa, scrive: "Cioè nell'inferno, ossia, a detta del Vangelo, "nel cuore della terra"; perché come il cuore è nel centro dell'animale, così l'inferno è nel centro della terra".

RISPONDO: Come dice S. Agostino nel testo riferito dalle Sentenze, "in quale parte del mondo si trovi l'inferno penso che nessuno lo sappia, all'infuori di chi ne ha avuto una rivelazione dallo Spirito di Dio". Ecco perché S. Gregorio, interpellato sull'argomento, risponde: "Su questo argomento non oso pronunciarmi affatto. Poiché alcuni hanno pensato che l'inferno sia in qualche parte della terra: altri invece pensano che sia sotto terra". Egli poi dimostra che quest'ultima opinione è più probabile per due ragioni. Primo, dall'etimologia del termine: "Se infatti noi lo chiamiamo inferno perché giace in un luogo inferiore, al di sotto, come la terra sta al cielo, così l'inferno deve stare alla terra". - Secondo, appellandosi alle parole dell'Apocalisse: "E nessuno nel cielo, né sulla terra, né sotto la terra poteva aprire il libro"; spiegando che l'espressione "nel cielo" si riferisce agli angeli; "sulla terra" si riferisce agli uomini viventi nel loro corpo; e "sotto la terra" si riferisce alle anime esistenti nell'inferno.

Inoltre S. Agostino accenna a due motivi per cui sembra giusto che l'inferno sia sotto terra. La prima è questa, che "avendo peccato le anime dei defunti per amore della carne, è giusto che venga loro attribuito quello che si suol riserbare alla carne"; ossia il seppellimento sotto terra. - La seconda si riscontra nel fatto che la tristezza sta agli spiriti come la gravità sta ai corpi, mentre la gioia ne è come la levità. Perciò "come per il corpo, stando alla sua intrinseca gravità, tutte le sostanze più gravi sono più in basso, così per lo spirito sono più in basso tutte le creature più tristi". E così, come il luogo conveniente per la felicità degli eletti è il cielo empireo, così il luogo adatto per la sofferenza dei dannati è quello più basso della terra. - Né deve far nascere dubbi il fatto che S. Agostino nel medesimo testo afferma, che "gli inferi si dice e si crede che siano sotto terra". Perché nelle Ritrazioni egli scrive: "Mi sembra che avrei dovuto affermare che gli inferi sono sotto terra, piuttosto che riferire le ragioni per cui si dice e si crede che siano sotto terra".

Tuttavia alcuni filosofi hanno pensato che il luogo dell'inferno sarebbe sotto l'orbe terraqueo, però sulla superficie della terra opposta al nostro emisfero. Pare che questa sia l'opinione anche di S. Isidoro, quando afferma che "il sole e la luna si fermeranno nella posizione in cui furono creati, affinché gli empi colpiti dalla punizione non godano la loro luce". Ora, questo argomento sarebbe privo di senso, qualora si affermi che l'inferno è nel seno della terra. Come si debbano intendere queste parole è evidente da quanto abbiamo detto sopra. - Pitagora invece, come riferisce Aristotele, riteneva che il luogo del castigo sia la sfera del fuoco, posta al centro dell'intero orbe. Comunque quadra meglio con quanto dice la Scrittura affermare che l'inferno sia sotto terra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo di Giobbe, "Dio lo toglierà dall'orbe", va inteso dell'orbe terraqueo, ossia da questo mondo. In tal senso lo espone anche S. Gregorio, dicendo: "Lo toglierà dall'orbe, quando all'apparire del Giudice supremo lo toglierà da questo mondo, in cui ingiustamente viene glorificato". Né per orbe qui s'intende l'universo, quasi che il luogo del castigo sia fuori di tutto l'universo.

2. In detto luogo il fuoco viene conservato in eterno per una disposizione della divina giustizia: sebbene secondo la sua natura un elemento non possa durare fuori del suo luogo naturale, soprattutto mentre perdura lo stato attuale di generazione e corruzione. Anzi il fuoco che vi si troverà sarà intensissimo: perché esso sarà concentrato là da tutte le parti, per il freddo della terra che lo circonda da ogni lato.

3. L'inferno non sarà mai saturo nella sua ampiezza, così da non bastare a ricevere i corpi di tutti i dannati: poiché l'inferno è presentato dai Proverbi come una delle "tre cose mai sazie". E niente impedisce che nelle viscere della terra si conservi per virtù divina una cavità così ampia da contenere i corpi di tutti i dannati.

4. L'affermazione secondo la quale "le cose con le quali uno pecca serviranno a punirlo", non vale rigorosamente se non per i principali strumenti di peccato. Infatti poiché, l'uomo pecca sia col corpo che con l'anima, sarà punito nell'uno e nell'altra: ma non è necessario che sia punito nello stesso luogo in cui ha peccato, essendo il luogo dovuto ai viatori diverso da quello dovuto ai dannati.

Oppure si può rispondere che ciò vale per i castighi con i quali si è puniti in questo mondo; in quanto qualsiasi colpa ha come immanente il proprio castigo; poiché, come nota S. Agostino, "ogni disordine spirituale è un castigo a se stesso".

Supplementum Quaestio 098

Questione 98

Questione 98

Volontà e intelligenza dei dannati

Passiamo ora a esaminare quanto riguarda la volontà e l'intelligenza dei dannati.

Sull'argomento si pongono nove quesiti: 1. Se ogni volere dei dannati sia cattivo; 2. Se essi talora si pentano del male commesso; 3. Se bramino più di non esistere che di esistere; 4. Se desiderino che gli altri si dannino; 5. Se i reprobri abbiano l'odio di Dio; 6. Se possano demeritare; 7. Se possano servirsi della scienza acquisita in questo mondo; 8. Se qualche volta pensino a Dio; 9. Se vedano la gloria dei beati.

ARTICOLO 1

Se ogni volere dei dannati sia cattivo

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 1, qc. 1)

SEMBRA che non ogni volere dei dannati sia cattivo. Infatti:

1. Dionigi scrive, che "i demoni bramano il bene e l'ottimo, cioè l'essere, il vivere e l'intendere". Perciò, siccome i dannati non sono in peggiori condizioni dei demoni, è chiaro che essi possono avere degli atti buoni di volontà.

2. "Il male", come afferma Dionigi, "è del tutto involontario". Perciò se i dannati vogliono qualche cosa, la vogliono in quanto buona. Ora, la volontà che per sé è ordinata al bene è buona. Dunque i dannati possono avere un atto buono di volontà.

3. Ci saranno dei dannati che da questo mondo porteranno con sé degli abiti di virtù: certi pagani, p. es., che in questo mondo ebbero le virtù politiche. Ma dagli abiti virtuosi promanano atti volontari lodevoli. Quindi in alcuni dannati potrà esserci un volere lodevole.

IN CONTRARIO: 1. Una volontà ostinata non potrà piegarsi che al male. Ma i dannati saranno ostinati come i demoni. Quindi il loro volere non potrà mai esser buono.

2. La volontà dei dannati sarà rispetto al male, come la volontà dei beati rispetto al bene. Ora, i beati non avranno mai un volere cattivo. Dunque i dannati non ne avranno mai uno buono.

RISPONDO: Nei dannati si possono considerare due voleri: il volere deliberato, e il volere naturale. Il volere naturale non dipende da essi, ma dall'autore della natura, il quale ha posto nella natura quell'inclinazione che si chiama appunto volere naturale. Perciò siccome nei dannati la natura rimane, da questo lato essi potranno avere buoni voleri naturali.

Ma il volere deliberativo deriva da loro stessi, in quanto è in loro potere inclinare con l'affetto verso questa o quell'altra cosa. E tale volere in essi è solo cattivo; questo perché essi sono del tutto stornati dall'ultimo fine del retto volere; e d'altronde non può esserci un atto buono di volontà, se non in ordine al fine predetto. Quindi anche se vogliono un bene, lo vogliono non bene, cosicché il loro volere anche in tal caso non può dirsi buono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole di Dionigi si riferiscono al volere naturale, che è un'inclinazione della natura verso qualche bene. Tuttavia questa inclinazione naturale è viziata dalla malizia dei dannati, in quanto il bene che essi desiderano naturalmente, lo bramano per degli scopi cattivi.

2. Il male muove la volontà non in quanto male, ma in quanto è stimato un bene. Però dipende proprio dalla loro malizia che il male (dai dannati) venga considerato un bene. E per questo il loro volere è malvagio.

3. Gli abiti delle virtù politiche non rimangono nelle anime separate, perché codeste virtù valgono soltanto nella vita civile, che cesserà dopo la vita

presente. E se anche restassero non passerebbero mai all'atto, perché impediti dall'ostinazione dell'anima.

ARTICOLO 2

Se i dannati si pentano del male commesso

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 1, qc. 2)

SEMBRA che i dannati mai si pentano del male commesso. Infatti:

1. S. Bernardo afferma che "il dannato vuole per sempre l'iniquità da lui commessa". Dunque i dannati non si pentono mai dei peccati commessi.
2. Voler non aver peccato è un buon volere. Ma i dannati non hanno mai un atto buono di volontà. Quindi non vogliono mai non aver peccato. Di qui l'identica conclusione.
3. Come si esprime il Damasceno, "la morte è per l'uomo ciò che per l'angelo fu la caduta". Ora, dopo la caduta la volontà dell'angelo è talmente fissa, da non poter recedere dalla deliberazione con la quale peccò. Perciò neanche i dannati possono pentirsi dei peccati commessi.
4. La perversità dei dannati che sono all'inferno è peggiore di quella dei peccatori esistenti in questo mondo. Ma in questo mondo certi peccatori non si pentono dei peccati commessi, o per l'accecamiento della mente, come gli eretici, o per l'ostinazione, come "coloro che godono del mal fare e tripudiano nelle cose più perverse", secondo le parole della Scrittura. Dunque, ecc.

IN CONTRARIO: 1. Nella Sapienza è scritto a proposito dei dannati, che "si pentono dentro di sé".

2. Il Filosofo afferma, che "i perversi sono pieni di pentimento"; essi infatti subito si rattristano di ciò in cui prima avevano trovato il piacere. Perciò, siccome i dannati sono sommamente perversi, si pentono anche più di costoro.

RISPONDO: In due modi ci si può pentire del peccato: primo, direttamente; secondo, indirettamente. Si pente direttamente del peccato colui che detesta il peccato in quanto peccato. Se ne pente indirettamente invece colui che l'ha in odio a motivo delle sue conseguenze, quale il castigo e altre cose del genere. I reprob, dunque, non si pentiranno del peccato direttamente e in senso proprio, perché resterà in essi l'attaccamento alla malizia del peccato. Ma se ne pentiranno indirettamente, in quanto si rattristeranno del castigo che soffrono per il peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I dannati vogliono l'iniquità, però ne detestano il castigo. E così, indirettamente, essi si pentono dell'iniquità commessa.
2. Voler non aver peccato per la bruttezza dell'iniquità è un buon volere. Ma questo non si riscontra nei dannati.
3. I dannati si pentiranno dei peccati senza nessuna inversione della volontà; perché nei peccati essi non detesteranno quello che allora bramavano, ma un'altra cosa, cioè il castigo.
4. In questo mondo gli uomini, per quanto ostinati, indirettamente (almeno) si pentono dei loro peccati, se per essi vengono puniti; poiché, come nota S. Agostino, "vediamo che anche le bestie più feroci si astengono dai piaceri più grandi per il dolore dei castighi".

ARTICOLO 3

Se i dannati mediante un atto retto e deliberato della ragione possano voler non esistere

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 1, qc. 3)

SEMBRA che i dannati mediante un atto retto e deliberato della ragione non possano voler non esistere. Infatti:

1. S. Agostino ha scritto: "Considera che gran bene è l'essere, il quale è voluto dai beati e dagli infelici": infatti essere, anche se miseri, è più che non essere affatto.

2. Nel medesimo libro il Santo così argomenta. La preferenza presuppone una scelta. Ora, il non essere non è materia di scelta: perché non ha un aspetto di bene, essendo nulla. Dunque il non esistere non può essere per i dannati più appetibile dell'esistenza.

3. Il male più è grave più dev'essere fuggito. Ebbene, la non esistenza è il massimo dei mali; perché toglie radicalmente ogni bene, non lasciando più nulla. Quindi la non esistenza va fuggita più di un'esistenza infelice. Perciò vale la conclusione precedente.

IN CONTRARIO: 1. Nell'Apocalisse si legge: "In quei giorni gli uomini desidereranno di morire, e la morte fuggirà da loro".

2. La miseria dei dannati supera ogni miseria di questo mondo. Ma per fuggire la miseria di questo mondo per alcuni è desiderabile la morte; si legge infatti nell'Ecclesiastico: "O morte, quanto è gradito il tuo decreto all'uomo miserabile e privo di forze, a chi è carico di età, di preoccupazioni, e a chi ha perduto la sapienza". Dunque molto più è desiderabile non esistere per i dannati secondo un atto deliberato della ragione.

RISPONDO: La non esistenza si può considerare sotto due aspetti. Primo, in se stessa. E da questo lato non è desiderabile, non avendo essa nessun aspetto di bene, quale pura privazione di bene. - Secondo, si può considerare quale eliminazione di una vita penosa, ovvero di qualche sciagura. E da questo lato la non esistenza ha l'aspetto di un bene; "infatti la privazione di un male è un bene", come dice il Filosofo. E da questo punto di vista per i dannati è meglio non esistere, che esistere miseramente. Di qui le parole evangeliche: "sarebbe stato meglio per lui non essere mai nato"; e a commento di quel testo di Geremia, "Maledetto il giorno in cui sono nato, ecc.", la Glossa scrive: "È meglio non esistere, che esistere malamente". E da questo punto di vista i dannati possono preferire di non essere con atto deliberato della ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole di S. Agostino vanno intese nel senso che la non esistenza non è eleggibile per se stessa, bensì per accidens, in quanto termine di uno stato di miseria. Infatti l'affermazione che l'essere e il vivere sono desiderati per natura da tutti, non va intesa, come spiega il Filosofo, anche per una vita miserabile, fatiscente e piena di sofferenze, ma in senso assoluto.

2. La non esistenza non è elegibile per se stessa e direttamente, ma può esserlo indirettamente, come abbiamo spiegato.

3. Sebbene la non esistenza sia il supremo dei mali, in quanto toglie l'esistenza, tuttavia è cosa assai buona in quanto toglie una miseria che è il supremo dei mali. E quindi può essere desiderabile.

ARTICOLO 4

Se nell'inferno i dannati desiderino la dannazione anche degli altri che non lo sono

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 1, qc. 4)

SEMBRA che nell'inferno i dannati non desiderino la dannazione anche degli altri che non lo sono. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge che il ricco epulone pregava per i suoi fratelli, affinché non cadessero nel medesimo luogo di tormenti. Quindi per lo stesso motivo gli altri dannati non possono volere che almeno i loro amici carnali si dannino all'inferno.

2. Ai dannati non vengono tolti i loro affetti disordinati. Ora, certi dannati hanno amato disordinatamente certe persone. Dunque non possono volere il loro male, desiderando che siano dannate.

3. I dannati non desiderano d'accrescere la loro pena. Ma se molti altri si dannassero, la loro pena aumenterebbe, come il moltiplicarsi dei beati ne accresce la gioia. Perciò i dannati non possono volere che gli eletti si dannino.

IN CONTRARIO: 1. A commento delle parole di Isaia, "Dai loro troni si alzarono", la Glossa afferma: "È un sollievo per i malvagi avere molti compagni di pena".

2. Tra i dannati regna al massimo grado l'invidia. Perciò essi si rattristano della felicità dei beati, e ne bramano la dannazione.

RISPONDO: Come nella patria esiste tra i beati la più perfetta carità, così tra i dannati ci sarà un odio perfettissimo. Perciò come i santi di ogni bene godranno, così i reprobri se ne rattristeranno. Quindi anche la felicità dei santi farà molto soffrire questi ultimi, secondo le parole di Isaia: "Veggano a loro confusione gli invidiosi del tuo popolo, e il fuoco divorì i tuoi nemici". Dunque essi vorrebbero che tutti i buoni fossero dannati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sarà tanta l'invidia nei dannati che attenderà persino alla gloria dei loro congiunti, essendo essi in tanta miseria; cosa del resto che avviene anche nella vita presente, col crescere dell'invidia. Tuttavia essi avranno meno invidia per i propri congiunti che per gli altri; e la loro pena sarebbe maggiore, qualora tutti i loro congiunti si dannassero, mentre gli altri si salvano, che se alcuni dei congiunti si salvassero. Ecco perché il ricco epulone chiese che i suoi fratelli scampassero dalla dannazione; infatti egli sapeva che altri sarebbero scampati. Tuttavia egli avrebbe preferito che anche i suoi fratelli si dannassero con tutti gli altri.

2. L'amore che non è fondato sull'onestà facilmente si dilegua, specialmente tra i malvagi, come nota il Filosofo. Perciò i dannati non conserveranno l'amicizia verso coloro che hanno amato disordinatamente. Ma la loro volontà rimarrà perversa per il fatto che ameranno ancora la causa del loro amore perverso.

3. Sebbene dal moltiplicarsi dei dannati aumenti la pena di ciascuno, tuttavia tanto crescerà in essi l'odio e l'invidia, da preferire di essere tormentati con molti, piuttosto che soli.

ARTICOLO 5

Se i dannati abbiano odio verso Dio

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 1, qc. 5)

SEMBRA che i dannati non abbiano odio verso Dio. Infatti:

1. Come insegna Dionigi, il bene e il bello che è causa di ogni bene e di ogni bellezza è amabile per tutti. Ora, tale è appunto Dio. Quindi nessuno può odiare Dio.

2. Nessuno può avere in odio la stessa bontà: come del resto non può bramare la cattiveria in se stessa, poiché il male, come nota Dionigi, è del tutto "involontario". Ma Dio è la stessa bontà. Dunque nessuno può odiarlo.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "La superbia di coloro che ti odiano cresce continuamente".

RISPONDO: I nostri affetti sono mossi dalla percezione del bene o del male. Ebbene, Dio noi lo possiamo percepire in due modi: in se stesso, come capita ai beati, i quali lo vedono per essenza; e nei suoi effetti, come capita a noi e ai dannati. Perciò egli in se stesso non può dispiacere a nessuna volontà, essendo la bontà per essenza. Chiunque perciò lo vede per essenza non può prenderlo in odio. - Invece certi suoi effetti sono ripugnanti alla volontà, perché in contrasto con certi desideri. E sotto quest'aspetto uno può odiare Dio, non in se stesso, ma a motivo dei suoi effetti.

Ecco perché i dannati, nel percepire Dio in quell'effetto della sua giustizia che è il castigo, e la sofferenza che subiscono, hanno odio verso di lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'affermazione di Dionigi va riferita all'appetito naturale. Questo però nei dannati viene pervertito dalle successive deliberazioni della volontà, come abbiamo notato sopra.

2. L'argomento suddetto varrebbe, se i dannati vedessero Dio in se stesso, in quanto è buono per essenza.

ARTICOLO 6

Se i dannati possano demeritare

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 1, qc. 6)

SEMBRA che i dannati possano demeritare. Infatti:

1. I dannati hanno "la volontà perversa", come dice il testo delle Sentenze. Ma per la cattiva volontà che ebbero nella vita presente essi demeritarono. Quindi, se là essi non demeritassero, dalla loro dannazione ricaverebbero un vantaggio.

2. I dannati si trovano nella condizione dei demoni. Ora, i demoni possono demeritare dopo la loro caduta: infatti al serpente che indusse l'uomo a peccare Dio inflisse un castigo, come si legge nella Genesi. Dunque anche i dannati devono demeritare.

3. Un atto disordinato che deriva dal libero arbitrio non cessa di essere demeritorio, anche se è dovuto a una necessità di cui è causa il soggetto medesimo: infatti, come scrive Aristotele, "l'ubriaco merita duplice castigo", se per l'ubriachezza commette una colpa. Ora, i dannati furono causa essi stessi della propria ostinazione, per cui sono nella necessità di peccare. Perciò, siccome i loro atti disordinati derivano dal libero arbitrio, non cessano di essere demeritori.

IN CONTRARIO: 1. La pena si contrappone alla colpa. Ma nei dannati la volontà perversa deriva dall'ostinazione, che è per loro una pena. Dunque nei dannati la volontà perversa non è una colpa con la quale possano demeritare.

2. Raggiunto l'ultimo termine, non rimane nessun moto o progresso, sia nel bene che nel male. Ora, specialmente dopo il giorno del giudizio, i dannati raggiungeranno l'ultimo termine della loro dannazione: poiché, come si esprime S. Agostino, allora "le due città raggiungeranno il loro fine". Perciò i dannati dopo il giorno del giudizio non demeriteranno col loro volere perverso: perché altrimenti la loro dannazione si accrescerebbe.

RISPONDO: A proposito dei dannati si deve far distinzione tra prima e dopo il giorno del giudizio. Tutti infatti ammettono comunemente che dopo il giorno del giudizio non ci sarà più merito o demerito. Perché merito e demerito sono ordinati a un bene o a un male da conseguire in seguito. Ma dopo il giorno del giudizio si avrà l'ultimo stadio dei buoni e dei cattivi, cosicché non si potrà aggiungere nulla, né in bene né in male. Perciò il buon volere nei beati non sarà un merito, ma un premio; e il mal volere nei dannati non sarà un demerito, ma solo un castigo; infatti, come nota Aristotele, "gli atti virtuosi sono in relazione con la felicità, mentre gli atti contrari sono connessi con la miseria".

Ma prima del giudizio secondo alcuni i beati meriterebbero e i dannati potrebbero demeritare. - Ora, questo è impossibile rispetto al premio essenziale, o alla pena principale: perché in questo gli uni e gli altri sono ormai al loro termine. Ma questo può avvenire rispetto al premio accidentale, o alla pena secondaria, i quali possono crescere fino al giorno del giudizio. Specialmente ciò può avvenire per i diavoli e per gli angeli buoni: poiché per la loro opera alcuni vengono salvati, e così cresce la gioia degli angeli buoni; e altri vengono spinti alla dannazione, e così si accresce la pena dei demoni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La somma sventura consiste nell'essere arrivati al fondo della miseria; dal che deriva nei dannati l'impossibilità a demeritare. È evidente perciò che dal peccato essi non ricavano un vantaggio.

2. Agli uomini dannati non spetta il compito di attirare gli altri alla dannazione, come invece spetta ai demoni, che con tale attività demeritano rispetto alle pene secondarie.

3. I dannati cessano di demeritare non perché si trovano nella necessità di peccare, ma perché sono giunti al fondo della miseria.

Tuttavia la necessità di peccare, di cui siamo responsabili, in quanto è una necessità, scusa dalla colpa: perché ogni peccato dev'essere volontario. Ma se non scusa, ciò si deve al fatto che essa è derivata dalla volontà. E allora tutto il demerito della colpa successiva si riduce evidentemente a quello della colpa precedente.

ARTICOLO 7

Se i dannati possano servirsi delle nozioni acquisite in questo mondo

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 2, qc. 1)

SEMBRA che i dannati non possano servirsi delle nozioni acquisite in questo mondo. Infatti:

1. Nella riflessione del sapere si ha un piacere grandissimo. Ma nei dannati non si può ammettere nessun godimento. Dunque essi non possono usare il sapere che avevano prima mediante una qualsiasi riflessione.

2. I dannati sono soggetti a pene più gravi di qualsiasi pena di questo mondo. Ora, in questo mondo mentre uno è sottoposto alle più gravi torture non può pensare a delle conclusioni di ordine intellettuale, essendo assorto nelle pene che soffre. Molto meno quindi ciò sarà possibile all'inferno.

3. I dannati sono soggetti al tempo. Ma il passare del tempo causa dimenticanza, come nota Aristotele. Dunque i dannati dimenticheranno le nozioni che avevano in vita.

IN CONTRARIO: 1. Nel Vangelo al ricco (epulone) dannato vengono rivolte le parole: "Ricordati che hai ricevuto i tuoi beni, ecc.". Perciò i dannati possono ripensare le cose apprese in questo mondo.

2. Nell'anima separata, come sopra abbiamo visto, resteranno le specie intelligibili. Ora, se i dannati non potessero usarne, sarebbe inutile in essi la loro permanenza.

RISPONDO: Come per la perfetta beatitudine dei santi non mancherà in essi nulla che possa essere materia di gioia, così nei dannati non mancherà nulla che possa essere materia e causa di dolore, niente che possa contribuire alla sofferenza, affinché la loro miseria sia completa. Ebbene, la riflessione su certe conoscenze da un lato causa piacere: o dal lato delle cose stesse conosciute, in quanto sono amate; o dal lato del conoscimento stesso, in quanto è conveniente e perfetto. Ma può essere anche causa di tristezza: sia dal lato delle cose conosciute, fatte apposta per rattristare; sia dal lato della conoscenza, in quanto se ne percepisce l'imperfezione, come quando uno avverte la propria deficienza nel conoscimento di una cosa, in cui vorrebbe raggiungere la perfezione.

Perciò nei dannati ci sarà il pensiero attuale delle cose conosciute in precedenza quale materia di tristezza, non già quale causa di piacere. Essi infatti penseranno e al male commesso, per cui sono dannati; e ai beni dilette che hanno perduto; e da entrambe codeste riflessioni saranno tormentati. Così pure saranno tormentati dal pensiero che delle conoscenze speculative hanno raggiunto solo una nozione imperfetta, perdendo la somma perfezione che avrebbero potuto raggiungere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene la riflessione sia di per sé piacevole, tuttavia accidentalmente può esser causa di tristezza. E così appunto avverrà nei dannati.

2. In questo mondo l'anima è unita a un corpo corruttibile. Perciò l'afflizione del corpo impedisce la riflessione dell'anima. Invece nel secolo futuro l'anima non sarà così soggetta alle condizioni del corpo: ma per quanto il corpo sia afflitto, l'anima considererà in maniera lucidissima le cose che potranno esserle causa di sofferenza.

3. Il tempo causa la dimenticanza indirettamente, in quanto il moto, di cui esso è misura, causa trasmutazioni. Ma dopo il giorno del giudizio il moto dei cieli verrà a cessare: quindi la dimenticanza non potrà avvenire nonostante il corso indefinito del tempo. D'altra parte prima del giudizio l'anima separata non subisce trasmutazioni dal moto dei cieli.

ARTICOLO 8

Se i dannati pensino a Dio

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 2, qc. 2)

SEMBRA che i dannati talora pensino a Dio. Infatti:

1. Non si può odiare in modo attuale se non ciò cui si pensa. Ora, i dannati come dice il testo delle Sentenze, odiano Dio. Quindi essi talora pensano a Dio.

2. I dannati avranno il rimorso della coscienza. Ma la coscienza sente il rimorso per gli atti compiuti contro Dio. Perciò essi dovranno qualche volta almeno pensare a Dio.

IN CONTRARIO: Il pensiero più perfetto di un uomo è quello rivolto a Dio. Ora, i dannati saranno in uno stato imperfettissimo. Dunque essi non penseranno a Dio.

RISPONDO: A Dio si può pensare in due maniere. Primo, pensandolo in se stesso e nelle sue proprietà, cioè quale principio di ogni bene. E in tal modo non si può pensare a lui senza goderne. Perciò in nessun modo potranno così pensare a lui i dannati. - Secondo, pensandolo per quello che gli è quasi accidentale nei suoi effetti, come la punizione e altri compiti del genere. E sotto tale aspetto il pensiero di Dio può provocare tristezza. Ed è in questo modo che i dannati pensano a Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I dannati non odiano Dio se non a motivo della punizione e della proibizione di quanto trova la compiacenza della loro cattiva volontà. Perciò essi non lo pensano se non come autore del castigo e della proibizione.

2. È così risolta anche la seconda difficoltà. Perché la coscienza non rimorde per il peccato, se non in quanto questo è in contrasto con il precetto di Dio.

ARTICOLO 9

Se i dannati vedano la gloria dei beati

(4 Sent., d. 50, q. 2, a. 2, qc. 3)

SEMBRA che i dannati non vedano la gloria dei beati. Infatti:

1. Da essi dista di più la gloria dei beati che le cose attualmente compiute in questo mondo. Ora, i dannati non vedono le cose che si compiono tra noi; cosicché S. Gregorio, a commento di quelle parole di Giobbe, "Che i suoi figli siano onorati, o no, ecc." scrive: "Come i vivi ignorano in che luogo si trovino le anime dei morti; così i morti, che sono vissuti in maniera carnale, ignorano le circostanze in cui si svolge la vita dei viventi". Perciò molto meno essi potranno vedere la gloria dei beati.

2. Ciò che in questa vita viene concesso ai santi come un gran dono, in nessun modo viene concesso ai dannati. Ma vedere la vita in cui i santi vivono eternamente con Dio fu concesso a S. Paolo come un grande dono, secondo l'espressione della Glossa. Dunque i dannati non vedranno la gloria dei santi.

IN CONTRARIO: Come dice il Vangelo, "il ricco epulone posto nei tormenti vide Abramo e Lazzaro nel seno di lui".

RISPONDO: Prima del giorno del giudizio i dannati vedranno i beati nella gloria, non in modo però da conoscere quale sia la loro gloria, ma solo da sapere che essi sono in una gloria inestimabile. E questa conoscenza li turberà: sia per l'invidia, che li farà soffrire dell'altrui felicità; sia perché essi l'hanno perduta. Di qui le parole della Sapienza: "Al vederli saranno turbati da tremenda paura". Ma dopo il giorno del giudizio essi saranno privati del tutto della visione dei beati. Questo però non diminuirà la loro pena, ma l'accrescerà. Perché avranno il ricordo della gloria dei beati, vista da essi il giorno del giudizio, o prima del giudizio: e questo sarà per loro un tormento. Inoltre essi soffriranno nel vedere che sono considerati indegni persino di vedere la gloria posseduta dai santi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La visione delle cose che avvengono in questa vita non rattristano i dannati dell'inferno, come la visione della gloria dei santi. Ecco perché ai dannati non vengono mostrati gli avvenimenti presenti, come viene mostrata la gloria dei santi. Tuttavia anche tra gli avvenimenti presenti vengono loro mostrati quelli che possono accrescere la loro sofferenza.

2. S. Paolo contemplò la vita che i santi vivono con Dio, sia sperimentandola, che sperandola nel futuro. Questo invece non avviene per i dannati. Perciò il paragone non regge.

Supplementum Quaestio 099

Questione 99

Questione 99

Misericordia e giustizia di Dio verso i dannati

Passiamo ora a considerare la giustizia e la misericordia di Dio verso i dannati.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se dalla divina giustizia venga inflitta ai peccatori una pena eterna; 2. Se per divina misericordia ogni pena sia degli uomini che dei demoni, debba avere un termine; 3. Se termini almeno la pena degli uomini; 4. Se almeno termini quella dei cristiani; 5. Se termini quella di coloro che hanno fatto opere di misericordia.

ARTICOLO 1

Se dalla divina giustizia sia inflitta ai peccatori una pena eterna

(4 Sent., d. 46, q. 1, a. 3)

SEMBRA che dalla divina giustizia non venga inflitta ai peccatori una pena eterna. Infatti:

1. La pena non deve superare la colpa: poiché sta scritto: "Secondo la gravità del delitto sarà la misura del castigo". Ma la colpa è temporanea. Dunque la pena non deve essere eterna.
2. Di due peccati mortali l'uno è più grave dell'altro. Quindi l'uno deve essere punito con una pena maggiore dell'altro. Ma nessuna pena può essere maggiore della pena eterna, essendo questa infinita. Dunque la pena eterna non è dovuta per tutti i peccati mortali. Ma se a uno di essi non è dovuta, non è dovuta a nessuno: perché la distanza tra loro non può essere infinita.
3. Un giudice giusto non infligge delle pene che per correggere: poiché, come nota Aristotele, "i castighi sono delle medicine". Ma punire i reprobri per l'eternità non serve alla loro correzione: e neppure serve alla correzione di altri, perché allora non ci saranno più dei soggetti capaci di correggersi per questo. Perciò la divina giustizia per i peccati non può infliggere una pena eterna.
4. Ciò che non è desiderato per se stesso, nessuno lo vuole, se non per qualche utilità. Ora, le punizioni non sono volute da Dio per se stesse: poiché egli non gode dei castighi. Siccome quindi non può ricavarci nessuna utilità dalla perpetuità delle pene, è chiaro che per il peccato non viene inflitta una pena perpetua.
5. Come dice il Filosofo, niente di ciò che è per accidens può essere perpetuo. Ma il castigo è tra le cose per accidens, essendo contro natura. Dunque non può essere perpetuo.
6. La giustizia di Dio sembra esigere che i peccatori vengano annichilati. Infatti per l'ingratitude uno merita di perdere i benefici ricevuti. Ora, tra gli altri benefici di Dio c'è anche l'esistenza. Perciò sembra giusto che il peccatore, per l'ingratitude verso Dio, perda la stessa esistenza. Ma se egli viene annichilato la pena non può essere perpetua. Quindi non sembra consono alla divina giustizia che i peccatori vengano puniti per l'eternità.

IN CONTRARIO: 1. Nel Vangelo si legge: "Andranno costoro", cioè i peccatori, "all'eterno supplizio".

2. Come il premio sta al merito, così il castigo sta alla colpa. Ora, secondo la divina giustizia a un merito temporale è dovuto un premio eterno: "Chiunque vede il Figlio di Dio e crede in lui avrà la vita eterna". Dunque secondo la divina giustizia per una colpa temporale è dovuta una pena eterna.
3. Come nota il Filosofo, la pena va determinata in base alla dignità della persona contro la quale si pecca: cosicché viene punito con una pena più grave chi dà uno schiaffo al sovrano, che chi schiaffeggia un privato qualsiasi. Ma chi pecca mortalmente pecca contro Dio, di cui trasgredisce i comandamenti, e dà ad altri l'onore a lui dovuto, mettendo il proprio fine in altre cose. Ora, la maestà di Dio è infinita. Perciò chi pecca mortalmente è degno d'una pena infinita. Quindi è giusto che per il peccato mortale uno venga punito in perpetuo.

RISPONDO: Poiché la pena ha due dimensioni, cioè intensità del dolore e durata, la gravità della pena corrisponde alla gravità della colpa sotto l'aspetto

dell'intensità del dolore, cosicché in base alla maggiore gravità del suo peccato uno deve ricevere un castigo più doloroso, secondo le parole dell'Apocalisse: "Quanto si è gloriata e ha lussureggiato, tanto datele di tormento e di lutto". Ma la durata della pena non corrisponde alla durata della colpa, come nota S. Agostino: infatti l'adulterio che viene perpetrato in un momento anche secondo le leggi umane non viene punito con una pena momentanea. Ma la durata della pena si riferisce alla disposizione di chi pecca. Chi pecca, p. es., in una data città, o stato, per ciò stesso talora diventa degno di essere eliminato del tutto da quella comunità, o con l'esilio perpetuo, oppure con la morte. Talora invece non diventa degno di essere escluso del tutto dal consorzio civile: e per renderlo un membro adatto della collettività gli viene inflitta una pena più lunga o più breve secondo che richiede la sua guarigione, in modo che impari a vivere nel consorzio civile in maniera conveniente e pacifica.

Ebbene, anche secondo la divina giustizia uno per il peccato può rendersi degno di essere del tutto separato dalla città di Dio: e ciò avviene per ogni peccato in cui uno pecca contro la carità, la quale è il vincolo che tiene unita la città suddetta. Perciò per il peccato mortale, che è contrario alla carità, uno viene escluso in eterno dalla società dei santi, e condannato alla pena eterna: poiché, come nota ancora S. Agostino, "quello che per gli uomini nella città dei mortali è il supplizio della prima morte, nella città immortale è il supplizio della seconda morte". Il fatto che la pena inflitta dalla città terrestre non viene considerata perpetua è solo per accidens, sia perché l'uomo qui non dura in perpetuo, sia perché la città stessa ha un termine. Ma se un uomo vivesse in perpetuo, la pena dell'esilio o della schiavitù, inflitte dalla legge umana: resterebbero in lui in perpetuo. - Per coloro invece che non peccano in modo così grave da esser degni della totale separazione dalla città dei santi, p. es., quelli che fanno peccati veniali, la pena sarà più breve o più lunga secondo la necessità della loro purificazione, in base al loro attaccamento al peccato. E questo criterio è seguito dalla divina giustizia per le pene di questo mondo e per quelle del purgatorio.

I santi portano anche altre ragioni per mostrare che giustamente per una colpa temporale si può essere puniti con una pena eterna. La prima è il fatto che i dannati hanno peccato contro un bene eterno, disprezzando la vita eterna. Vi accenna in questi termini lo stesso S. Agostino: "Si è reso degno di un male eterno colui che distrusse in se stesso un bene che avrebbe dovuto essere eterno".

La seconda sta nel fatto che l'uomo ha peccato con un atto che in lui è eterno. Di qui le parole di S. Gregorio: "Spetta alla grande giustizia del giudice che non cessi mai il supplizio a coloro che mai han voluto cessare il peccato". - Se poi uno replicasse che alcuni nel peccare mortalmente hanno il proposito di convertirsi, e quindi per questo non sembrano degni di un castigo eterno, - si deve rispondere, secondo alcuni, che S. Gregorio parla del volere che si manifesta nelle azioni. Chi infatti cade in peccato di propria volontà, si pone in uno stato dal quale non può essere risollevato che dall'intervento di Dio. Perciò per il fatto che vuol peccare, vuol rimanere perpetuamente in peccato: l'uomo infatti è "uno spirito che va" verso il peccato "e non ritorna" da se stesso. Se uno infatti si gettasse in una fossa dalla quale non può uscire senza essere aiutato, si potrebbe dire che vuole rimaner là in eterno, per quanto egli pensi diversamente. - Oppure si può rispondere, che per il fatto stesso di peccare mortalmente uno mette il proprio fine in una creatura. E poiché tutta la vita è ordinata al fine, così facendo ordina tutta la propria vita a quel peccato; e vorrebbe restare in perpetuo in tale colpa, se potesse farlo impunemente. Ecco perché S. Gregorio, a commento di quel passo di Giobbe, "Crederebbe che l'abisso sia invecchiato", scrive: "Gli iniqui hanno peccato fino a un dato termine, perché la loro vita ha avuto termine. Ma essi avrebbero voluto vivere senza fine per poter rimanere senza fine nelle loro iniquità: bramano infatti più di peccare che di vivere".

Si può addurre una terza ragione a favore dell'eternità della pena per il peccato mortale, nel fatto che in codesta colpa si pecca contro Dio che è infinito. Perciò, non potendo la pena essere infinita in intensità, perché la creatura non è capace di una grandezza infinita, non rimane altro se non che essa sia infinita per la durata.

C'è poi una quarta ragione nel fatto che la colpa medesima rimane in eterno, non potendo infatti essere rimessa che con la grazia, che l'uomo non può ricuperare dopo la morte. E d'altra parte la pena non deve cessare fino a che rimane la colpa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La pena deve essere uguale alla colpa, ma non nella durata: com'è evidente anche secondo le leggi umane.

Oppure si può rispondere con S. Gregorio che la colpa, pur essendo temporanea nell'atto, è però eterna nella volontà.

2. Alla gravità del peccato corrisponde la gravità della pena secondo l'intensità. Perciò per dei peccati mortali di gravità differente, ci saranno dei castighi di differente intensità, ma uguali quanto alla durata.

3. I castighi inflitti a coloro che non vengono del tutto eliminati dalla collettività sono ordinati alla loro correzione; ma quelli che li sterminano totalmente dal consorzio civile non sono ordinati alla loro correzione. Tuttavia possono servire alla correzione e alla tranquillità di coloro che rimangono. Perciò anche la dannazione eterna dei reprobis serve alla correzione di coloro che attualmente fanno parte della Chiesa: poiché i castighi servono a correggere non solo col fatto di essere inflitti, ma anche con la loro comminazione.

4. Le pene dei reprobis che dureranno in eterno non saranno davvero del tutto inutili. Infatti esse servono a due cose. Primo, a mantenere la divina giustizia: la quale piace a Dio per se stessa. Di qui le parole di S. Gregorio: "Dio onnipotente perché pio non gode delle sofferenze dei miseri. Ma perché giusto non cesserà in eterno dalla vendetta sui perversi".

Secondo, codeste pene servono al godimento degli eletti, in quanto costoro contemplan in esse la giustizia di Dio, e insieme riconoscono di averle scampate. Di qui le parole dei Salmi: "Il giusto si rallegrerà nel vedere la vendetta"; e quelle di Isaia: "Gli empis esisteranno fino a saziare la vista", la vista

"dei santi", come spiega la Glossa. L'identico concetto è così espresso da S. Gregorio: "Tutti i perversi, condannati all'eterno supplizio, sono puniti per la loro iniquità: e tuttavia essi bruceranno per uno scopo, cioè perché i giusti, mentre vedono in Dio la felicità raggiunta, vedano in quelli i supplizi da cui essi sono scampati; cosicché tanto più si sentiranno debitori verso la divina grazia, quanto più vedranno punite eternamente quelle iniquità che essi hanno superato con l'aiuto di Dio".

5. Sebbene il castigo abbia con l'anima una relazione per accidens, tuttavia con l'anima infetta dalla colpa ha una relazione per se. E poiché la colpa rimane in essa in perpetuo, anche la pena dovrà essere perpetua.

6. Il castigo corrisponde alla colpa, propriamente parlando, secondo il disordine che si riscontra in quest'ultima, non già secondo la dignità della persona offesa: perché allora a qualsiasi peccato corrisponderebbe una pena intensivamente infinita. Perciò sebbene per il fatto che uno pecca contro Dio, autore dell'essere, meriti di perdere la stessa esistenza; tuttavia, considerato il disordine intrinseco dell'atto, non è giusto che perda l'esistenza: perché l'esistenza è il presupposto sia del merito che del demerito, e d'altra parte essa non viene distrutta o compromessa dal disordine del peccato. Perciò la privazione dell'esistenza non può essere la pena dovuta a una colpa.

ARTICOLO 2

Se per divina misericordia debba terminare ogni pena, sia degli uomini che dei demoni

(4 Sent., d. 46, q. 2, a. 3, qc. 1)

SEMBRA che per divina misericordia ogni pena, sia degli uomini che dei demoni, debba terminare. Infatti:

1. Nella Sapienza si legge: "Tu, Signore, hai misericordia di tutti, perché su tutte le cose si estende il tuo potere". Ora, tra "tutte le cose" ci rientrano anche i demoni, che sono creature di Dio. Quindi la pena stessa dei demoni verrà a finire.

2. A detta di S. Paolo, "Dio ha rinchiuso tutti nel peccato, per usare a tutti misericordia". Ma Dio rinchiuso così nel peccato anche i demoni, ossia permise che vi si rinchiodessero. Perciò finalmente avrà misericordia anche dei demoni.

3. Come dice S. Anselmo, "non è giusto che Dio permetta la perdita totale di una creatura da lui creata per la beatitudine". Quindi, poiché ogni creatura dotata di ragione è stata creata per la beatitudine, non è giusto che sia perduta per sempre.

IN CONTRARIO: 1. Nel Vangelo si legge: "Andate maledetti al fuoco eterno, che fu preparato per il diavolo e per i suoi angeli". Perciò questi saranno puniti eternamente.

2. Come gli angeli buoni divennero beati col loro volgersi a Dio, così gli angeli cattivi divennero miserabili con la loro aversione da Dio. Se quindi la misera condizione degli angeli cattivi dovesse finire, dovrebbe avere un termine anche la beatitudine di quelli buoni. Il che è inammissibile.

RISPONDO: Come riferisce S. Agostino, fu un errore di Origene ammettere che dopo un certo tempo anche i demoni sarebbero stati liberati dalle pene per la misericordia di Dio. Ma questo errore fu riprovato dalla Chiesa per due motivi. Primo, perché contraddice apertamente le affermazioni della Scrittura, tra le quali questa dell'Apocalisse: "E il diavolo loro seduttore fu gettato nello stagno di fuoco e di zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta: saranno tormentati giorno e notte nei secoli dei secoli": espressione quest'ultima che nella Scrittura sta a indicare l'eternità.

Secondo, perché se da una parte Origene esagerava la misericordia di Dio, dall'altra la restringeva. Infatti è identica la ragione per cui si ammette che gli angeli buoni permangano nell'eterna beatitudine, e che gli angeli cattivi siano puniti eternamente. Perciò, come ammetteva che i demoni e le anime dei dannati a un dato momento verranno liberati dalle pene, così ammetteva che gli angeli e le anime dei beati dovranno finalmente essere sottoposte alle miserie della vita presente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio per parte sua ha misericordia di tutti: siccome però la sua misericordia è regolata secondo l'ordine della saggezza, non si estende a coloro i quali si sono resi indegni di riceverla, come sono appunto i demoni e i dannati, che sono ostinati nel male. - Tuttavia si può dire che anche verso costoro viene usata la misericordia, in quanto sono puniti meno di quanto meriterebbero: mai però al punto da essere del tutto liberati dalla pena.

2. Il termine tutti in quel testo va inteso per tutti i generi dei singoli esseri, e non per i singoli soggetti dei vari generi; cosicché l'affermazione vale per gli uomini viatori, nel senso che Dio ha avuto misericordia e dei Giudei e dei gentili, ma non di tutti i gentili, o di tutti i Giudei.

3. S. Anselmo vuol dire che non è giusto, secondo le esigenze della bontà divina; ma parla di ogni creatura nel suo genere. Infatti non si addice alla bontà divina che tutto un genere di creature non raggiunga il fine per cui è stato creato. Perciò non sarebbe stato conveniente che tutti gli uomini, o tutti gli

angeli si dannassero. Ma niente impedisce che alcuni tra gli uomini e tra gli angeli periscano eternamente, poiché gli intenti della volontà divina vengono raggiunti negli altri che si salvano.

ARTICOLO 3

Se la misericordia divina risparmi almeno gli uomini dalla pena eterna

(4 Sent., d. 46, q. 2, a. 3, qc. 2)

SEMBRA che la divina misericordia risparmi almeno gli uomini dalla pena eterna. Infatti:

1. Nella Genesi si legge: "Lo spirito mio non rimarrà nell'uomo per sempre, perché egli è carne"; ora, qui spirito sta per indignazione, come fa rilevare la Glossa. E poiché l'indignazione di Dio non è altro che il suo castigo, l'uomo non sarà punito in eterno.

2. La carità spinge attualmente i santi a pregare per i loro nemici. Ma i santi avranno allora una carità più perfetta. Quindi essi pregheranno per i nemici che si sono dannati. Ora, le loro preghiere non possono essere inutili, essendo sommamente accette a Dio. Dunque per le preghiere dei santi la divina misericordia finalmente libererà dalla pena i dannati.

3. La predizione divina circa la pena eterna dei dannati rientra nelle profezie "comminatorie". Ma la profezia comminatoria non sempre si adempie: il che è evidente nella predizione della rovina di Ninive, la quale non fu distrutta come era stato predetto dal profeta, che anzi se ne rattristò. Perciò sembra che a maggior ragione la minaccia della pena eterna sarà mutata dalla misericordia divina in una sentenza più mite, quando ciò potrà avvenire senza contristare nessuno, ma essere di consolazione per tutti.

4. Alla stessa conclusione portano le parole del Salmista: "Che forse il Signore sarà adirato per sempre?". Infatti l'ira di Dio non è che la sua punizione. Dunque Dio non punirà gli uomini per l'eternità.

5. A commento delle parole di Isaia: "Tu invece fosti strappato, ecc.", la Glossa afferma, parlando del demonio: "Se tutte le anime avessero finalmente riposo, tu non l'avrai giammai". Sembra quindi che tutte le anime umane debbano finalmente cessare le loro pene.

IN CONTRARIO: 1. Il Vangelo così parla cumulativamente degli eletti e dei reprob: "Se n'andranno questi all'eterno supplizio, i giusti invece alla vita eterna". Ora, è da escludere che la vita dei giusti a un certo punto debba finire. Dunque va anche escluso che termini il supplizio dei reprob.

2. Come dice il Damasceno, "per gli uomini la morte è quello che per gli angeli fu la caduta". Ma gli angeli dopo il peccato sono diventati irrecuperabili. Così il supplizio dei reprob sarà senza fine.

RISPONDO: Come scrive S. Agostino, alcuni furono indotti dall'errore di Origene a pensare che i demoni saranno puniti in perpetuo, mentre gli uomini finalmente saranno liberati dalla pena, compresi gli increduli. - Ma questa opinione è del tutto irragionevole. Infatti come sono ostinati i demoni, che perciò meritano di essere puniti eternamente, così sono ostinate nel male le anime degli uomini che muoiono senza la carità: poiché, come dice il Damasceno, "per gli uomini la morte è quello che per gli angeli fu la caduta".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La suddetta affermazione si riferisce all'uomo considerato come genere: poiché dal genere umano finalmente è stata tolta l'indignazione di Dio con la venuta di Cristo. Ma coloro che non hanno voluto aver parte o perseverare nella riconciliazione compiuta da Cristo, hanno perpetuato in se stessi l'ira di Dio: poiché non ci è dato altro modo di riconciliarci, se non per la mediazione di Cristo.

2. Come spiegano S. Agostino e S. Gregorio, i santi in questa vita pregano per i loro nemici, perché si convertano a Dio, mentre sono in grado di farlo. Se infatti noi sapessimo che essi sono tra i presciti alla (seconda) morte, la nostra preghiera per loro sarebbe come quella fatta per i demoni. E poiché, per coloro che son morti senza la grazia, dopo la vita presente non c'è più tempo di convertirsi, non si fa per essi nessuna preghiera, né da parte della Chiesa militante, né da parte di quella trionfante. Adesso invece dobbiamo pregare per loro, secondo le parole dell'Apostolo, "affinché Dio conceda loro il pentimento, e si liberino dai lacci del diavolo".

3. La profezia comminatoria di un castigo allora soltanto è revocata, quando cambia il merito di colui contro il quale era stata fatta. Di qui le parole di Geremia: "Io posso a un tratto dire una parola contro una nazione e contro un regno per sradicarli, rovesciarli e disperderli. Ma se quella nazione si sarà pentita del suo peccato, anch'io mi ripentirò del male che avevo divisato di farle". Perciò, siccome i meriti dei dannati non possono mutare, la comminazione della pena si compirà in essi per sempre. - Tuttavia anche la profezia comminatoria in un certo senso si avvera sempre. Poiché, come nota S. Agostino commentando il libro di Giona, "Ninive che era perversa fu distrutta, e fu edificata la Ninive buona che non esisteva: pur restando intatte le mura e le case, la città fu distrutta nei suoi costumi depravati".

4. Le parole del Salmista si riferiscono ai "vasi di misericordia" i quali non si sono resi indegni della misericordia divina: poiché nella vita presente, una certa ira di Dio, che si manifesta nelle miserie della vita, fa mutare in meglio i vasi di misericordia. Di qui le successive parole del Salmista: "Questo è un mutamento della destra dell'Altissimo".

Oppure le suddette parole vanno riferite alla misericordia che condona qualche cosa, e non a quella che libera totalmente, se si vogliono applicare anche ai dannati. Ecco perché il Salmista non si domanda se Dio "distoglierà le sue misericordie dall'ira", bensì "nell'ira"; perché la pena non verrà eliminata del tutto, ma mentre essa perdura la misericordia interverrà a diminuirla.

5. La Glossa suddetta non parla in senso assoluto, ma per ipotesi impossibile, per mettere in risalto la gravità del peccato, o del diavolo stesso, o di Nabucodonosor.

ARTICOLO 4

Se almeno la pena dei cristiani venga abbreviata dalla divina misericordia

(4 Sent., d. 46, q. 2, a. 3, qc. 3)

SEMBRA che almeno la pena dei cristiani venga abbreviata dalla divina misericordia. Infatti:

1. Nel Vangelo sta scritto: "Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo". Ora, questo si è verificato per tutti i cristiani. Dunque tutti i cristiani dovranno finalmente salvarsi.

2. Il Signore ha detto: "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna". Ma questo cibo e questa bevanda sono comuni a tutti i cristiani. Perciò tutti i cristiani in definitiva dovranno salvarsi.

3. S. Paolo scrive: "Se l'opera di qualcuno sarà bruciata, ne soffrirà danno; egli però sarà salvo, così però come attraverso il fuoco"; e parla di coloro che hanno avuto il fondamento della fede cristiana. Perciò tutti costoro finalmente si salveranno.

IN CONTRARIO: 1. Sta scritto: "Gli iniqui non possederanno il regno di Dio". Ora, certi cristiani sono iniqui. Dunque non tutti i cristiani raggiungeranno quel regno. E quindi saranno puniti eternamente.

2. S. Pietro scrive: "Meglio sarebbe stato per loro non conoscere la via della verità, anziché, dopo averla conosciuta, rivolgersi indietro dal comandamento santo". Ora, quelli che non hanno conosciuta la via della verità saranno puniti eternamente. Dunque lo saranno anche i cristiani che se ne scostarono dopo averla conosciuta.

RISPONDO: Ci furono alcuni, come riferisce S. Agostino, i quali promisero il condono della pena eterna non a tutti gli uomini ma ai soli cristiani. Però essi si divisero in varie opinioni. Alcuni infatti affermarono che chiunque abbia ricevuto i sacramenti della fede sarebbe immune dalla pena eterna. - Ma questo è contro la verità; perché alcuni, pur avendo ricevuto i sacramenti della fede, non hanno la fede, "senza la quale è impossibile piacere a Dio", come dice S. Paolo.

Perciò altri affermarono che saranno immuni dalla pena eterna solo quelli che hanno ricevuto i sacramenti della fede e professato la fede cattolica. - Ma contro di essi sta il fatto che alcuni per un dato tempo professano la fede cattolica e poi la perdono: e questi non sono certo degni di una pena più piccola, ma più grave; poiché, come dice S. Pietro, "sarebbe stato meglio per loro non conoscere la via della verità, che abbandonarla dopo averla conosciuta". - Inoltre è evidente che è più grave il peccato degli eresiarchi, i quali si allontanarono dalla fede cattolica, che quello di coloro i quali sono nati professando un'eresia.

Ecco perché altri affermarono che saranno immuni dalla pena eterna coloro i quali perseverano fino alla fine nella fede cattolica, per quanto siano immersi in altri delitti. - Questo però è manifestamente contrario alla Scrittura. Poiché S. Giacomo dichiara: "La fede senza le opere è morta"; e nel Vangelo si legge: "Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli"; e in molti altri testi la Scrittura minaccia le pene eterne a coloro che peccano.

Perciò coloro che perseverano nella fede sino alla fine non saranno tutti immuni dalla pena eterna, se alla fine non saranno trovati assolti anche dagli altri gravi peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore in quel passo parla della fede formata "che opera nella carità": cosicché morendo in essa chiunque sarà salvo. Ma con codesta fede è incompatibile non il solo peccato d'incredulità, ma qualsiasi peccato mortale.

2. Le riferite parole del Signore vanno applicate non a coloro che ne mangiano solo sacramentalmente, e che sumendolo talora indegnamente, "mangiano e bevono la loro condanna", come dice S. Paolo; ma il Signore parla di coloro che ne mangiano spiritualmente, e che vengono a lui incorporati con la carità, la quale incorporazione viene effettuata dalla consumazione del sacramento, se uno vi accede degnamente. Perciò quanto alla virtù del sacramento esso certo introduce alla vita eterna; tuttavia uno può essere privato di codesto frutto col peccato, anche dopo aver ricevuto degnamente il sacramento.

3. Nell'affermazione dell'Apostolo per "fondamento" s'intende la fede formata: sopra la quale se uno edifica dei peccati veniali, "soffrirà danno", perché per essi egli sarà punito da Dio; "egli però sarà salvo" finalmente, "come attraverso il fuoco", o delle tribolazioni della vita presente, o delle pene del purgatorio dopo la morte.

ARTICOLO 5

Se siano puniti per l'eternità anche coloro che compiono opere di misericordia, oppure solo coloro che trascurano codeste opere

(4 Sent., d. 46, q. 2, a. 3, qc. 4)

SEMBRA che tutti coloro che compiono opere di misericordia non siano puniti per l'eternità; ma solo quelli che trascurano codeste opere. Infatti:

1. S. Giacomo afferma: "Il giudizio sarà senza misericordia per chi non ha usato misericordia". E nel Vangelo si legge: "Beati i misericordiosi, perché otterranno misericordia".

2. S. Matteo riferisce l'esame che il Signore farà degli eletti e dei reprobati. Ora, codesto esame non ha altro oggetto che le opere di misericordia. Perciò solo per le opere di misericordia omesse alcuni verranno puniti con la pena eterna.

3. Nella preghiera il Signore ci fa dire: "Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori"; e prosegue: "Se infatti rimetterete agli uomini, ecc.". Perciò è evidente che i misericordiosi, i quali perdonano i peccati altrui, otterranno il perdono dei propri peccati. Quindi non saranno puniti per l'eternità.

4. A proposito di quel testo paolino: "La pietà serve a tutto", S. Ambrogio spiega, che "tutto il succo della disciplina cristiana si riduce alla misericordia, ovvero alla pietà: seguendo la quale, anche se uno subisce una caduta carnale, certamente sarà castigato, ma non perirà. Se invece avrà compiuto solo delle opere carnali, dovrà subire le pene eterne". Perciò coloro che insistono nelle opere di misericordia, pur essendo irretiti dai peccati carnali, non saranno puniti eternamente.

IN CONTRARIO: 1. S. Paolo dichiara: "Né i fornicatori, né gli adulteri... erediteranno il regno di Dio". Ora, molti di coloro che si esercitano in opere di misericordia sono in queste categorie. Dunque non tutti i misericordiosi raggiungeranno il regno eterno. Perciò alcuni di essi saranno soggetti alla pena eterna.

2. Sta scritto: "Chiunque osservi tutta la legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto". Chi dunque osserva la legge quanto alle opere di misericordia, e trascura le altre opere, incorre nel reato di trasgressore della legge. E quindi sarà punito eternamente.

RISPONDO: Come riferisce S. Agostino, alcuni pensarono che non tutti coloro che professano la fede cattolica saranno liberati dalla pena eterna, ma solo quelli che attendono alle opere di misericordia, anche se sono soggetti ad altri peccati. - Ma questo è insostenibile. Perché senza la carità niente può essere accetto a Dio, e senza di essa niente può giovare per la vita eterna. Ora, capita che alcuni attendono alle opere di misericordia senza avere la carità. Perciò a costoro tutto questo niente giova per il possesso della vita eterna, o per scansare la pena eterna, com'è evidente dall'insegnamento di S. Paolo. Ciò appare in tutta la sua absurdità nel caso di quei briganti, i quali predano molti beni, e tuttavia ne elargiscono una parte in opere di misericordia.

Perciò si deve concludere che chiunque muore in peccato mortale, non potrà essere liberato dalla pena eterna, né per la fede, né per le opere di misericordia, neppure dopo uno spazio indefinito di tempo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Conseguiranno misericordia coloro che usano misericordia ordinatamente. Ora, non l'usano ordinatamente coloro che non hanno misericordia di se stessi: ma sono ostili a se stessi commettendo il male. Perciò costoro non conseguiranno la misericordia che condona ogni pena: anche se conseguono quella che condona in parte le pene meritate.

2. Nel Vangelo si riferisce l'esame solo circa le opere di misericordia, non perché soltanto per l'omissione di esse alcuni sono condannati alla pena eterna: ma perché da quella dopo il peccato saranno liberati solo coloro che avranno impetrato il perdono con le opere di misericordia, "facendosi degli amici con le ricchezze ingiuste".

3. Il Signore fa quella promessa per coloro che chiedono il condono dei loro debiti: non già per quelli che persistono nel peccato. Perciò soltanto i peccatori pentiti otterranno la misericordia che libera da ogni pena, mediante le opere di misericordia.

4. Il commento di S. Ambrogio parla della caduta del peccato veniale, da cui uno viene assolto dopo le pene purificatrici, che vengono qui chiamate "castighi", mediante le opere di misericordia.

Oppure se intende parlare della caduta del peccato mortale, l'affermazione va intesa nel senso che quanti cadono per fragilità nei peccati della carne fino a che sono in vita, vengono predisposti al pentimento dalle opere di misericordia. Perciò l'espressione: "non perirà", dice soltanto che da codeste opere costui verrà predisposto a non perire.