Spl. Questione 69
Proemio

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 con l'inferno dei dannati;
6. Se il limbo dei Patriarchi si identifichi con quello dei bambini;
7. Se sia necessario distinguere tante dimore.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che dopo la morte non siano assegnate alle anime delle **speciali dimore**. Infatti:

Spl. III[a] q. 69, a. 1, arg. 1

Come ricorda **Boezio**: «**è comunemente risaputo presso i sapienti che le sostanze incorporee non occupano un luogo**». E **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.

Spl. III[a] q. 69, a. 1, arg. 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 completamente **immuni dalle condizioni dei corpi**. Perciò non si possono loro assegnare delle speciali dimore.

Spl. III[a] q. 69, a. 1, arg. 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: poiché tali anime non ricevono nulla dai corpi. Quindi non si devono loro assegnare delle **dimore speciali**.

Spl. III[a] q. 69, a. 1. SED CONTRA:

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 anche queste ultime abbiano delle dimore speciali.

2. Ciò è ancora più evidente in base a quanto riferisce **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 dimora ben determinata.

Spl. III[a] q. 69, a. 1. RESPONDEO:

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, esiste un certo legame tra le sostanze spirituali e quelle corporali. Di qui la convenienza che alle sostanze spirituali più eccelse siano destinati dei corpi più nobili. Per cui 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 delle dimore particolari, 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, a cui va attribuito il luogo più eccelso, vale a dire il cielo, come si legge nella Sacra Scrittura, **Isaia 66, 1; At 7, 49** *[Così dice il Signore: «Il cielo è il mio trono, la terra lo sgabello dei miei piedi. Quale casa mi potreste costruire? In quale luogo potrei fissare la dimora?]*. Perciò affermiamo che le anime che partecipano perfettamente della divinità si trovano in cielo, mentre quelle che ne sono escluse sono destinate al luogo opposto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 69, a. 1, ad arg. 1

Gli esseri incorporei non stanno in un determinato luogo nel modo ordinario e comune con cui diciamo che i corpi sono propriamente nel luogo. Tuttavia **essi occupano il luogo in una maniera speciale che si addice alle sostanze spirituali, e che noi riusciamo a comprendere solo in parte.**

Spl. III[a] q. 69, a. 1, ad arg. 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: come i corpi caldi sono affini per il calore. E questa affinità non si può verificare negli esseri incorporei rispetto al luogo corporeo o materiale. - La seconda somiglianza invece nasce da una certa proporzionalità, secondo la quale nella Sacra Scrittura **le metafore delle realtà corporee vengono applicate alle realtà spirituali**: come quando Dio è chiamato sole, poiché è il principio della vita spirituale come il sole lo è di quella materiale. Ed è appunto in questo senso che certe anime convengono meglio a determinati **luoghi** corporali: come le anime illuminate spiritualmente ai corpi luminosi e quelle ottenebrate dalla colpa ai luoghi tenebrosi.

Spl. III[a] q. 69, a. 1, ad arg. 3

L'anima separata non riceve direttamente alcun influsso dai luoghi materiali, a differenza dei corpi che devono la loro conservazione al luogo connaturale; tuttavia le stesse anime separate, per il fatto che sanno di essere destinate a tali luoghi, ne risentono gioia o tristezza; e in questo senso **anche il luogo contribuisce alla loro pena o al loro premio**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le anime non siano **destinate al cielo o all'inferno subito dopo la morte**. Infatti:

Spl. III[a] q. 69, a. 2, arg. 1

La Glossa, commentando quel versetto del Salmo 36, 10: «Ancora un poco e l'empio scompare», 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 del Padre mio». Ma quei santi sono destinati al cielo. Quindi i santi non vanno subito in cielo, dopo questa vita.

Spl. III[a] q. 69, a. 2, arg. 2

S. Agostino dice che «**nel periodo che intercorre tra la morte e l'ultima risurrezione dell'uomo l'anima se ne sta in dimore misteriose, 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, poiché anche dopo l'ultima risurrezione le anime saranno in tali luoghi assieme ai loro corpi; e allora sarebbe stato inutile distinguere il tempo che precede da quello che segue la risurrezione. Quindi le anime non andranno né all'inferno né in paradiso, prima del giorno del giudizio.

Spl. IIIª q. 69, a. 2, arg. 3

È più grande la gloria dell'anima che quella dei corpi. Ma la gloria dei corpi sarà data a tutti insieme, affinché per il gaudio comune risulti più grande la gioia dei singoli, come appare 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.

pl. IIIª q. 69, a. 2, arg. 4

Il premio o la pena che vengono dati 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 risulta chiaro dalle parole evangeliche, **Matteo 25, 31 ss**.. Quindi prima del giorno del giudizio nessuno ascende al cielo o discende all'inferno.

Spl. IIIª q. 69, a. 2. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **2Corinti 5, 1**, afferma: «**Quando verrà disfatto questo corpo riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mani d'uomo, nei cieli**». Quindi l'anima, liberata dai lacci della carne, ha una dimora preparata nei cieli.

2. Dice ancora l'Apostolo, **Filippesi 1, 23**: «**Desidero di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo**»; per cui S. Gregorio conclude: «Chi non dubita della presenza di Cristo in cielo, neppure può negare che vi sia l'anima di Paolo». Ora, siccome non possiamo negare che Cristo sia in cielo, essendo questo un articolo di fede, neppure 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 16, 22**: «**Morì anche il ricco e fu sepolto nell'inferno**».

Spl. IIIª q. 69, a. 2. RESPONDEO:

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, che è il fine delle loro azioni, secondo il merito o il demerito. Come quindi i corpi, se non ne sono impediti, tendono subito al luogo proprio, così le anime, libere dai legami della carne che le tratteneva nello stato di viatrici, subito ricevono il premio o la pena, se non ne sono in qualche modo impedite. E l'impedimento al premio può provenire talvolta dal peccato veniale, che **richiede una purificazione previa**, dalla quale segue il differimento del premio. Poiché dunque l'ultima dimora è connessa con il premio o con la pena *[a. 1, ad 3]*, ne viene che, non appena liberata dal corpo, l'anima o 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. E questa verità è comprovata dalla Sacra Scrittura e dagli scritti dei santi Padri: per cui sarebbe eretico pensare il contrario, come appare chiaro da **S. Gregorio** e dal **De Ecclesiasticis Dogmatibus [79]**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 69, a. 2, ad arg. 1

La Glossa spiega se stessa, aggiungendo subito: «Cioè non avrai una duplice stola come i santi nella risurrezione finale».

Spl. IIIª q. 69, a. 2, ad arg. 2

Tra queste dimore misteriose di cui parla S. Agostino sono compresi l'inferno e il paradiso, nei quali certe anime vengono a trovarsi prima della risurrezione. Ma egli distingue il tempo che precede la risurrezione da quello che la segue sia perché prima della risurrezione le anime sono in quelle dimore senza il corpo, mentre dopo avranno anche quello, sia perché in certe dimore [ultraterrene] le anime non ci saranno più dopo la risurrezione.

Spl. IIIª q. 69, a. 2, ad arg. 3

In base al corpo gli uomini hanno fra loro un certo legame di continuità, poiché è vero ciò che leggiamo negli Atti [17, 26], che cioè «egli creò da uno solo tutto il genere umano». Le anime invece «le ha plasmate una per una». Perciò la congruenza che tutti gli uomini risorgano insieme quanto al corpo è molto più grande di quella che vorrebbe tutti gli uomini glorificati insieme anche nell'anima. Inoltre la gloria del corpo non è così essenziale come quella dell'anima. Quindi per i santi sarebbe più dannoso il ritardo della gloria dell'anima di quanto non lo sia invece quello della gloria del corpo. Né questa lacuna verrebbe colmata dal fatto che i singoli avrebbero un maggior gaudio grazie alla gioia di tutti.

Spl. IIIª q. 69, a. 2, ad arg. 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: questa infatti, mentre attualmente è goduta soltanto dall'anima, dopo sarà partecipata anche ai corpi; affinché i beati godano anche nella loro carne, nella quale per amore del Signore sopportarono travagli e martìri**». E lo stesso argomento vale, analogamente, per i dannati.

ARTICOLO 3:

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

Spl. IIIª q. 69, a. 3, arg. 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 si intromettono nelle vicende dei vivi. Ma esse potrebbero intromettervisi se potessero uscire dalle loro dimore. Quindi non possono uscirne.

Spl. IIIª q. 69, a. 3, arg. 2

Il Salmista 26, 4 pregava: «Perché io abiti nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita». E **Giobbe 7, 9**, dichiara: «**Chi scende agli inferi più non risale**». Quindi tanto i buoni quanto i cattivi non escono mai dalle loro dimore.

Spl. IIIª q. 69, a. 3, arg. 3

Abbiamo visto sopra *[a. 2]* 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.

Spl. IIIª q. 69, a. 3. SED CONTRA:

1. **S. Girolamo** così redarguisce Vigilanzio: «**Tu affermi che le anime degli apostoli e dei martiri hanno preso dimora o nel seno di Abramo, o nel luogo del riposo, o sotto l'altare di Dio, e che esse non possono essere presenti, quando vogliono, 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 dappertutto**». **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 si rendono presenti ovunque con incredibile velocità, perché i martiri, che hanno profuso il loro sangue, dovrebbero rimanere chiusi nel loro sepolcro senza poterne uscire?**». Dal quale argomento si può concludere che non soltanto i buoni, ma anche i cattivi escono 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 risulta anche dai **Dialoghi di S. Gregorio**, dove si parla di molte apparizioni di defunti.

Spl. IIIª q. 69, a. 3 RESPONDEO:

Dal paradiso o dall'inferno si può uscire in due modi:

- **primo**, **abbandonando del tutto quei luoghi** per avere un'altra dimora, e in questo senso, come si dirà in seguito *[q. 71, a. 5, ad 5]*, **nessuno che sia destinato definitivamente al paradiso o all'inferno può uscirne**.

- Ma si può pensare anche a un'**uscita provvisoria**, e in questo caso bisogna distinguere ciò che conviene alle anime secondo la legge naturale e ciò che conviene ad esse secondo l'ordine della divina provvidenza: poiché come dice S. Agostino [De cura pro mortuis 16], «altri sono i limiti delle cose umane, altri i segni della potenza divina; altro ciò che avviene naturalmente, altro ciò che avviene in modo miracoloso».

+ Ora, dal punto di vista **puramente naturale** le anime separate e già destinate 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, poiché ogni nostra cognizione scaturisce dai sensi; e d'altra parte quelli dovrebbero uscire dalle loro dimore solo per prendere parte alle vicende umane.

+Tuttavia, **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, mentre erano assediati dai barbari, secondo quanto riferisce S. Agostino.

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 appare chiaro dalla lunga trattazione in merito che troviamo in **S. Gregorio**. Ma c'è una differenza tra i santi e i dannati, dato che i primi possono apparire quando vogliono, a differenza dei secondi. Come infatti i santi, mentre sono ancora in vita, ricevono come grazia carismatica il dono di quei miracoli che solo la potenza divina può fare, a differenza di coloro che sono privi di questo dono, così non c'è nulla di sconveniente che in virtù della loro gloria venga concessa ai santi la facoltà di apparire ai vivi quando vogliono, mentre gli altri appaiono solo quando Dio lo permette.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 69, a. 3, ad arg. 1

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

Spl. III[a] q. 69, a. 3, ad arg. 2

I testi addotti si riferiscono all'uscita dal paradiso o dall'inferno in sé, non a quella voluta **a tempo giusto e opportuno.**

Spl. III[a] q. 69, a. 3, ad arg. 3

Come si è detto sopra [a. 1, ad 3], 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 quando egli se ne allontana; poiché anche se non vi siede attualmente, tuttavia quel luogo gli compete per diritto. Bisogna poi rispondere anche agli argomenti in contrario:

Spl. III[a] q. 69, a. 3, S.c. 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 in ogni luogo, ma che possono essere presenti dove vogliono.

Spl. III[a] q. 69, a. 3, S.c. 2

La posizione dei demoni o degli angeli non è la stessa delle anime beate o dannate. Infatti gli angeli, buoni o cattivi, hanno riguardo agli uomini il compito di **vigilarli** o di **provarli.** Il che non si può dire delle anime degli uomini; alla cui gloria però compete la facoltà di essere presenti dove vogliono. Ed è questo che voleva dire S. Girolamo.

Spl. III[a] q. 69, a. 3, S.c. 3

Sebbene talvolta le anime dei santi o dei dannati siano presenti dove appaiono visibilmente, non bisogna tuttavia credere che ciò avvenga sempre. Talora infatti queste apparizioni avvengono, durante il sonno o la veglia, per opera dei buoni o dei cattivi spiriti, per istruire o per ingannare i vivi. Anzi, si dà il caso che appaiano anche i vivi, e durante il sonno dicano agli altri molte cose, senza tuttavia essere presenti, come S. Agostino [De cura pro mortuis cc. 11, 12, 17] dimostra con numerosi esempi.

ARTICOLO 4

VIDETUR che il **limbo degli inferi** non sia da identificarsi con il «**seno di Abramo**», **Luca 16, 22**. Infatti:

Spl. III[a] q. 69, a. 4, arg. 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 aggiunge lo stesso Santo: «**È intollerabile non prendere in senso buono il seno di Abramo, e quel luogo di pace dove fu portato dagli angeli il pio e povero [Lazzaro]**». Quindi il seno di Abramo non si identifica con il limbo degli inferi.

Spl. III[a] q. 69, a. 4, arg. 2

Quelli che sono all'**inferno** non vedono Dio. Ma nel seno di Abramo si vede Dio, come risulta da quelle parole di **S. Agostino**: «**Qualsiasi cosa voglia significare l'espressione —il seno di Abramo‖, certo è che là vive il mio caro Nebridio**»; e ancora: «**Egli ormai non porge più l'orecchio alla mia bocca, ma porge la sua bocca spirituale alla fonte, e beve a suo potere e a suo talento alla sorgente della tua sapienza, senza fine beato**». Perciò il limbo infernale non si identifica con il seno di Abramo.

Spl. III[a] q. 69, a. 4, arg. 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 si identifica con il limbo.

Spl. III[a] q. 69, a. 4. SED CONTRA:

1. Il seno di Abramo è quel luogo dove fu condotto il povero Lazzaro, **Luca 16, 22**; ma Lazzaro fu portato agli inferi: commentando infatti quelle parole, **Giobbe 30, 23**: «**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, **Genesi 42, 38**: «**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. Quindi il seno di Abramo non è altro che una parte dell'inferno.

Spl. III[a] q. 69, a. 4. RESPONDEO:

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**», **Ebrei 11, 6**. Ora, il prototipo di questa fede gli uomini lo hanno in Abramo, che per primo si segregò dalla massa degli infedeli, **Genesi 12, 4**, ed ebbe da Dio un particolare «riconoscimento per la sua fede». E così quella pace che è elargita agli uomini dopo la morte viene detta «**seno di Abramo**», **Genesi 17, 10 ss.; Romani 4, 11,** come dichiara S. Agostino. Ma **le anime sante dopo la morte non ebbero in ogni tempo la stessa pace.** Infatti **dopo la morte di Cristo** hanno la pace perfetta, in quanto godono della **visione di Dio**. Prima invece l‘avevano perché libere dalle pene, ma senza l‘appagamento di ogni desiderio derivante dal fine raggiunto. **Perciò prima di Cristo lo stato delle anime sante in rapporto a ciò che aveva di pace veniva detto «seno di Abramo»,** mentre in rapporto a ciò che ad esse di questa pace mancava era detto «limbo infernale». Quindi prima di Cristo il limbo infernale e il seno di Abramo formavano la stessa cosa accidentalmente, non essenzialmente. Perciò **nulla impedisce** che **dopo la venuta di Cristo** il **seno di Abramo** sia del tutto diverso dal **limbo,** poiché quelle cose che sono unite accidentalmente possono separarsi tra loro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a^ q. 69, a. 4, ad arg. 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.

Spl. III^a^ q. 69, a. 3, ad arg. 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 il riposo dei santi, prima della venuta di Cristo, essendo difettoso, era detto indifferentemente **inferno** o **seno di Abramo**, mancando della visione di Dio. Siccome invece **dopo quella venuta il riposo dei giusti è perfetto, per la sopraggiunta visione di Dio, così esso può ancora chiamarsi seno di Abramo, ma non inferno**. La Chiesa perciò prega che in questo seno di Abramo siano condotti i suoi fedeli.

Spl. III^a^ q. 69, a. 3, ad arg. 3

La risposta alla terza obiezione è quindi ovvia. E nello stesso senso va intesa la Glossa alle parole di S. Luca 16, 22: «Un giorno il povero morì», ecc.: «Il seno di Abramo è il luogo di pace dei poveri beati, dei quali è il regno dei cieli».

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **limbo** si identifichi con l‘**inferno dei dannati**. Infatti:

Spl. III^a^ q. 69, a. 5, arg. 1

È detto, Osea 13, 14, che Cristo «ha morso» l‘inferno, non che l‘ha assorbito: poiché ne trasse fuori solo alcuni e non tutti quelli che c‘erano. Ora, l‘espressione non sarebbe valida se i

liberati da lui non avessero fatto parte della moltitudine che si trovava all'inferno. Siccome dunque 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 o si identifica con l'inferno, o ne è una parte.

Spl. III[a] q. 69, a. 5, arg. 2

Nel **Simbolo** si dice che Cristo «**discese all'inferno**». Ora, è noto che egli discese **nel limbo dei patriarchi:** quindi tale limbo si identifica con l'inferno.

Spl. III[a] q. 69, a. 5, arg. 3

Giobbe dichiara, **17, 16**: «**Tutte le mie cose scenderanno nell'inferno più profondo**». Ora, il santo e giusto Giobbe discese al limbo. Quindi il **limbo** si identifica con l'**inferno più profondo.**

Spl. III[a] q. 69, a. 5. SED CONTRA:

1. «Nell'inferno non c'è redenzione alcuna» *[III, q. 52, a. 5]*. 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 nell'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.

Spl. III[a] q. 69, a. 5. RESPONDEO:

Le dimore delle anime si possono distinguere o per la loro ubicazione o per la loro qualità, cioè in quanto sono destinate al premio o al castigo. In quest'ultimo senso dunque non c'è dubbio che il **limbo** *[gli inferi/il seno di Abramo]* 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 erano trattenuti solo **per un certo tempo**. Rispetto invece all'ubicazione è probabile che l'inferno e il limbo siano lo stesso luogo, o dei luoghi quasi continui, 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 loro assegnato nell'inferno. Quindi anche ai santi Patriarchi, oberati da colpe minime, dovette essere riservato un posto più alto e meno tenebroso di quello riservato a tutti gli altri che quivi sono puniti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 69, a. 5, ad arg. 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.

Spl. III[a] q. 69, a. 5, ad arg. 2

Vale la stessa risposta.

Spl. III[a] q. 69, a. 5, ad arg. 3

Giobbe non discese all'inferno dei dannati, ma al limbo dei patriarchi, che è chiamato «il luogo più profondo» non perché luogo di pena, ma per la connessione con gli altri luoghi, inquantoché nel medesimo luogo si include ogni luogo di pena. Oppure si può spiegare il passo citato con l'interpretazione 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 turbato dalla tristezza da giungere non alla pace dei giusti, ma piuttosto all'inferno dei reprobi». E allo stesso modo si possono interpretare le parole di Giobbe, ritenendole non tanto un'**asserzione**, quanto piuttosto la **manifestazione di un timore**.

ARTICOLO 6

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

Spl. III[a] q. 69, a. 6, arg. 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 deve essere identico il luogo di pena per gli uni e per gli altri.

Spl. III[a] q. 69, a. 6, arg. 2

S. Agostino afferma che «la pena dei bambini che muoiono col solo peccato originale è la più mite». Ora nessuna pena è più mite di quella subita dai patriarchi. Quindi è identico il luogo della loro pena.

Spl. III[a] q. 69, a. 6. SED CONTRA:

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. Come quindi non si identificano l'**inferno** e il **purgatorio**, così neppure il **limbo dei bambini** e quello **dei patriarchi**.*[?]* Quanto poi all'identità del luogo dell'inferno e del purgatorio, ne abbiamo già trattato in precedenza [In 4 Sent., d. 21, q. 1, a. 1, sol. 2].

Spl. III[a] q. 69, a. 6. RESPONDEO:

Il limbo dei patriarchi e quello dei bambini sono indubbiamente diversi quanto alla qualità del premio o della pena. Infatti i bambini sono **privi di quella speranza** della beatitudine che avevano i patriarchi, oltre che della luce della fede e della grazia *[?]*. Ma l'**ubicazione** si ritiene probabilmente fosse la stessa: solo che il **limbo dei patriarchi era al disopra del limbo dei bambini** *[?]*, come si è detto [a. 5] a proposito del limbo e dell'inferno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 69, a. 6, ad arg. 1

I patriarchi e i bambini non hanno la stessa relazione col peccato originale. Nei patriarchi infatti **la colpa originale era già stata espiata** per ciò che contaminava la loro persona, pur rimanendo nella natura umana un impedimento non ancora perfettamente soddisfatto. Nei

bambini invece c'è un duplice impedimento: personale e naturale. Per cui dovevano essere destinate dimore differenti ai bambini e ai patriarchi.

Spl. III[a] q. 69, a. 6, ad arg. 2

S. Agostino parla dei castighi dovuti in ragione della persona, tra i quali il più mite è quello del solo peccato originale. Ma c'è un castigo ancora più mite, ed è quello di coloro che sono impediti di possedere la gloria non per delle menomazioni personali, bensì per la sola menomazione della natura, riducendosi la pena alla sola dilazione della gloria.

ARTICOLO 7:

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

Spl. III[a] q. 69, a. 7, arg. 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.

Spl. III[a] q. 69, a. 7, arg. 2

La destinazione delle anime alle diverse dimore dopo la morte avviene secondo il merito o il demerito. Ma il luogo per acquistare i meriti o i demeriti è uno solo. Quindi ci deve essere per le anime un solo luogo, anche dopo la morte.

Spl. III[a] q. 69, a. 7, arg. 3

I luoghi di pena devono corrispondere alle colpe. Ora, le colpe sono soltanto di tre specie: **originale, veniale e mortale**. **Quindi tre devono essere i luoghi di pena.**

Spl. III[a] q. 69, a. 7. SED CONTRA:

1. Sembra che non bastino le dimore generalmente ammesse, ma ce ne vogliano molte di più. **Quest'aria tenebrosa, ad es., è il carcere dei demoni**, come scrive **S. 2Pietro 2, 4**, e tuttavia essa non è computata fra le cinque dimore suddette. Quindi i regni dell'oltretomba devono essere più di cinque.

2. **Il paradiso terrestre** è distinto da quello celeste. Ma alcuni, dopo questa vita, furono trasferiti nel **paradiso terrestre**, come si dice di **Enoc** e di **Elia**, **Siracide 44, 16; 48, 9; 2 Re 2, 11**. Quindi, non essendo il paradiso terrestre computato fra le suddette cinque dimore, queste devono essere più di cinque.

3. A 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, poiché privo della grazia. Ma neppure potrebbe andare nel limbo dei bambini, dove non c'è la pena sensibile dovuta al peccato veniale, e nemmeno 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 gravita delle pene dipende dalla **diversità delle colpe e dei meriti**. Ma i gradi dell'una e degli altri sono infiniti. Quindi per punire o premiare le anime dopo la morte bisogna che ci siano **infinite dimore**.

5. Talvolta la punizione delle anime avviene **nei luoghi stessi dove esse peccarono**, come appare chiaro da quanto riferisce **S. Gregorio**. Ma esse peccarono dove noi abitiamo. Perciò tra i luoghi dell'oltretomba va messa anche questa terra: tanto più che alcuni, come afferma il Maestro [delle Sentenze 4, 15, 3], sono puniti anche in questo mondo per i loro peccati.

6. Come alcuni che muoiono in grazia hanno delle venialità che sono degne di pena, così altri 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. Come i patriarchi prima della venuta di Cristo erano in attesa della gloria perfetta dell'anima, così ora sono in attesa della gloria del corpo. Come quindi si ammette prima della venuta di Cristo un luogo per i santi diverso da quello in cui ora si trovano, così al presente si deve ammettere per loro un luogo diverso da quello nel quale si troveranno dopo la risurrezione.

Spl. III[a] q. 69, a. 7. RESPONDEO:

Le dimore vanno distinte **in base allo stato delle anime**. Ora, l'anima che è unita al corpo mortale è in grado di meritare, mentre una volta libera da questo è in grado di ricevere il premio o la pena secondo i meriti. Quindi dopo la morte l'anima o è in grado di ricevere il premio finale, oppure ne è impedita. Se può ricevere la retribuzione finale, i casi sono due: o merita il premio, e allora c'è il **paradiso**, o merita il castigo, e allora per la colpa attuale c'è l'**inferno**, oppure, per il **peccato originale**, il **limbo dei bambini**. Se invece c'è qualche **impedimento** per conseguire 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 si trova nella natura, e allora c'è il **limbo dei patriarchi**, dove erano trattenute le anime in attesa di raggiungere la gloria, inquantoché il peccato della natura umana non poteva ancora essere espiato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 69, a. 7, ad arg. 1

«Il bene avviene in una sola maniera, il male invece in tanti modi», come dimostrano Dionigi e Aristotele. Quindi non c'è alcun inconveniente se il luogo del premio eterno è uno solo e i luoghi di pena invece sono molti.

Spl. III[a] q. 69, a. 7, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 69, a. 7, ad arg. 3

Per la colpa originale si può essere puniti in due maniere, come si è detto sopra [nel corpo; a. 6, ad 1]: o a titolo personale, o soltanto a motivo della natura. Di qui la necessità di un doppio limbo per quell'unica colpa.

Spl. III[a] q. 69, a. 7, S.c. 1

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: infatti ai demoni spetta innanzi tutto il fuoco dell'inferno, come appare chiaro dal Vangelo**, Matteo 25, 41**.

Spl. III[a] q. 69, a. 7, S.c. 2

Il paradiso terrestre, più che allo stato dei trapassati da rimunerare, era adatto allo stato dei **viatori**. Per questo non è compreso tra i luoghi dei quali ora trattiamo.

Spl. III[a] q. 69, a. 7, S.c. 3

L'ipotesi è impossibile [cf. I-II, q. 89, a. 6]. Ma ammettendola come possibile, costui sarebbe punito nell'inferno per tutta l'eternità. Poiché se il peccato veniale è punito nel purgatorio, ciò è dovuto al fatto che occasionalmente è unito con lo stato di grazia. Se infatti è unito al peccato mortale, che è senza la grazia, sarà punito nell'inferno con la pena eterna. E poiché costui che muore con il peccato originale ha il peccato veniale senza la grazia, non c'è inconveniente se si dice che viene punito nell'inferno con una pena eterna.

Spl. III[a] q. 69, a. 7, S.c. 4

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

Spl. III[a] q. 69, a. 7, S.c. 5

Se talvolta le anime separate sono punite nei luoghi abitati da noi, ciò non avviene perché questi siano specifici luoghi di pena, ma solo per nostro ammaestramento, affinché conoscendo le loro pene ci teniamo lontani dalla colpa. L'esempio poi delle anime punite per i loro peccati nello stato di unione col corpo non è a proposito. Poiché quella pena non trae l'uomo fuori dello stato di merito o di demerito: ora, noi adesso trattiamo delle dimore destinate alle anime dopo tale stato.

Spl. III[a] q. 69, a. 7, S.c. 6

Il male non può mai essere assoluto, senza alcuna mescolanza di bene, mentre invece il bene sommo è senza alcuna mescolanza di male. Perciò quelli che sono destinati alla beatitudine, cioè al sommo bene, devono essere purificati da ogni male. Quindi ci deve essere 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 il paragone non vale: poiché i dannati possono ricevere il premio delle opere buone da essi precedentemente compiute con una mitigazione della pena.

Spl. III[a] q. 69, a. 7, S.c. 7

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. E così è unico il luogo per le anime sante uscite dal corpo e per quelle riunite al corpo glorioso, ossia il cielo empireo. Invece non poteva essere unico il luogo destinato alle anime dei patriarchi prima e dopo il conseguimento della gloria.

Spl. Questione 70
Proemio

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 rimangano le potenze sensitive.
2. Se rimangano gli atti di tali potenze.
3. Se l'anima separata possa essere tormentata dal fuoco materiale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nell'**anima separata** rimangano le **potenze sensitive**. Infatti:.

Spl. IIIª q. 70, a. 1. SED CONTRA:

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. Quindi non rimangono nell'anima dopo la corruzione di questo.

2. **Aristotele,** parlando della separazione dell'anima, così si esprime: «**Se alla fine rimane qualcosa, bisogna indagarlo. Per certi elementi non sembra impossibile. Per esempio se l'anima è di tale disposizione, non tutta, ma l'intelletto. 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 lo stesso Filosofo afferma, parlando dell'intelletto: «La separazione avviene soltanto tra ciò che è perpetuo e ciò che è corruttibile: è chiaro dunque che le altre parti dell'anima non si separano, come alcuni affermano». Quindi le potenze sensitive non rimangono nell'anima separata dal corpo.

Spl. IIIª q. 70, a. 1. RESPONDEO:

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 tragga con sé tutte le potenze. Poiché, dicono, se l'anima mancasse di qualcosa, verrebbe a essere cambiata nelle proprietà naturali: le quali invece non possono cambiare, rimanendo lo stesso soggetto. Ma questa opinione è falsa. Essendo infatti la potenza ciò che ci rende adatti a fare o a patire qualcosa, e 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 ciò che ne ha la potenza. Ora, noi costatiamo che alcune operazioni aventi per

princìpi le potenze dell'anima non appartengono, per essere esatti, all'anima, ma al composto, poiché non vengono esercitate se non mediante il corpo: come la **vista, l'udito e simili**. Quindi **tali potenze** hanno come sede il **composto**, e l'**anima** come principio **motore**, essendo la forma il principio delle proprietà del composto. Altre operazioni invece, come l'**intendere, il considerare e il volere**, l'anima le esercita senza organi corporei. 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 il soggetto si corrompe anche queste subiscono la stessa sorte, è necessario che le potenze che agiscono senza alcun organo corporeo rimangano nell'anima separata; quelle invece che agiscono servendosi di organi corporei si corrompono assieme a questi. E tali sono tutte le potenze che appartengono all'anima sensitiva e vegetativa. Per tale motivo dunque alcuni distinguono fra le potenze sensitive dell'anima. E dicono che queste sono di due specie: le une sarebbero gli atti [o le forme] degli organi, quasi emanazioni dell'anima nel corpo, e queste si corromperebbero con esso; le altre invece sarebbero la loro radice, e risiederebbero nell'anima, poiché l'anima per loro mezzo darebbe al corpo i sensi della vista, dell'udito, e così via: e queste rimarrebbero nell'anima separata. Ma questa teoria non sembra 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, per il 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 delle altre potenze affinché quelle potenze che perfezionano l'organo materiale possano profluire dall'essenza dell'anima, per lo stesso motivo bisognerebbe poi ammetterne delle altre mediante le quali possano profluire dall'essenza dell'anima tali potenze intermedie, e così si andrebbe all'infinito. Se invece ci si deve fermare, è meglio fermarsi al primo passo. E così altri affermano che le potenze sensitive, e simili, rimangono nell'anima separata solo in senso relativo, cioè come in radice, nel modo in cui le realtà originate dai princìpi sono nei princìpi 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 qualcosa di aggiunto all'essenza dell'anima. E questa sembra l'opinione più ragionevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 70, a. 1, arg. 1

Afferma **S. Agostino**: «**L'anima si distacca dal corpo portando con sé 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**. Quindi le potenze sensitive restano nell'anima.

Spl. III[a] q. 70, a. 1, ad arg. 1

Le parole di S. Agostino vanno interpretate nel senso che l'anima alcune di quelle potenze, quali l'intelletto e l'intelligenza, **le porta con sé attualmente**, altre invece **solo in radice**, come si è detto [nel corpo].

Spl. III[a] q. 70, a. 1, arg. 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.

Spl. III[a] q. 70, a. 1, ad arg. 2

I **sensi** che l'anima porta con sé non sono quelli **esterni**, ma quelli **interni**, i quali appartengono alla parte intellettiva: poiché l'intelletto talvolta è chiamato senso, come si vede chiaramente in S. Basilio e in Aristotele. - Se poi si vuole riferire quel passo ai sensi esterni, allora vale la risposta data alla prima obiezioni.

Spl. III[a] q. 70, a. 1, arg. 3

Le potenze dell'anima o sono radicate nella sua essenza, come alcuni affermano, o per lo meno sono proprietà naturali della medesima. Ma ciò 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

Spl. III[a] q. 70, a. 1, ad arg. 3

Come è chiaro in base a quanto detto [nel corpo], le potenze sensitive non si rapportano all'anima come le proprietà essenziali al loro soggetto, ma come all'origine. Perciò l'argomento non regge.

Spl. III[a] q. 70, a. 1, arg. 4

Non è integro ciò che manca di qualche parte. Ma le potenze sono parti dell'anima. Se quindi l'anima perdesse alcune delle sue potenze, dopo la morte non potrebbe dirsi completa, il che è inammissibile.

Spl. III[a] q. 70, a. 1, ad arg. 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: come la virtù dell'anima si riscontra perfettamente nella parte intellettiva, e nelle altre solo parzialmente. Siccome dunque 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 il suo potere.

Spl. III[a] q. 70, a. 1, arg. 5

Le potenze dell'anima cooperano al merito più del corpo, essendo il corpo solo uno strumento, mentre le potenze sono i princìpi dell'atto. Ora, se è necessario che il corpo sia premiato assieme all'anima, avendo cooperato al merito, molto più devono essere premiate, assieme all'anima, le sue potenze. Quindi l'anima separata non può perderle.

Spl. III[a] q. 70, a. 1, ad arg. 5

Il corpo coopera al merito come parte essenziale dell'uomo che merita. Non così invece le potenze sensitive, che appartengono al genere degli accidenti. Quindi il paragone non regge.

Spl. IIIª q. 70, a. 1, arg. 6

Se l'anima separata perde una potenza sensitiva, bisogna che questa finisca nel nulla, non potendo ridursi a qualcosa di materiale, dato che non è composta di materia. Ora, ciò che viene annichilato non torna più numericamente lo stesso. Quindi l'anima non avrà alla risurrezione la medesima potenza sensitiva. Ma secondo **Aristotele** come l'anima sta al corpo, così le potenze dell'anima stanno alle parti del corpo e la potenza visiva all'occhio. Ora, se l'anima che si riunisce al corpo non è la stessa, neppure l'uomo che ne deriva è lo stesso. Quindi logicamente l'occhio non sarebbe numericamente lo stesso se la sua potenza visiva non fosse la medesima. Di conseguenza neppure una qualsiasi altra parte risorgerebbe numericamente identica. E così neanche l'uomo completo sarebbe più il medesimo. Non può quindi essere che l'anima separata perda le potenze sensitive.

Spl. IIIª q. 70, a. 1, ad arg. 6

Le potenze dell'anima sensitiva si dicono atti degli organi quasi fossero forme essenziali dei medesimi solo in forza dell'anima a cui appartengono: e sono atti degli organi in quanto li rendono idonei alle operazioni loro proprie, come il calore è l'atto del fuoco inquantoché lo rende capace di riscaldare. Come quindi il fuoco sarebbe sempre numericamente lo stesso anche se fosse informato da un altro calore - come è evidente nel freddo dell'acqua, che non riappare numericamente identico dopo il riscaldamento, pur restando numericamente la stessa acqua -, così anche gli organi saranno numericamente gli stessi pur non essendolo numericamente le potenze.

Spl. IIIª q. 70, a. 1, arg. 7

Se le potenze sensitive andassero distrutte col corpo, si dovrebbero affievolire quando il corpo si indebolisce. Ma ciò non avviene poiché, come dice **Aristotele**, «se un vecchio prendesse l'occhio di un giovane, vedrebbe certamente come un giovane». Quindi neppure le potenze sensitive si perdono con la morte del corpo.

Spl. IIIª q. 70, a. 1, ad arg. 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 qualcosa nell'anima, ma in ciò in cui essa si trova», vale a dire nel corpo. E in questo senso le potenze dell'anima non si indeboliscono né si corrompono a causa del corpo.

ARTICOLO 2:

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

Spl. IIIª q. 70, a. 2. SED CONTRA:

1. Ciò che è comune all'anima e al corpo non può rimanere nella sola anima separata. Ora, tutte le operazioni delle potenze sensitive sono comuni all'anima e al corpo, come appare chiaro dal fatto che nessuna potenza sensitiva nell'agire può fare a meno dell'organo corporeo. Quindi l'anima separata sarà priva degli atti delle potenze sensitive.

[2. Aristotele dice che «una volta corrotto il corpo, l'anima né ricorda né ama». E la stessa cosa si dica di tutti gli atti delle potenze sensibili. Quindi come sopra.]

Spl. III[a] q. 70, a. 2. RESPONDEO:

Alcuni distinguono due tipi di atti delle potenze sensitive: **gli atti esterni**, che l'anima esercita per mezzo del corpo, e che non restano nell'anima separata, e gli **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 sia unita al corpo quale sostanza perfetta assolutamente indipendente dal medesimo, come il motore al mobile: secondo quanto risulta chiaro dalla sua teoria della trasmigrazione delle anime. E poiché, sempre secondo lui, nulla muove se non è mosso, per non procedere all'infinito egli riteneva che il primo movente muovesse se stesso: per cui l'anima muoverebbe se stessa. E così ci sarebbero nell'anima due moti: uno col quale essa muove se stessa, l'altro col quale muove il corpo. Per cui l'anima eserciterebbe l'atto del vedere prima in se stessa, in quanto muove se stessa, poi nell'organo corporale, in quanto muove il corpo. Ma questa opinione è demolita da **Aristotele** [De anima 1, 3], il quale dimostra che l'anima non muove se stessa e non è in alcun modo mossa secondo operazioni quali il vedere, l'udire e simili, ma piuttosto tali operazioni sono dei moti del solo composto [umano]. **Quindi è necessario ammettere che gli atti delle potenze sensitive in nessun modo rimangono nell'anima separata, se non forse come nella radice remota**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 70, a. 2, arg. 1

Scrive **S. Agostino**: «**L'anima, abbandonando il corpo, da queste cose**», cioè dall'**immaginazione**, dalla **concupiscenza** e dall'**irascibilità,** «**riceve gioia e dolore secondo i meriti**». Ma l'immaginazione, il concupiscibile e l'irascibile sono **potenze sensitive**. Quindi l'anima separata subirà l'influsso e sarà messa in atto dalle medesime.

Spl. III[a] q. 70, a. 2, ad arg. 1

Molti affermano che quel libro non è di S. Agostino, e lo attribuiscono piuttosto a un monaco cistercense che lo avrebbe compilato con testi di S. Agostino e con delle aggiunte personali: perciò la sua autorità non ha valore. Ma anche ammesso che abbia valore, esso non va interpretato nel senso che l'anima separata subisca l'influsso dell'immaginazione e delle altre potenze consimili **a modo di atto delle medesime**, **ma solo nel senso che in base a quanto essa operò nel corpo con l'immaginazione e con le altre potenze le deriverà in seguito qualcosa di bene o di male:** per cui l'immaginazione o le altre potenze non producono **direttamente** quei sentimenti nell'anima, ma solo cooperarono a meritarli, mentre l'anima era nel corpo.

Spl. III[a] q. 70, a. 2, arg. 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 il corpo può stare nell'anima separata dal corpo. Quindi l'anima può sentire di fatto senza il corpo.

Spl. IIIª q. 70, a. 2, ad arg. 2

Si dice che l'anima **sente attraverso il corpo** non quasiché il sentire sia un atto specifico dell'anima, ma perché **è un atto dell'intero composto, sotto l'influsso dell'anima**: allo stesso modo in cui diciamo che il calore riscalda. Ciò che poi segue nel testo allegato, che cioè l'**anima sente certe cose, come il timore e simili, senza il corpo**, va interpretato **nel senso che ciò avviene senza gli atti esterni del corpo che si riscontrano nei sensi propri**: poiché il timore e altre simili passioni non avvengono senza un moto corporale. - Oppure si può affermare che S. Agostino parla secondo l'opinione dei platonici, che pensavano in questo modo, come si è spiegato sopra [nel corpo].

Spl. IIIª q. 70, a. 2, arg. 3

Vedere le immagini dei corpi come succede durante il sonno è proprio dell'immaginazione, che è nella parte sensitiva. Ma questo 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 giace privo di sensi ma non morto, e veda 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: per cui a proposito di quelli che rimangono privi dei sensi scrive [ib.] che «hanno una certa immagine rappresentativa del proprio corpo, per mezzo della quale possono vagare attraverso i luoghi e sperimentare le realtà visibili attraverso le immagini dei sensi». Quindi l'anima separata può emettere gli atti propri delle potenze sensitive.

Spl. IIIª q. 70, a. 2, ad arg. 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, poiché la prima fa uso dell'organo dell'immaginazione, dove sono impressi materialmente i fantasmi, il che 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 intellettiva, secondo un maggiore o minore grado di astrazione dalla materia e dalle condizioni materiali. E in tal caso il paragone di S. Agostino potrebbe reggere, poiché come le immagini fantastiche delle realtà corporee sono presenti nell'anima di chi sogna, o in quella di chi ha l'estasi, in modo immaginativo, così sono **presenti nell'anima separata in modo intellettivo**: non però in modo da trovarvisi anche quali immagini fantastiche.

pl. IIIª q. 70, a. 2, arg. 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, **Luca 16, 25**: «**Ricordati che hai ricevuto dei beni quando eri in vita**». Quindi l'anima separata emetterà gli atti delle potenze sensitive.

Spl. IIIª q. 70, a. 2, ad arg. 4

Come si è già visto sopra [In 1 Sent., d. 3, q. 4, a. 1, ad 2], **la memoria** può avere due diversi significati. Può considerarsi innanzitutto come **potenza della parte sensitiva, relativa al tempo passato**. E in questo senso bisogna dire che l'anima separata è priva di un atto di questo

genere. Dice infatti **Aristotele** [De anima 1, 4] 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 intellettiva, astraendo da ogni differenza di tempo, inquantoché abbraccia non solo le cose passate, ma anche le presenti e le future, come dice S. Agostino. E secondo questo tipo di memoria l'anima separata può ricordare.

pl. III[a] q. 70, a. 2, arg. 5

Secondo Aristotele, l'irascibile e il concupiscibile sono nella parte sensitiva. Ma nell'irascibile e nel concupiscibile si trovano la gioia e la tristezza, l'amore e l'odio, il timore e la 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.

Spl. III[a] q. 70, a. 2, ad arg. 5

L'amore, la gioia, la tristezza e simili sentimenti hanno due significati diversi. Talora si tratta di **passioni dell'appetito sensitivo**. E in questo senso non esisteranno nelle anime separate: poiché la loro esplicazione richiede un moto del cuore. -Talora si tratta invece di **atti della volontà,** che è nella parte intellettiva. E in questo caso essi **sussisteranno anche nell'anima separata:** come sussisterà anche il **piacere**, che pur essendo nel senso precedente un moto della parte sensitiva, tuttavia in quest'altro senso si trova anche in Dio, come afferma Aristotele, secondo il quale «Dio gode con un unico atto di godimento».

ARTICOLO 3:

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

Spl. III[a] q. 70, a. 3. SED CONTRA:

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 risurrezione, fuoco che deve essere materiale, come risulta dalle parole del Signore **Matteo 25, 41**: «**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**. **Quindi 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 fra l'**agente** e il **paziente**. Ma la diversità di natura non impedisce che l'anima spirituale sia la forma del corpo materiale. Quindi tale diversità non può impedire che l'anima sia tormentata dal fuoco materiale.

Spl. III[a] q. 70, a. 3 RESPONDEO:

Una volta stabilito [In 4 Sent., d. 44, q. 3, a. 2, sol. 1] che **il fuoco dell'inferno va inteso in senso non metaforico, ma reale,** bisogna affermare che l'anima sarà tormentata dal fuoco infernale, come risulta chiaro dalle parole del Signore**, Matteo 25, 41**, il quale asserisce che

quel fuoco «**fu preparato per il diavolo e per i suoi angeli**», i quali sono incorporei come l'anima. Ma le opinioni divergono quando si deve spiegare in che modo si produca questa sofferenza.

- 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 questa spiegazione non sembra soddisfacente. Infatti ciò che si vede rappresenta una perfezione per la potenza visiva, per cui dal vedere in quanto tale non può derivare pena alcuna. Tuttavia **indirettamente** ciò che si vede può essere motivo di pena o di affanno quando è **ritenuto nocivo**. Quindi non basta che l'anima veda il fuoco per soffrirne, ma è necessario che vi sia un altro fattore che lo renda nocivo.

- Perciò altri, pur ammettendo che il fuoco materiale non può bruciare l'anima, dicono tuttavia che essa ne è tormentata perché lo considera nocivo, e in seguito a tale considerazione ne riceve dolore e timore, per cui si adempie nei dannati quanto è stato scritto nel **Salmo 13, 5**: «**Tremavano di spavento là dove non c'era da temere**». Ed è ciò che S. Gregorio [l. cit.] esprime con 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 infatti che si può provare tristezza e dolore per una falsa immaginazione, come dice S. Agostino [De Gen. ad litt. 12, 32], però in tal caso 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: poiché 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 subiscono alcuna molestia.

- Per cui altri dicono 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 anche perché ne subisce l'effetto**». Vediamo dunque la spiegazione di come ciò possa essere. Il fuoco materiale può essere considerato sotto un duplice punto di vista:

+ in quanto esso è qualcosa di **corporeo**, e così non può agire sull'anima,

+ oppure in quanto è uno **strumento della divina giustizia vendicatrice**, **la quale giustamente esige che l'anima, divenuta schiava delle realtà corporali per il peccato, ne diventi schiava anche nella pena**. Lo strumento infatti agisce non solo in virtù della propria natura, ma anche in virtù dell'**agente principale**. E in questo senso non c'è alcun inconveniente ad ammettere che quel fuoco, mosso dall'azione di un agente spirituale, influisca sullo 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, poiché qualsiasi strumento **agisce in virtù di una potenza che gli è connaturale,** oltre che per la 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, che costruisce la casa segando il legno. Bisogna quindi ammettere che il fuoco, destinato a essere strumento della giustizia divina vendicativa, produca nell'anima un effetto che in qualche modo sia ad esso connaturale. Perciò affermiamo che **un**

corpo non può, per sua natura, agire sullo spirito, e neppure in qualche modo nuocergli o arrecargli molestia, se non in quanto gli è in qualche modo unito: infatti, come dice la Scrittura, **Sapienza 9, 15**, «un corpo corruttibile appesantisce l'anima». Ora, lo spirito può essere unito a un corpo in due modi:

* **Primo**, come **la forma alla materia**, 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 questo 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,** nel modo in cui le cose incorporee possono essere in un luogo. E in questo modo gli spiriti creati incorporei sono nel luogo in cui si trovano senza poter essere altrove [In 1 Sent., d. 37, q. 3, a. 2; In 4 Sent., d. 10, q. 1, a. 3, sol. 2; I, q. 52, a. 2]. Ora la realtà corporea, pur essendo per sua natura capace di delimitare lo spirito incorporeo entro i limiti di un dato luogo, non può tuttavia per sua natura tenerlo legato a quel luogo in modo che non possa andare altrove, poiché è contro la natura dello spirito essere soggetto a un luogo. La facoltà di imprigionare lo spirito è però qualcosa 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.** E **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 reprobi siano schiave del fuoco?**». E la stessa cosa afferma **S. Giuliano [vescovo di Toledo]**, come riferisce il **Maestro delle Sentenze**: «Se lo spirito incorporeo dell'uomo è trattenuto dal corpo durante la vita, perché non potrebbe essere trattenuto dal fuoco dopo la morte?». E **S. Agostino** dice che l'anima dell'uomo è legata al fuoco «**che lo tormenta** », provandone orrore, come prima era legata al corpo a cui dava vita nutrendo verso di esso un intenso amore, nonostante la differenza di natura. Per capire dunque come l'anima possa soffrire per il fuoco materiale occorre 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 anche 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. E S. Gregorio nei Dialoghi ha parlato ordinatamente di tutto questo, come risulta chiaro dai testi sopra allegati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 70, a. 3, arg. 1

«**Non le realtà corporee, ma quelle simili alle corporee**», dice **S. Agostino**, «**influiscono, in modo favorevole o contrario, sulle anime spogliate del proprio corpo**». Quindi l'anima separata non è punita col fuoco materiale.

Spl. III^a q. 70, a. 3, ad arg. 1

S. Agostino nel testo riferito parla da ricercatore. Infatti nel De Civitate Dei, come si è riferito [nel corpo], egli risolve il problema in un altro modo. Oppure si può rispondere che per S. **Agostino** la **causa prossima** del dolore o dell'**afflizione** dell'anima è spirituale: per cui essa

non soffrirebbe se non concepisse il fuoco come nocivo. Quindi la causa prossima della pena è il fuoco da essa conosciuto, ma la **causa remota è il fuoco materiale** esistente fuori dell'anima.

Spl. III[a] q. 70, a. 3, arg. 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. Quindi questa non può essere punita da un corpo.

Spl. III[a] q. 70, a. 3, ad arg. 2

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

Spl. III[a] q. 70, a. 3, arg. 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, poiché manca una materia comune alle realtà spirituali e a quelle materiali. Non è quindi possibile, come afferma Boezio, che l'una trasmuti l'altra. Quindi l'anima separata non può subire il fuoco materiale.

Spl. III[a] q. 70, a. 3, ad arg. 3

Aristotele e Boezio parlano di quell'azione nella quale il paziente si trasmuta nella natura dell'agente. Ma l'azione del fuoco sull'anima non è di questo tipo. Perciò l'obiezione non regge.

Spl. III[a] q. 70, a. 3, arg. 4

Il paziente riceve qualcosa dall'agente. Se quindi l'anima soffrisse per il fuoco materiale, riceverebbe da esso qualcosa. Ma tutto ciò che è ricevuto lo è al modo del ricevente. Quindi ciò che l'anima riceve dal fuoco è in essa in modo spirituale e non materiale. Ora, le forme delle cose che esistono spiritualmente nell'anima sono sue perfezioni. Anche ammesso quindi che l'anima patisca per il fuoco materiale, questo non rappresenterebbe per essa una pena, ma piuttosto una perfezione.

Spl. III[a] q. 70, a. 3, ad arg. 4

Il fuoco influisce sull'anima non quale **causa agente**, ma in quanto **la tiene prigioniera**. Perciò la obiezioni non sussiste, come appare da quanto si è detto [nel corpo].

Spl. III[a] q. 70, a. 3, arg. 5

All'affermazione che «**l'anima è punita col fuoco al solo vederlo**», come sembra dire **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 una tristezza che si contrapponga al diletto della conoscenza». Quindi l'anima con una tale visione non subisce un castigo.

Spl. III[a] q. 70, a. 3, ad arg. 5

Nella visione intellettuale la pena non può derivare dal fatto che uno vede qualcosa, poiché nella conoscenza intellettiva la contrarietà non può mai menomare l'intelligenza. La menomazione invece può esserci indirettamente nella visione sensibile, qualora l'oggetto con l'azione che esercita per essere visto leda l'organo visivo. Ma anche la **visione intellettuale** può essere dolorosa quando ciò che viene percepito viene percepito come nocivo: non perché nuoce in quanto conosciuto, ma in qualsiasi altro modo. Ed è così che l'anima patisce vedendo il fuoco.

Spl. III[a] q. 70, a. 3, arg. 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 inquantoché con esso costituisce una cosa sola nel modo in cui costituiscono una cosa sola la materia e la forma. Ma l'anima non sarà allora la forma di quel fuoco materiale. Perciò non può esserne prigioniera nel modo suddetto.

Spl. III[a] q. 70, a. 3, ad arg. 6

Il paragone regge solo in parte, come risulta chiaro da quanto abbiamo detto [nel corpo].

Spl. III[a] q. 70, a. 3, arg. 7

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

Spl. III[a] q. 70, a. 3, ad arg. 7

Quantunque fra l'anima e il corpo non vi sia un contatto materiale, c'è tuttavia una specie di contatto spirituale, come quello che esiste fra il cielo e il suo motore spirituale: ossia, secondo l'espressione di Aristotele, come si può dire che **tocca ciò che contrista**. Ora, un tale contatto è sufficiente per esercitare un'azione.

Spl. III[a] q. 70, a. 3, arg. 8

Nessun agente organico può agire su cose lontane senza influire sullo spazio intermedio: per cui 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 in questo modo. Né d'altra parte sono per questo libere dalla pena: poiché la gloria dei santi e la pena dei dannati non subiscono interruzioni. Tuttavia noi costatiamo che il loro percorso non è danneggiato dal fuoco dell'inferno. 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.

Spl. III[a] q. 70, a. 3, ad arg. 8

Le anime dei dannati non escono dall'inferno se non per concessione divina, per ammonire o per provare gli eletti. Ma dovunque esse si trovino, vedono sempre il fuoco dell'inferno

destinato al loro castigo. E siccome questa vista del fuoco costituisce la loro pena immediata, come si è detto [ad 1], ne viene che sono tormentate dal fuoco ovunque si trovino: come i condannati, anche quando si trovano fuori del carcere, sono in qualche modo afflitti dal carcere, sapendo che a quello sono destinati. Come quindi 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 essi sono posti fuori dell'inferno. Ed è ciò che dice la Glossa [ord. di Beda su Gc 3, 6]: «Incendia il corso della nostra vita», cioè: «Il demonio, ovunque si trovi, nell'aria o sottoterra, porta con sé il tormento delle sue fiamme». L'obiezione invece suppone che il fuoco affligga gli spiriti immediatamente, come affligge i corpi.

Spl. Questione 71
Proemio

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:

VIDETUR che i **suffragi** fatti da uno non possano giovare a un altro. Infatti:

Spl. III[a] q. 71, a. 1, arg. 1

Dice l'Apostolo ai **Galati 6, 7:** «Ciascuno raccoglierà quello che avrà seminato». Ora, se uno usufruisse dei suffragi di un altro, mieterebbe ciò che un altro ha seminato. Quindi nessuno può ricevere giovamento dai suffragi di un altro.

Spl. III[a] q. 71, a. 1, arg. 2

La giustizia divina esige che sia dato a ciascuno il suo secondo i meriti; da cui le parole del **Salmo 61, 13**: «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.

Spl. III[a] q. 71, a. 1, arg. 3

Un'**opera è meritoria** per lo stesso motivo per cui è lodevole, cioè in quanto è **volontaria**. Ora, nessuno può essere lodato per l'operato di un altro. Quindi l'operato di uno non può essere meritorio per un altro.

Spl. III[a] q. 71, a. 1, arg. 4

Alla divina giustizia spetta ugualmente ricompensare il bene e punire il male. Ora, nessuno è punito per un male fatto da un altro; anzi, è detto in **Ezechiele 18, 20,** che «**colui che ha peccato, e non altri, deve morire**». Quindi non è possibile che a uno possa giovare il bene di un altro.

Spl. III[a] q. 71, a. 1. SED CONTRA:

1. Nei **Salmi 118, 63**, si legge: «**Sono partecipe di coloro che ti sono fedeli**», ecc.

2. **Tutti i fedeli sono uniti per mezzo della carità** come «**membri di un unico corpo, che è la Chiesa**», **Romani 12, 5**. Ora, un membro viene aiutato da un altro. Quindi un uomo può essere aiutato dai meriti di un altro.

Spl. III[a] q. 71, a. 1. RESPONDEO:

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 allo stato, come quando uno merita un premio accidentale o la remissione di una pena. Ora, in ambedue i casi i nostri atti **possono giovare** in due modi:

- Per lo **Stato di Gloria**:

+ **primo**, **mediante il merito**: poiché **il merito si fonda sulla giustizia,** Si deve perciò concludere che le opere di uno non possono mai servire a far raggiungere a un altro un **determinato stato** per via di merito, nel senso cioè che per le buone opere fatte da me un altro meriti la vita eterna. Poiché **lo stato di gloria è elargito** secondo la misura di chi lo riceve, ossia **nella misura in cui uno ne è degno**; e d'altra parte ciascuno viene disposto dal proprio agire, non da quello altrui; e parlo della disposizione della dignità al premio.

+ **secondo**, **mediante la preghiera nella preghiera uno impetra ciò che chiede per la sola liberalità di chi ascolta la preghiera.** Invece uno può **giovare agli altri mediante la preghiera** anche quanto al conseguimento dello stato di salvezza mentre è in questa vita: come ad es. uno può ottenere a un altro la prima grazia. Siccome infatti l'efficacia impetrativa della preghiera dipende dalla liberalità divina, è chiaro che questa può estendersi a tutte quelle cose che sono soggette ordinatamente alla potenza divina.

- **Per l'accessorio a un determinato Stato**

Quando invece si tratta di qualcosa di accessorio a un determinato stato, allora l'intervento di uno può valere per un altro non solo per la via della preghiera, ma anche per la via del merito. E ciò può avvenire in due modi.

+ **Primo**, in virtù di una **reciproca comunicazione delle opere meritorie** nella loro radice, che è la **carità**, per cui tutti quelli che ne partecipano ne riportano un reciproco

vantaggio, per quanto in proporzione allo stato di ciascuno: poiché anche in cielo ognuno godrà dei beni 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 qualcosa per giovare ad altri. Per cui tali opere appartengono per così dire a coloro per i quali vengono fatte, come se fossero regalate da chi le compie. E così possono giovare ad essi per **completare la soddisfazione**, o per altri simili vantaggi che non mutano lo stato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 71, a. 1, ad arg. 1

La mietitura di cui si parla è la **vita eterna**, come si ricava da S. **Giovanni 4, 36**: «**E chi miete raccoglie il frutto per la vita eterna**». **La vita eterna però è data a ciascuno soltanto per le opere proprie,** poiché sebbene uno impetri a un altro la vita eterna, tuttavia ciò non può accadere se non mediante le opere personali di ciascuno: **in quanto cioè le preghiere gli ottengono la grazia con cui può meritare la vita eterna.**

Spl. III[a] q. 71, a. 1, ad arg. 2

L'opera fatta per uno diventa sua proprietà, 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**, o delle opere compiute apposta per lui. Infatti anche la giustizia umana ammette che uno soddisfi per un altro.

Spl. III[a] q. 71, a. 1, ad arg. 3

La lode non è data a una persona che in riferimento ai suoi atti: per cui Aristotele [Ethic. 1, 12] scrive che la lode «è relativa». Siccome poi nessuno è bene o male disposto in riferimento a qualcosa per l'opera di un altro, così 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. Il merito invece giova a una persona non solo in base alla sua disposizione, bensì anche in base a qualcosa di conseguente alla sua disposizione o al suo stato, come risulta chiaro da quanto si è detto sopra.

Spl. III[a] q. 71, a. 1, ad arg. 4

Togliere a uno ciò che gli spetta è certamente **contro la giustizia**; dare però a uno ciò che non gli spetta non è contro, ma sopra la giustizia: è infatti **proprio della liberalità**. Ora, uno non può subire un danno dai mali altrui senza che gli sia tolto qualcosa che gli spetta. Perciò quanto alla convenienza la punizione per i peccati altrui **non è paragonabile** alla possibilità di trarre giovamento dai beni altrui.

ARTICOLO 2:

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

Spl. III[a] q. 71, a. 2, arg. 1

Dice l'Apostolo, 2Corinti 5, 10, che «tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene che in male». Quindi dopo la morte, quando uno sarà privo del corpo, non potrà avere alcun vantaggio dalle opere altrui.

Spl. III[a] q. 71, a. 2, arg. 2

La stessa cosa ci viene suggerita da quanto si legge nell'Apocalisse 14, 13: «Beati i morti che muoiono nel Signore, perché le loro opere li seguono».

Spl. III[a] q. 71, a. 2, arg. 3

Solo chi è tuttora in istato di via 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 19, 8: «[Il Signore] mi ha sbarrato la strada perché non passi». Quindi i morti non possono usufruire dei suffragi altrui.

pl. III[a] q. 71, a. 2, arg. 4

Perché uno possa essere aiutato da un altro bisogna che vi sia una comunicazione di vita reciproca. Ma stando al Filosofo non c'è alcuna comunicazione dei vivi con i morti. Quindi i suffragi dei vivi non giovano ai morti.

Spl. III[a] q. 71, a. 2. SED CONTRA:

1. Nel secondo libro dei Maccabei 12, 46, si legge: «Santo e salutare è il pensiero di pregare per i morti, perché siano liberati dai loro peccati ». Ciò invece sarebbe inutile se ad essi i suffragi non giovassero. Quindi i suffragi dei vivi giovano ai morti.

2. Dice S. Agostino: «Non è da poco 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». E 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 gli adorabili e vivificanti misteri si facesse memoria di coloro che piamente si addormentarono nel Signore». E ciò è chiaro anche in base a quanto si legge in Dionigi, il quale non solo ricorda il rito con cui nella Chiesa primitiva si pregava per i morti, ma asserisce anche che i suffragi dei vivi giovano ai morti. **Quindi tale verità va creduta senza alcun dubbio.**

Spl. III[a] q. 71, a. 2. RESPONDEO:

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, 1Corinti 13, 8, non finisce con la vita del corpo: «La carità non avrà mai fine». Inoltre i morti vivono nella memoria dei vivi: per cui l'intenzione di questi ultimi può indirizzarsi a beneficio di quelli. Per cui tali suffragi possono giovare ai morti in due modi, come anche 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 miseria in quello di felicità, o viceversa**. **Essi valgono solo per ottenere una diminuzione della pena, o qualcosa del genere, senza che lo stato dei morti venga**

mutato. suffragi gli siano validi dopo la morte. Per cui se questi gli giovano anche allora, è sempre in dipendenza da ciò che egli ha fatto mentre era nel corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 71, a. 2, ad arg. 1

Mentre l'uomo è in questa vita merita che i suffragi gli siano validi dopo la morte. Per cui se questi gli giovano anche allora, è sempre in dipendenza da ciò che egli ha fatto mentre era nel corpo. Oppure l'espressione dell'Apostolo, seguendo il Damasceno, va riferita alla retribuzione della gloria o della pena eterna nel giudizio finale, in cui ciascuno sarà retribuito solo in rapporto a quanto operò mentre era nel corpo. Nel frattempo però i defunti possono essere aiutati dai suffragi dei vivi.

Spl. III[a] q. 71, a. 2, ad arg. 2

Il testo si riferisce espressamente alla conseguenza dell'**eterna retribuzione**, come appare chiaro dalla premessa: «Beati i morti», ecc. Oppure si può dire che le opere fatte per loro sono in qualche modo opere loro, come si è detto.

Spl. III[a] q. 71, a. 2, ad arg. 3

Le anime, sebbene dopo la morte non siano in stato di via in senso proprio, possono tuttavia esserlo in qualche modo, in quanto cioè sono trattenute dal ricevere l'ultima retribuzione. Perciò puramente e semplicemente la loro via è «sbarrata», poiché non possono più passare da uno stato all'altro per mezzo delle opere; tuttavia non è «sbarrata» nel senso che non possano ricevere aiuti, dato che non sono ancora giunte alla felicità eterna, per cui sotto questo aspetto si trovano ancora in stato di via.

Spl. III[a] q. 71, a. 2, ad arg. 4

Tra i vivi e i morti non ci possono essere comunicazioni **nelle opere della vita civile**, delle quali parla Aristotele, poiché i morti sono ormai fuori di tale vita. Ci possono tuttavia essere delle comunicazioni quanto alle opere della vita spirituale per mezzo dell'amore di Dio, «presso il quale le anime dei morti vivono».

ARTICOLO 3:

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

Spl. III[a] q. 71, a. 3, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 9, 31**, si legge: «**Dio non ascolta i peccatori**». Ma se le loro preghiere giovassero a quelli per i quali sono formulate, essi sarebbero esauditi da Dio. Quindi i suffragi che essi fanno non giovano ai morti.

Spl. III[a] q. 71, a. 3, arg. 2

Dice **S. Gregorio** che «**quando si manda a intercedere uno che non gode del favore di colui a cui viene rivolta la preghiera, si provoca a cose peggiori l'animo di chi è adirato**». Ora,

qualsiasi peccatore dispiace a Dio. Perciò i suffragi da lui fatti non inducono il Signore a misericordia. Quindi tali suffragi non giovano.

Spl. III[a] q. 71, a. 3, arg. 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 gli altri.

Spl. III[a] q. 71, a. 3, arg. 4

Ogni opera meritoria deve essere vivificata, ossia «**informata dalla carità**». Ma le opere del peccatore sono morte. Quindi non possono giovare ai morti, ai quali sono destinate.

Spl. III[a] q. 71, a. 3. SED CONTRA:

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 chiedere suffragi per i suoi 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 di riceverne quando era in vita**: quindi il valore dei suffragi è proporzionato [solo] alle condizioni di colui per cui vengono fatti. Perciò, come sembra, non ha importanza che siano fatti dai buoni o dai peccatori.

Spl. III[a] q. 71, a. 3 RESPONDEO:

Nei suffragi fatti da **coloro che non sono in grazia** si possono considerare due cose:

- **Primo**, l'**opera compiuta**: ad es. **il sacrificio dell'altare**. Ora, questo giova come suffragio per i defunti anche se compiuto da peccatori, poiché i nostri sacramenti hanno efficacia per se stessi a prescindere dal valore di chi li compie.

- **Secondo**, l'opera quale **atto dell'operante**. E allora bisogna distinguere:

+ Poiché **l'opera del peccatore** che fa i suffragi, **considerata** in primo luogo **come sua**, non può essere in alcun modo meritoria né per sé né per gli altri.

+ Ma il peccatore che fa i suffragi può essere **considerato quale rappresentante di un altro.** Il che può accadere in due modi.

* O in quanto il peccatore che fa i suffragi **rappresenta tutta la Chiesa**, come il sacerdote che compie le esequie per i morti. In questo caso dunque, siccome l'azione appartiene a colui in nome del quale viene fatta, come dice Dionigi, è chiaro che i suffragi di detto sacerdote, anche se peccatore, giovano ai defunti.

* In un altro modo l'opera può essere di un altro **quando chi la compie agisce come suo strumento**. Infatti l'azione viene attribuita, più che allo strumento, all'agente principale. Perciò anche se chi funge da strumento non è in istato di poter meritare, l'azione può nondimeno essere meritoria a motivo dell'agente principale: come un servo che, trovandosi in peccato, fa una qualsiasi opera di misericordia per ordine del padrone che vive in grazia di Dio. Per cui se qualcuno, morendo in stato di grazia ordina che gli vengano fatti dei suffragi, oppure lo ordina un altro nelle stesse disposizioni, 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:

Spl. III[a] q. 71, a. 3, ad arg. 1

La preghiera fatta da un peccatore in certi casi non è del peccatore, ma di un altro. Perciò da questo lato essa è degna di essere esaudita dal Signore. Talvolta poi anche i peccatori sono ascoltati da Dio, cioè quando chiedono ciò che a lui è gradito. Il Signore infatti dispensa il bene non solo ai giusti, ma anche ai peccatori, come è detto nel Vangelo, **Matteo 5, 45** *[perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti.]*: non per i loro meriti, ma **per la sua clemenza**. Perciò la Glossa, a commento delle parole del Vangelo di S. Giovanni 9, 31: «Dio non ascolta i peccatori», dice che il cieco le pronunciò in quanto ancora «non unto», cioè come uno che non ci vedeva perfettamente.

Spl. III[a] q. 71, a. 3, ad arg. 2

La preghiera del peccatore, pur non essendo accetta a Dio per l'orante che dispiace, può tuttavia esserlo a causa di un altro che egli rappresenta, o di cui esegue un ordine.

Spl. III[a] q. 71, a. 3, ad arg. 3

Se il peccatore che fa i suffragi non ne riporta alcun beneficio, lo deve alla propria indisposizione, che lo rende incapace di trarre tale giovamento. Può tuttavia giovare in qualche modo ad altri che non sono indisposti, come si è visto [nel corpo].

Spl. III[a] q. 71, a. 3, ad arg. 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 [nel corpo]. Ma poiché 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.

Spl. III[a] q. 71, a. 3, S.c. 1

È vero che non possiamo sapere con certezza se uno è in stato di grazia, ma è possibile congetturarlo in base a ciò che di lui appare all'esterno, poiché «l'albero si conosce dai frutti», come dice il Vangelo, Matteo 7, 16 ss..

Spl. III[a] q. 71, a. 3, S.c. 2

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

ARTICOLO 4

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

Spl. IIIª q. 71, a. 4, arg. 1

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

Spl. IIIª q. 71, a. 4, arg. 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, allora nessuno deve mai soddisfare solo per se medesimo, ma sempre per un altro.

Spl. IIIª q. 71, a. 4, arg. 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, se soddisfa anche per lui, e per un quarto, e così via. In tal modo dunque con un'unica soddisfazione un solo fedele potrebbe bastare per tutti. Il che è assurdo.

Spl. IIIª q. 71, a. 4. SED CONTRA:

1. Sta scritto nei **Salmi 34, 13**: «**La mia preghiera ritornerà nel mio seno**». Quindi i suffragi fatti per gli altri giovano anche a chi li compie.

2. Il **Damasceno** insegna: «**Come chi vuole ungere un malato con l'unguento o con l'olio santo necessariamente prende parte per primo all'unzione, prima di ungere l'infermo, così chiunque si impegna per la salute del prossimo giova prima a se stesso che agli altri**». E lo stesso si dica nel caso nostro.

Spl. IIIª q. 71, a. 4. RESPONDEO:

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, **liberandolo dal debito della sua pena**, mentre non libera dal debito proprio colui che compie i suffragi. E ciò perché in questo caso va salvata la compensazione di **stretta giustizia, che esige l'uguaglianza**. Ora, un'opera soddisfattoria può bastare per un reato ed essere insufficiente per due: è chiaro infatti che il reato di due peccati richiede una soddisfazione maggiore che quello di uno solo.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 71, a. 4, ad arg. 1

Sono così risolte anche le obiezioni. Le prime infatti consideravano i **suffragi come opere soddisfattorie,** le altre invece come **opere meritorie**.

ARTICOLO 5:

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

Spl. III[a] q. 71, a. 5, arg. 1

Si legge nel secondo libro dei **Maccabei 12, 40,** che «**sotto le vesti degli uccisi furono trovati degli oggetti idolatrici, proibiti dalla legge giudaica**»; e tuttavia si aggiunge, **Maccabei 12, 43**, che «**Giuda mandò a Gerusalemme dodicimila dramme d'argento come offerta per i loro peccati**». Ora, è chiaro che quelli, avendo peccato gravemente contro la legge, morirono in peccato mortale, e quindi andarono all'inferno. Perciò i suffragi giovano anche ai dannati dell'inferno.

Spl. III[a] q. 71, a. 5, arg. 2

Si legge in **S. Agostino** che i suffragi, per quelli per cui sono validi, o ottengono «**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 i suffragi giovano anche ai dannati dell'inferno.

Spl. III[a] q. 71, a. 5, arg. 3

«**Se già in questa vita**», scrive **Dionigi,** «**le preghiere dei giusti hanno valore, 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 essi sono in peccato mortale: infatti la Chiesa prega sempre per la conversione dei peccatori, perché si convertano. Quindi giovano anche ai morti che sono in peccato mortale.

Spl. III[a] q. 71, a. 5, arg. 4

Si legge nelle Vite dei Padri, e lo 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 quanto gli altri dannati traevano giovamento dalla preghiera di S. Macario. Quindi le preghiere della Chiesa giovano anche ai dannati**.**

Spl. III[a] q. 71, a. 5, arg. 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». E di questo fatto, dice il Damasceno, «è testimone l'oriente e l'occidente». Ma Traiano era certamente all'inferno, «avendo fatto uccidere crudelmente molti martiri», come afferma sempre il Damasceno. Quindi i suffragi della Chiesa valgano anche per i dannati dell'inferno.

Spl. III[a] q. 71, a. 5. SED CONTRA:

1. **Dionigi** afferma: «**Il sommo sacerdote non prega per gli immondi, perché altrimenti sovvertirebbe l'ordine divino**». E il suo commentatore**, S. Massimo**, aggiunge che «**egli non implora la remissione per i peccatori: poiché non sarebbe esaudito**». Quindi i suffragi non valgono per chi si trova nell'inferno.

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 per i suoi angeli condannati all'eterno supplizio. E per lo stesso motivo i santi non pregano ora per i defunti infedeli o empi, che già sanno condannati all'eterno supplizio, non volendo perdere il merito della loro preghiera davanti al giudice divino». Perciò i suffragi non valgono per i dannati dell'inferno.

3. S. Agostino afferma: «Per coloro che partono da questo mondo senza la fede operante per mezzo della 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. Quindi i suffragi non giovano ad essi.

Spl. III[a] q. 71, a. 5. RESPONDEO:

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 qualcuno di essi ne possa usufruire. - La seconda distinzione si riferisce invece alle persone che sono all'inferno. Fra le quali ce ne sarebbero di pessime, morte senza fede e senza sacramenti, per le quali i suffragi non giovano, non avendo esse fatto parte della Chiesa né «per merito», né «per numero». Ce ne sarebbero però altre meno cattive, che essendo appartenute numericamente alla Chiesa, avendo avuto 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 li turbava, poiché da ciò sembrava dovesse seguire che, essendo la pena dell'inferno infinita in durata ma 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, ma non in senso assoluto, come pensava Origene, bensì solo per un dato tempo, cioè fino al giorno del giudizio: allora infatti le anime, rivestite di nuovo dei loro corpi, saranno condannate alle pene eterne definitivamente e senza speranza di perdono. Ma questa 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**. Siccome dunque nei dannati la colpa perdura di continuo, ne viene che non può essere interrotta neppure la loro pena. Perciò i discepoli di Gilberto Porretano trovarono un'altra via di uscita, affermando che la diminuzione delle pene attraverso i suffragi avviene come nella divisione della linea, che pur essendo finita può tuttavia essere divisa all'infinito senza mai esaurirsi, se si sottrae successivamente non la stessa quantità, ma una quantità proporzionale: come quando si toglie prima la quarta parte di tutta la linea, poi la quarta parte della quarta parte, e poi ancora la quarta parte di questa quarta parte, e così all'infinito. E in tal modo essi affermano che con il primo suffragio si diminuisce una certa quantità di tutta la pena, poi in seguito una quantità proporzionale di quella che rimane. Ma una simile spiegazione presenta molte incongruenze. Primo, poiché la divisione all'infinito, che è valida per la quantità materiale, non sembra applicabile a una quantità spirituale. - Secondo, poiché non si capisce come mai il secondo suffragio, pur avendo lo stesso valore del primo, tolga solo una pena minore. - Terzo, poiché la pena non può essere attenuata senza che si attenui la colpa: come non si può togliere quella

se non togliendo questa. Quarto, poiché nella suddivisione di una linea si arriva a una quantità minima che non è più sensibile, dato che il corpo sensibile non può essere diviso indefinitamente. E così seguirebbe che molti suffragi diminuirebbero la pena fino a renderla non più sensibile, per cui non sarebbe più una pena. Perciò altri escogitarono un'altra Analisi. **Guglielmo d'Auxerre** infatti disse che i suffragi gioverebbero ai dannati non diminuendo o interrompendo la pena, ma solo dando sollievo al dannato: come una spruzzata di acqua fresca dà refrigerio a chi porta un grave peso, senza peraltro diminuirglielo. Ma neppure questa analisi regge. Poiché, come dice S. Gregorio, ciascuno è più o meno molestato dal fuoco eterno in proporzione alla propria colpa. Dal che deriva che per lo stesso fuoco uno soffre di più e un altro di meno. Siccome dunque la colpa del dannato non cambia, neppure la pena può essere mitigata. E questa opinione è per di più presuntuosa, in quanto **contraria alle affermazioni dei Santi Padri**; è poi inconsistente, non appoggiandosi su alcuna autorità, ed è anche 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 via, e hanno ricevuto la retribuzione finale per quello che hanno meritato, come i santi che sono nella patria celeste. Il fatto poi che manchi ancora qualcosa alla gloria o alla pena del corpo non li pone nello stato di via: poiché tanto la gloria dei santi quanto le pene dei dannati sono essenzialmente e radicalmente nell'anima. Perciò né può essere mitigata la pena dei dannati, né può essere aumentata la gloria dei santi riguardo al premio essenziale. Tuttavia l'opinione sostenuta da alcuni, secondo i quali i suffragi giovano ai dannati, potrebbe anche essere accettata in un certo senso: dicendo ad es. che **i suffragi non mitigano né interrompono la pena, ma soltanto risparmiano ai dannati un'altra fonte di sofferenze, che potrebbe loro derivare dal vedersi disprezzati dai vivi, qualora nessuno si ricordasse di loro;** questa fonte di sofferenza verrebbe infatti loro risparmiata in seguito ai suffragi fatti per essi. Anche questo però non può essere ammesso secondo la legge comune. Poiché 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. È più sicuro quindi affermare puramente e semplicemente che i suffragi non giovano ai dannati, e che la Chiesa non intende pregare per loro, come risulta chiaro dai testi sopra ricordati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 71, a. 5, ad arg. 1

Dagli oggetti idolatrici trovati addosso ai morti non si può senz'altro concludere che quei soldati li portassero per motivi superstiziosi: forse li avevano presi come vincitori, e se ne erano impossessati per diritto di guerra. Tuttavia avevano commesso un peccato veniale di avarizia. Essi perciò non erano stati condannati all'inferno, per cui i suffragi potevano loro giovare. Oppure, secondo altri interpreti, si può pensare che di fronte al pericolo **si siano pentiti** del loro peccato: cioè, secondo l'espressione del **Salmo 77, 34**, «**quando Dio li faceva perire, lo cercavano**». Il che può ritenersi probabile, e rende più logica l'oblazione fatta per loro.

Spl. III[a] q. 71, a. 5, ad arg. 2

La parola ***dannazione*** è qui presa 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.

Spl. III[a] q. 71, a. 5, ad arg. 3

I suffragi sono accettati per i morti più che per i vivi poiché essi ne hanno più bisogno non potendo, come i vivi, provvedere a se stessi. D'altra parte però i vivi si trovano in una condizione più vantaggiosa, dato che 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.

Spl. III[a] q. 71, a. 5, ad arg. 4

Quell'aiuto non consisteva in una diminuzione della 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. E in questo senso diciamo che i demoni godono quando riescono a indurre gli uomini al peccato, quantunque per questo la loro pena non diminuisca in nulla; come non diminuisce la gioia degli angeli quando si dice che essi commiserano i nostri mali.

Spl. III[a] q. 71, a. 5, ad arg. 5

Probabilmente il fatto di Traiano può essere spiegato nel senso che egli, per le preghiere di S. Gregorio, fu richiamato in vita, e quindi ottenne la remissione dei peccati e la grazia. Per cui fu liberato dalla pena; come appare anche in tutti quelli che furono risuscitati da morte miracolosamente, molti dei quali erano idolatri, e quindi dannati. Di tutti costoro dunque si deve dire che non erano condannati all'inferno definitivamente, ma secondo quanto esigeva la giustizia presente in considerazione dei loro meriti. Invece secondo un piano provvidenziale più alto, che prevedeva la loro risurrezione, erano predestinati a una sorte diversa. Oppure, secondo alcuni, si deve ritenere che l'anima di Traiano non fu liberata dalla pena eterna definitivamente, ma solo per un certo tempo, cioè fino al giorno del giudizio. Non bisogna però credere che i suffragi producano normalmente tale effetto: poiché oltre alle cose che avvengono per legge generale ve ne sono altre che sono concesse soltanto ad alcuni in via eccezionale: infatti, come dice S. Agostino, «altri sono i limiti delle forze naturali, altri i prodigi della potenza divina».

ARTICOLO 6

VIDETUR che i **suffragi** non giovino alle anime del **purgatorio**. Infatti:

Spl. III[a] q. 71, a. 6, arg. 1

Il purgatorio fa parte dell'inferno. Ora, nell'inferno «non vi è alcuna redenzione ». E nei **Salmi 6, 6**, si legge: «**Nessuno all'inferno spera in te**». Quindi i suffragi non giovano a chi è nel purgatorio.

Spl. IIIª q. 71, a. 6, arg. 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 così il peccato rimarrà completamente impunito. Ma ciò è incompatibile con la giustizia divina.

Spl. IIIª q. 71, a. 6, arg. 3

Le anime sono trattenute nel purgatorio perché purificate possano giungere monde al regno dei cieli. Ma nulla può essere purificato senza un'azione che tocchi il soggetto. Quindi i suffragi dei vivi non diminuiscono la pena del purgatorio.

Spl. IIIª q. 71, a. 6, arg. 4

Se i suffragi per le anime purganti valessero, varrebbero soprattutto per quelli che li ordinarono prima di morire. Ma questi suffragi talvolta non hanno valore. Come nel caso di chi morendo ne ordina per sé un numero così grande che, se fossero subito eseguiti, basterebbero ad abolire tutta la pena; se però capita che essi vengano rimandati a dopo che egli ha scontato tutta la pena, quei suffragi non gli contano nulla: poiché non possono contargli prima che vengano fatti; e se gli vengono fatti dopo, non ne ha più bisogno, avendo già scontato la pena. Quindi i suffragi per le anime del purgatorio non hanno valore.

Spl. IIIª q. 71, a. 6. SED CONTRA:

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**. Quindi, ecc.

2. **Dionigi** scrive che «**il sacerdote di Dio intende pregare per quei defunti che, pur essendo vissuti santamente, contrassero delle macchie per umana fragilità**». Ora, in purgatorio ci sono proprio queste anime. Quindi, ecc.

Spl. IIIª q. 71, a. 6. RESPONDEO:

La pena del purgatorio supplisce a quella **soddisfazione** che non fu completata mentre l'anima era nel corpo. Ora, essendo chiaro in base a quanto si è detto *[a. 1, ad 2]* 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:

Spl. IIIª q. 71, a. 6, ad arg. 1

Quel testo si riferisce all'**inferno dei reprobi**, dove «non c'è redenzione» per quelli che vi sono dannati per sempre. Oppure si può rispondere col Damasceno che questo e altri testi consimili vanno spiegati secondo le cause inferiori, cioè secondo l'esigenza dei meriti di quanti sono deputati alle pene. Ma **la divina misericordia**, che supera i meriti degli uomini, può talvolta disporre diversamente in seguito alle **preghiere dei giusti**. Ora, «**Dio muta la sua sentenza**», dice S**. Gregorio**, «**ma non le sue disposizioni**». Per cui anche **S. Giovanni Damasceno** adduce gli esempi dei **Niniviti**, di **Acab** e di **Ezechia**, nei quali appare chiaramente che **la sentenza divina comminata contro di essi fu poi revocata per divina misericordia [Genesi 2, 10; 1Re 21, 29; 2Re 20, 5. 6].**

Spl. IIIª q. 71, a. 6, ad arg. 2

Non c'è alcun inconveniente nel fatto che la pena delle anime purganti venga completamente annullata per il moltiplicarsi dei suffragi. Da ciò non segue infatti che i peccati restino impuniti, poiché la pena dovuta è accettata ed espiata da un altro sotto forma di soddisfazione.

Spl. IIIª q. 71, a. 6, ad arg. 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 può espiare il reato di un altro, come si è visto [nel corpo], nulla impedisce che uno venga purificato grazie alla soddisfazione offerta da un altro.

Spl. IIIª q. 71, a. 6, ad arg. 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 ad es. dall'elemosina elargita ai poveri derivano sia il sollievo per essi, sia le preghiere che i medesimi elevano a Dio per il defunto. - E così pure l'opera operante può essere considerata in relazione all'agente principale, oppure in relazione a chi la esegue. Ora, dico che quando un moribondo dispone per sé 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. Non ne riceve però quel frutto che deriva solo dall'opera operata, o dall'opera operante di chi deve eseguirla, prima che i suffragi vengano fatti. E 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: sebbene della retribuzione eterna nessuno possa essere defraudato se non per colpa propria.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i **suffragi** valgano per i **bambini del limbo**. Infatti:

Spl. IIIª q. 71, a. 7, arg. 1

I bambini sono nel limbo soltanto per un peccato commesso da altri. Quindi è giustissimo che vengano pure aiutati dai suffragi altrui.

Spl. IIIª q. 71, a. 7, arg. 2

Scrive **S. Agostino** che i suffragi della Chiesa «**servono di propiziazione per quelli che non sono del tutto cattivi**». Ma tali sono appunto questi bambini, «i quali sono condannati a una pena mitissima». Quindi valgono per loro i suffragi della Chiesa.

Spl. IIIª q. 71, a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che i suffragi non giovano a coloro «**che sono morti senza la fede operante nella carità**». Quindi per essi i suffragi sono inutili.

Spl. IIIª q. 71, a. 7. RESPONDEO:

I bambini non battezzati si trovano nel limbo perché sono privi dello stato di grazia. Ora, non potendo le opere dei vivi cambiare lo stato dei trapassati, soprattutto quando si tratta del merito del premio o della pena essenziali, è chiaro che i suffragi dei vivi non possono giovare ai bambini del limbo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 71, a. 7, ad arg. 1

Sebbene il peccato originale non crei obiezioni al fatto che uno possa essere aiutato da un altro, tuttavia le anime dei bambini del limbo si trovano nelle condizioni di chi non può ricevere aiuto alcuno, inquantoché **manca ad esse lo stato di grazia**, che non può più essere acquistato dopo la morte.

Spl. IIIª q. 71, a. 7, ad arg. 2

S. Agostino parla di «**coloro che non sono del tutto cattivi**», **però sono battezzati**, come risulta chiaro dal contesto: «Quando si offre il sacrificio dell'Altare o le elemosine per tutti coloro che sono battezzati», ecc.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che **i suffragi** giovino in qualche modo ai **beati del cielo**. Infatti:

Spl. IIIª q. 71, a. 8, arg. 1

Nel messale si legge: «**O Signore, come il Sacramento dell'altare giova alla gloria dei santi, così giovi anche a nostro rimedio**». Siccome dunque il sacrificio dell'Altare tiene il primo posto tra i suffragi, sembra che questi giovino ai beati del cielo.

Spl. IIIª q. 71, a. 8, arg. 2

«I sacramenti producono gli effetti da essi raffigurati» [cf. III, q. 62, a. 1, ad 1]. Ora, la terza parte dell'ostia che si lascia cadere nel calice rappresenta i beati del cielo. Quindi i suffragi giovano anche ad essi.

Spl. IIIª q. 71, a. 8, arg. 3

I santi in cielo godono anche del bene altrui, oltre che del proprio: infatti nel Vangelo, **Luca 15, 10**, si legge che «**c'è gioia davanti agli angeli di Dio per un solo peccatore che si converte**». Perciò la gioia dei beati comprensori aumenta per le opere buone dei vivi. Quindi giovano ai beati anche i nostri suffragi.

Spl. IIIª q. 71, a. 8, arg. 4

Nel riferire le parole di S. Giovanni Crisostomo, il Damasceno dice: «Se i pagani bruciano assieme ai morti tutto ciò che ad essi 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 eliminare i peccati; se di un giusto, per procurarne il premio». Quindi i suffragi dei vivi giovano anche ai giusti.

Spl. IIIª q. 71, a. 8. SED CONTRA:

1. **S. Agostino** insegna: «**Non è giusto che la Chiesa preghi per un martire, alle cui preghiere siamo piuttosto noi che ci dobbiamo raccomandare**».

2. **Si può aiutare solo chi si trova in necessità**. Ma i beati del cielo non abbisognano di nulla. Quindi non possono essere aiutati dai suffragi della Chiesa.

Spl. IIIª q. 71, a. 8. RESPONDEO:

È proprietà essenziale del **suffragio** essere in qualche modo un **aiuto**. Ciò però disdice a chi non patisce difetto alcuno: infatti si può aiutare solo chi manca di qualcosa. Siccome dunque i beati in cielo sono immuni da ogni indigenza, essendo «**saziati dall'abbondanza della casa del Signore**», **Salmo 35, 9**, non si addice ad essi l'aiuto offerto dai suffragi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 71, a. 8, ad arg. 1

Le 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, per cui la sua gloria in un certo qual modo cresce in noi, **Dio non ne ritrae alcun giovamento, ma siamo noi a guadagnarci.**

Spl. IIIª q. 71, a. 8, ad arg. 2

È vero che i sacramenti «producono gli effetti che significano», ma non producono tale effetto in tutto ciò che significano; altrimenti, dato che significano anche Cristo, essi dovrebbero produrre qualcosa anche in Cristo, il che è assurdo. Invece 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.

Spl. IIIª q. 71, a. 8, ad arg. 3

Non è detto che i beati in cielo, pur godendo di tutti i nostri beni, col moltiplicarsi delle nostre gioie abbiano l'aumento formale della loro gioia, bensì solo quello materiale. 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,** del quale non possono godere più o meno, poiché altrimenti muterebbe il loro premio essenziale, che consiste nel godimento di Dio. Quindi il moltiplicarsi dei beni dei quali essi godono in Dio **non aumenta la loro gioia in intensità, ma solo in estensione**. Non ne segue dunque che i santi traggano un vantaggio dalle nostre buone opere.

Spl. IIIª q. 71, a. 8, ad arg. 4

Quel testo non va inteso nel senso che l'aumento del premio per mezzo dei suffragi fatti da altri venga 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 da vivo dispose che gli fossero fatti tali suffragi.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che alle anime dei defunti le **preghiere della Chiesa**, il **sacrificio dell'Altare** e le **elemosine** non giovino **in modo esclusivo, o speciale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 71, a. 9, arg. 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.

Spl. III[a] q. 71, a. 9, arg. 2

Alle tre cose suddette S. Gregorio [VII], come riferisce il Decreto [di Graz. 13, 2, 22], aggiunge il digiuno: «Le anime dei defunti vengono liberate in quattro modi: o con le oblazioni dei sacerdoti, o con le orazioni dei santi, o con le elemosine delle persone care, o con il digiuno dei parenti». Quindi la riferita enumerazione di S. Agostino appare incompleta.

Spl. III[a] q. 71, a. 9, arg. 3

Il battesimo è il sacramento più importante, soprattutto per l'effetto che produce. Quindi il battesimo o gli altri sacramenti dovrebbero giovare ai morti quanto il sacramento dell'Altare, o più ancora.

Spl. III[a] q. 71, a. 9, arg. 4

S. Paolo, **1Corinti 15, 29**, scrive: «**Se davvero i morti non risorgono, perché alcuni si fanno battezzare per loro?**». Quindi anche il battesimo vale a suffragare i defunti.

Spl. III[a] q. 71, a. 9, arg. 5

Il sacrificio dell'Altare è unico in tutte le messe. Se perciò non la messa, ma il sacrificio, è un vero suffragio per i defunti, allora deve valere ugualmente qualsiasi messa, sia della Beata Vergine, sia dello Spirito Santo, sia qualunque altra. Ma ciò è contrario alle disposizioni della Chiesa, che ha istituito una messa speciale per i defunti.

Spl. III[a] q. 71, a. 9, arg. 6

Il **Damasceno** scrive che **per i defunti si offrono «candele e olio»**, e altre cose simili. Quindi non solo il sacrificio dell'Altare, ma anche altre offerte vanno computate fra i suffragi per i defunti.

Spl. III[a] q. 71, a. 9 RESPONDEO:

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 vivi è indirizzata ai defunti *[a. 2]*. 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 cementare la carità è il sacramento dell'Eucaristia, poiché è il sacramento dell'unità della Chiesa, in quanto contiene colui nel quale tutta la Chiesa è unita e compaginata, cioè Cristo**. Perciò l'Eucaristia è come la fonte e il vincolo della carità. Invece tra gli **effetti della carità** primeggia l'**elemosina.** Per cui 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 invece dell'intenzione il principale suffragio per i morti è la preghiera: poiché** la preghiera per sua natura non dice solo rapporto con chi prega, come accade anche nelle altre opere, ma **si riferisce più direttamente alle persone per cui si prega.** E così 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:

Spl. III[a] q. 71, a. 9, ad arg. 1

In chi soddisfa per un altro, più che la pena, **va considerato 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 per togliere il reato di chi soddisfa, in quanto è una specie di medicina. Per questo i tre mezzi sopra enumerati sono per i defunti più efficaci del digiuno.

Spl. III[a] q. 71, a. 9, ad arg. 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 estrinseci ad esso. Per questo S. Agostino, diversamente da S. Gregorio, ha escluso il digiuno dai suffragi per i morti.

Spl. III[a] q. 71, a. 9, ad arg. 3

Il battesimo è una rinascita spirituale. Come quindi 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'Eucaristia** 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.

Spl. III[a] q. 71, a. 9, ad arg. 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 vengono battezzati 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 risurrezione di Cristo, che è in qualche modo la causa della nostra risurrezione spirituale. Secondo, viene spiegato 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 dunque l'Apostolo parlerebbe riferendosi al loro errore.

Spl. III[a] q. 71, a. 9, ad arg. 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 del sacrificio, che è il suo elemento principale, la messa per i defunti ha sempre lo stesso valore, qualunque sia il formulario con cui viene celebrata. Quanto alle preghiere invece è più efficace la messa con le orazioni 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 di cui nella messa si implora il suffragio.

Spl. III[a] q. 71, a. 9, ad arg. 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:

VIDETUR che le **indulgenze** concesse dalla Chiesa possano **giovare anche ai morti**. Infatti:

Spl. III[a] q. 71, a. 10, arg. 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 altre, di vivi o di morti. Ora, ciò sarebbe un inganno se esse non giovassero anche ai morti. Quindi le indulgenze giovano anche ai morti.

Spl. III[a] q. 71, a. 10, arg. 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.

Spl. III[a] q. 71, a. 10, arg. 3

Le indulgenze giovano a tutti quelli che sono sotto la giurisdizione della Chiesa. Essendo dunque le anime del purgatorio sotto tale giurisdizione, altrimenti non potrebbero usufruire dei suffragi della Chiesa, sembra che le indulgenze giovino ai defunti.

Spl. III[a] q. 71, a. 10. SED CONTRA:

1. Perché le indulgenze giovino ci vuole un motivo conveniente che ne giustifichi la concessione. Ora, tale motivo non può sussistere dalla parte dei defunti, i quali non possono fare nulla a vantaggio della Chiesa, mentre ciò 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 esse potessero giovare ai defunti, chi le concede potrebbe liberare completamente dalla pena l'anima del defunto. Ma ciò sembra assurdo.

Spl. III[a] q. 71, a. 10 RESPONDEO:

L'indulgenza può giovare o in maniera diretta e principale, o in maniera secondaria.

- **In modo diretto e principale** dunque essa giova a colui che la acquista, cioè a chi compie l'opera per cui essa viene data, ad es. a chi visita la tomba di un santo. Ora, 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 indiretto e secondario** invece queste possono giovare a colui per il quale uno compie le opere prescritte per l'acquisto delle indulgenze. E ciò può verificarsi o non verificarsi **secondo la concessione dell'indulgenza**. Se ad es. l'indulgenza viene concessa in questa forma: «Chiunque farà questa o quell'opera acquisterà tale indulgenza», è chiaro che colui che compie l'opera prescritta non può riversare su altri il frutto dell'indulgenza da lui acquisita, non essendo 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 tale 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. **Nulla infatti può impedire alla Chiesa di applicare ai morti come ai vivi 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: poiché la validità dell'indulgenza dipende dalla convenienza della causa per cui essa viene concessa, come si è notato sopra *[q. 25, a. 2]*.

ARTICOLO 11

VIDETUR che **le cerimonie delle esequie** giovino ai defunti. Infatti:

Spl. III^a q. 71, a. 11, arg. 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 ampiamente retribuite**». Ora, tali cose rientrano nelle cerimonie delle esequie. Quindi le esequie giovano ai defunti.

Spl. III^a q. 71, a. 11, arg. 2

Scrive **S. Agostino**: «**I funerali dei giusti dell'antico Testamento furono compiuti con rispettosa pietà, e così furono celebrate le esequie, e fu provveduto ai sepolcri; e loro stessi, mentre erano in vita, incaricarono i figli di seppellirli o di fare la traslazione dei loro corpi**». 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.

Spl. III^a q. 71, a. 11, arg. 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 dando sepoltura ai morti**». Quindi le cerimonie della sepoltura giovano ai defunti.

Spl. III^a q. 71, a. 11, arg. 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.

Spl. III[a] q. 71, a. 11, arg. 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, ciò non giova alla sua liberazione, ma piuttosto ne aumenta la condanna**». Quindi è anche più certo che le circostanze e i riti della sepoltura danno giovamento ai buoni.

Spl. III[a] q. 71, a. 11. SED CONTRA:

1. **S. Agostino** dichiara: «**Tutto quanto si fa per il corpo dei defunti non vale per la vita eterna, ma è solo un dovere di umanità**».

2. **S. Gregorio** 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. Dice il Signore nel Vangelo, **Matteo 10, 28:** «**Non temete coloro che uccidono il corpo, e dopo non possono fare altro**». Ma dopo la morte si può interdire la sepoltura del corpo dei santi, come accadde ad alcuni martiri di Lione, secondo quanto leggiamo nella storia. Perciò **non nuoce ai defunti il fatto che il loro corpo resti insepolto**. Quindi neppure giova la sua sepoltura.

Spl. III[a] q. 71, a. 11. RESPONDEO:

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 ed essi non ne fossero **materialmente** contaminati. E ciò quanto al corpo. Ma ai vivi essa giova anche **spiritualmente**, poiché esprime la **fede nella risurrezione**.

- Tale pratica giova poi **ai morti** perché chi guarda i sepolcri ricorda i defunti e **prega per loro**. Infatti lo stesso termine ***monumento*** etimologicamente deriva da ***memoria***: poiché esso, come dice 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 avere 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: poiché si deve credere che il morto stesso, o un altro, nello scegliere la sepoltura del corpo in un luogo sacro affidi l'anima alla protezione e alle preghiere di qualche santo; e anche al patrocinio di quanti 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 per sé giova ai sopravvissuti, in quanto costituisce «**un conforto per i vivi**»; ma indirettamente può giovare anche ai morti, in quanto tali cose eccitano gli animi alla **compassione**, e quindi alla **preghiera**; oppure perché dalle **spese della sepoltura** traggono vantaggio i poveri, e il decoro della chiesa. Sotto questo aspetto infatti i funerali sono una specie di elemosina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 71, a. 11, ad arg. 1

L'olio e le candele deposte sulla tomba dei morti giovano ai defunti indirettamente: o poiché vengono offerti alla chiesa o ai **poveri,** oppure perché l'offerta viene fatta a **onore di Dio**. Per cui dopo le parole riportate si aggiunge: «L'olio e la cera [sono] un olocausto».

Spl. III[a] q. 71, a. 11, ad arg. 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 qualcosa, ma per esprimere la fede nella risurrezione**». Per cui essi vollero essere sepolti nella terra promessa, dove sapevano che doveva nascere e morire Cristo, la cui risurrezione è causa della nostra.

Spl. III[a] q. 71, a. 11, ad arg. 3

Facendo il corpo parte della natura umana, l'uomo vi è naturalmente affezionato, secondo l'espressione di S. Paolo, **Efesini 5, 29**: «**Nessuno ha mai preso in odio la propria carne**». Per cui secondo questa naturale affezione ogni vivente si preoccupa di sapere che cosa avverrà del proprio corpo anche dopo la morte; e gli dispiacerebbe se presentisse che il suo corpo sarà in qualche modo bistrattato. Perciò i suoi cari, che in qualche modo partecipano di questo affetto per il suo corpo, si preoccupano di curare il cadavere con **rispettosa devozione**. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Se la veste e l'anello del padre, o cose del genere, sono tanto più preziose per i posteri quanto maggiore è l'amore verso i genitori, in nessun modo si possono disprezzare i loro corpi, che sono a noi più intimamente congiunti 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.

Spl. III[a] q. 71, a. 11, ad arg. 4

La devozione dei fedeli che preferisce i luoghi sacri per la sepoltura dei propri cari non viene frustrata in ciò poiché, come dice S. Agostino, affida il defunto all'intercessione dei santi, come si è detto [nel corpo].

Spl. III[a] q. 71, a. 11, ad arg. 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:

VIDETUR che i suffragi fatti per **un defunto** non giovino a lui **più che agli altri**. Infatti:

Spl. III[a] q. 71, a. 12, arg. 1

La luce spirituale è più comunicabile di quella materiale. Ma la luce materiale, ad es. quella di una candela, si estende a tutti quelli che sono riuniti insieme, anche se viene accesa per uno solo. Essendo perciò i suffragi una specie di lume spirituale, anche se vengono fatti per uno in particolare valgono ugualmente per tutte le anime del purgatorio.

Spl. IIIª q. 71, a. 12, arg. 2

Secondo le Sentenze [4, 45, 2], i suffragi giovano ai defunti perché «mentre ancora vivevano meritarono che potessero loro giovare». Ma alcuni questo lo meritarono più di quelli per cui si fanno certi suffragi. Quindi questi ultimi giovano ad essi in misura maggiore: altrimenti il loro merito sarebbe inutile.

Spl. IIIª q. 71, a. 12, arg. 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. Il che sembra incompatibile con le parole del Signore, **Luca 6, 20**: «**Beati voi che siete poveri, perché vostro è il regno dei cieli**».

Spl. IIIª q. 71, a. 12. SED CONTRA:

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. Siccome quindi chi fa i suffragi per uno in qualche maniera paga il debito per lui, è chiaro che essi giovano solo a lui.

2. Facendo i suffragi si soddisfa in un certo senso per un morto esattamente come si può soddisfare per un vivo. Ora, quando si soddisfa per un vivo, la soddisfazione vale solo per colui per cui essa è fatta. Quindi anche chi fa i suffragi aiuta solo colui per il quale intende farli.

Spl. IIIª q. 71, a. 12. RESPONDEO:

Su questo problema ci sono state due opinioni:

- Alcuni, tra cui il **Prepositino**, **affermarono che i suffragi fatti per uno giovano non 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 tuttavia meno coloro che stanno assieme a lui, anzi, questi se ne giovano forse di più, se hanno gli occhi più sani; oppure portavano l'esempio della lezione, che non giova al discepolo per cui viene tenuta più che a coloro che la ascoltano insieme con lui: anzi, se costoro hanno più ingegno, ne ritraggono un profitto maggiore. - E 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 sono più vantaggiosi per quelli ai quali sono diretti.**

Ora, entrambe le opinioni hanno 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.** E sotto questo aspetto i suffragi valgono di più per chi è più perfetto nella carità, anche se non vengono fatti espressamente per lui. Però da questo lato il suffragio, più che una riduzione della pena, produce piuttosto una certa **consolazione interna**, inquantoché colui che è nella

carità gode dei beni altrui dopo la morte. Infatti dopo la morte la grazia non può essere né acquistata né aumentata come in vita per mezzo delle opere altrui in virtù della carità.

- **In secondo luogo** i suffragi **devono la loro efficacia all'intenzione di chi li applica a un altro.** E sotto questo aspetto la soddisfazione che uno compie viene riversata su di un altro. Ora, da questo lato non c'è dubbio che i suffragi giovano di più a quell'anima per cui vengono fatti: anzi valgono unicamente per essa, poiché la soddisfazione è ordinata per se stessa a rimettere la pena. Per cui quanto alla remissione della pena i suffragi valgono soprattutto per colui in favore del quale vengono fatti. Quindi da questo lato la seconda opinione è più vera della prima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 71, a. 12, ad arg. 1

I suffragi giovano a modo di luce in quanto sono accettati dai morti, che 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.

Spl. III[a] q. 71, a. 12, ad arg. 2

Il merito suddetto è condizionale: meritarono cioè che loro giovassero i suffragi qualora questi venissero fatti. Quei defunti cioè si resero solo capaci di riceverli. Perciò non meritarono 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..

Spl. III[a] q. 71, a. 12, ad arg. 3

Nulla proibisce che i ricchi si trovino in condizioni migliori dei poveri quanto all'espiazione della pena; ma ciò è nulla in paragone **al possesso del regno dei cieli**, rispetto al quale **i poveri** si trovano in una condizione migliore, come risulta dalle parole riferite.

ARTICOLO 13

VIDETUR che i **suffragi fatti per molti** valgano **per i singoli** come quelli fatti per ciascuno in particolare. Infatti:

Spl. III[a] q. 71, a. 13, arg. 1

Noi costatiamo che la lezione fatta per uno può essere ascoltata da altri senza che per questo egli ne soffra. Per lo stesso motivo dunque la partecipazione di altri non toglie nulla a colui per cui vengono fatti i suffragi. Quindi facendoli per molti essi valgono per ciascuno come se fossero fatti singolarmente per lui.

Spl. III[a] q. 71, a. 13, arg. 2

La Chiesa, anche quando celebra la messa per un solo defunto, suole aggiungere delle preghiere per gli altri. Ora, essa non farebbe così se colui per il quale è applicata la messa ne riportasse detrimento. Da cui la conclusione di prima.

Spl. IIIª q. 71, a. 13, arg. 3

I suffragi, e soprattutto le preghiere, si basano sulla **potenza divina**. Ma come a Dio 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 preghiera fatta per molti.

Spl. IIIª q. 71, a. 13. SED CONTRA:

1. È meglio giovare a molti che a uno solo. Se quindi 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.

Spl. IIIª q. 71, a. 13. RESPONDEO:

- Considerati **dal punto di vista della carità**, che unisce i membri della Chiesa, i suffragi fatti per molti defunti giovano al singolo come quelli fatti specificamente per uno solo. Infatti la carità non diminuisce, ma aumenta coll'estendersi dei suoi effetti. E lo stesso avviene per la gioia, che diventa sempre più grande se è comune a molti, come dice S. Agostino. In questo senso dunque **la gioia** per un'opera buona in purgatorio è uguale per il singolo e per molti.

- Se invece consideriamo **l'efficacia dei suffragi** come **opere soddisfattorie** applicate ai defunti per l'intenzione di chi le offre, allora è chiaro che un suffragio fatto per un singolo vale più dei suffragi comuni, poiché l'effetto del **suffragio viene diviso da parte della divina giustizia tra coloro per i quali vengono offerti i suffragi**. L'argomento è quindi evidentemente connesso con quello precedente *[a. 12]*. E ciò spiega perché la Chiesa ha stabilito che si facciano dei suffragi particolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 71, a. 13, ad arg. 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 un effetto condizionato solo dalle disposizioni di chi lo riceve: la soddisfazione invece, come si è visto, vale come il saldo di un debito. Quindi il paragone non regge.

Spl. IIIª q. 71, a. 13, ad arg. 2

Come si è detto, i suffragi individuali valgono in qualche modo per tutti: quindi non c'è inconveniente alcuno se alla messa applicata per uno si aggiungono delle preghiere comuni. Ma queste non hanno lo scopo di indirizzare la soddisfazione del singolo suffragio in modo che valga principalmente per altri, bensì quello di aiutarli con le preghiere dette espressamente per loro.

Spl. IIIª q. 71, a. 13, ad arg. 3

L‘effetto della preghiera dipende sia **da chi prega**, sia **da colui al quale essa si rivolge**. Sebbene quindi **la divina potenza** non trovi difficile assolvere molti come assolve uno solo, tuttavia **dalla parte di chi prega** la preghiera fatta per molti non ha per loro lo stesso **valore soddisfattorio** che ha per uno in particolare.

ARTICOLO 14:

VIDETUR che coloro che sono **privi dei suffragi particolari** usufruiscano di quelli **comuni** come coloro che ottengono insieme quelli **particolari e quelli comuni**. Infatti:

Spl. III^a^ q. 71, a. 14, arg. 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 colui che ne riceve. Quindi dai suffragi comuni egli avrà tanto beneficio quanto l‘altro ne ha dalla somma dei suffragi particolari e di quelli comuni.

Spl. III^a^ q. 71, a. 14, arg. 2

Il più importante dei suffragi della Chiesa è l‘Eucaristia. Ora questa, contenendo 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 quelli comuni messi insieme.

Spl. III^a^ q. 71, a. 14. SED CONTRA:

Due beni sono da preferirsi a uno solo. Perciò la somma dei suffragi speciali e di quelli comuni giova a colui a cui sono destinati più dei soli suffragi comuni.

Spl. III^a^ q. 71, a. 14. RESPONDEO:

Anche quest‘argomento dipende dalla soluzione del penultimo quesito *[a. 12]*. Perché se i suffragi particolari valgono indifferentemente per tutti, allora tutti i suffragi sono comuni. E in questo caso il beneficio che ne ritrae chi è privo di suffragi particolari è uguale, qualora egli ne sia ugualmente degno, a quello di colui per il quale essi vengono fatti. Se invece i suffragi particolari non valgono ugualmente per tutti, bensì principalmente per colui per il quale vengono fatti, allora non c‘è dubbio che i suffragi comuni e quelli speciali messi insieme giovano più dei soli suffragi comuni. Perciò il Maestro [delle Sentenze 4, 45, 4] riporta due opinioni. La prima quando afferma che al ricco i suffragi comuni e quelli speciali giovano quanto al povero quelli comuni soltanto: poiché sebbene il primo ne riceva più del secondo, tuttavia non ne riceve un maggiore beneficio. - Riferisce poi l‘altra opinione quando scrive che chi riceve i suffragi speciali ottiene «un‘assoluzione più celere, ma non più completa»: poiché sia l‘uno che l‘altro alla fine saranno liberati da ogni pena.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a^ q. 71, a. 14, ad arg. 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.

Spl. III[a] q. 71, a. 14, ad arg. 2

Sebbene la virtù di Cristo nell'Eucaristia sia infinita, tuttavia è determinato l'effetto in rapporto allo scopo a 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. Per questo si verifica il fatto che spesso, in soddisfazione di un solo peccato, si impone per penitenza di far celebrare diverse messe. Tuttavia è da credere che, per la divina misericordia, i suffragi che sopravanzano a quelli che non ne hanno bisogno saranno applicati a coloro che ne sono privi e ne hanno più bisogno; come risulta da quelle parole del Damasceno [De his qui in fide dorm. 25]: «Dio, essendo giusto, dà la possibilità all'impotente, ed essendo sapiente trova il modo di permutare i difetti». E fa questo supplendo ai difetti degli uni con ciò che sopravanza agli altri.

Spl. Questione 72
Proemio

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:

VIDETUR che **i santi** non conoscano **le nostre preghiere**. Infatti:

Spl. III[a] q. 72, a. 1, arg. 1

Nel commentare quel testo di **Isaia 63, 16**: «Tu sei nostro padre, poiché Abramo non ci riconosce e Israele non si ricorda di noi», la **Glossa** afferma che «i santi morti ignorano ciò che fanno i vivi, anche i loro figli» E 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 si interessino di conoscere e cerchino di influenzare le vicende dei vivi?». Quindi i santi non possono conoscere le preghiere che ad essi rivolgiamo.

Spl. III[a] q. 72, a. 1, arg. 2

Al re Giosia fu detto, **2Re 22, 20**: «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, la morte di Giosia non sarebbe servita in nulla a tale scopo se poi egli avesse potuto conoscere le vicende del suo popolo. Quindi i santi dopo la morte ignorano le nostre cose. Perciò neppure ascoltano le nostre preghiere.

Spl. III[a] q. 72, a. 1, arg. 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 congiunti. Siccome dunque dopo la morte essi hanno una carità molto maggiore, se conoscessero le nostre miserie provvederebbero ancora di più ad aiutare nelle necessità i loro cari. Ma non sembra che essi lo facciano. Perciò sembra che essi ignorino le nostre azioni e le nostre preghiere.

Spl. III[a] q. 72, a. 1, arg. 4

I santi dopo la morte vedono il Verbo al pari degli angeli, dei quali nel Vangelo, **Matteo 18, 10,** si legge: «**I loro angeli nel cielo vedono sempre la faccia del Padre mio**». Ma gli angeli, pur contemplando il Verbo, non hanno la conoscenza di ogni cosa: poiché, come dice Dionigi, gli angeli superiori istruiscono gli inferiori. Perciò neanche i santi, pur contemplando il Verbo, conoscono in lui le nostre preghiere e quanto ci accade.

Spl. III[a] q. 72, a. 1, arg. 5

Solo Dio «scruta i cuori». Ma la preghiera si fa soprattutto col cuore. Quindi soltanto Dio conosce le nostre preghiere. Perciò i santi non le conoscono.

Spl. III[a] q. 72, a. 1. SED CONTRA:

1. **S. Gregorio**, commentando le parole di **Giobbe 14, 21**: «**Egli non saprà se i suoi figli saranno onorati o disprezzati**», afferma: «**Non si può pensare questo delle anime sante. Poiché ad esse, che contemplano lo splendore di Dio Onnipotente, non si può 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 infatti 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 tale distanza non è un ostacolo, come appare chiaro dal testo allegato, sembra che le anime dei santi conoscano le nostre preghiere e le nostre vicende terrene.

3. Se i santi ignorassero le vicende umane 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. Quindi i santi conoscono le vicende che ci riguardano.

Spl. III[a] q. 72, a. 1. RESPONDEO:

L'essenza divina è un mezzo sufficiente per conoscere ogni cosa: come risulta evidente dal fatto che Dio attraverso la sua essenza vede tutto *[cf. I, q. 14, a. 5]*. Non ne segue però che chiunque vede l'essenza divina conosca tutto, ma solo chi ne ha la comprensione totale *[cf. I, q. 12, a. 8]*: come dalla conoscenza di un principio può conoscerne tutte le conseguenze solo chi ne abbraccia tutta la virtualità. Ora, siccome le anime dei beati non comprendono l'essenza divina, neppure conoscono necessariamente tutto ciò che si può conoscere attraverso di essa. Infatti su certe cose persino gli angeli inferiori sono istruiti da quelli superiori, benché tutti vedano l'essenza divina. Invece ogni beato potrà vedere nell'essenza divina quelle cose che sono indispensabili alla sua perfetta beatitudine. Ora, la perfetta beatitudine esige che «l'uomo abbia tutto ciò che vuole, e nulla voglia disordinatamente». Ciascuno poi desidera giustamente conoscere quelle cose che lo riguardano. Siccome dunque i santi sono perfetti nella giustizia, essi desiderano conoscere le cose che li riguardano. **Bisogna quindi che nel Verbo essi le vedano.** Ora, appartiene alla loro gloria **soccorrere i bisognosi in vista dell'eterna salvezza**: poiché così facendo diventano «**cooperatori di Dio, cosa di cui non vi è nulla di più divino**», secondo l'espressione di **Dionigi**. È chiaro dunque che i santi non ignorano ciò che è richiesto

per tale opera. **Perciò essi nel Verbo di Dio conoscono i desideri, le preghiere e le devozioni dei fedeli che implorano il loro aiuto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 72, a. 1, ad arg. 1

Il testo di **S. Agostino** si riferisce alla cognizione naturale delle anime separate, che nei santi non è certamente ottenebrata come nei peccatori, ma non intende parlare della loro conoscenza nel Verbo, conoscenza che Abramo al tempo in cui Isaia pronunciava quelle parole non poteva avere: poiché nessuno giunse alla visione di Dio prima della passione di Cristo.

Spl. III[a] q. 72, a. 1, ad arg. 2

Non si deve credere che i santi, pur conoscendo dopo la morte le vicende umane, siano afflitti alla vista delle avversità di coloro che essi amarono nel mondo. Essi sono infatti talmente pieni del gaudio beatifico che non c'è posto in essi per il dolore. Per cui, sebbene conoscano dopo la morte le disgrazie dei propri cari, tuttavia sono sottratti alla sofferenza quando la morte previene in essi quegli infortuni. Forse però le anime non glorificate potrebbero affliggersi nell'apprendere le avversità dei loro cari. E così 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 alcuna notizia delle vicende dei vivi.

Spl. III[a] q. 72, a. 1, ad arg. 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, tuttavia adeguano il loro aiuto alle disposizioni della divina giustizia. - È comunque da credere che esse portano un grande aiuto al prossimo con la loro intercessione presso Dio.

Spl. III[a] q. 72, a. 1, ad arg. 4

Pur non essendo necessario che chi vede il Verbo veda nel Verbo ogni cosa, tuttavia ciascuno vede in esso quanto è indispensabile alla sua perfetta beatitudine, come si è detto [nel corpo].

Spl. III[a] q. 72, a. 1, ad arg. 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:

VIDETUR che non dobbiamo **rivolgerci ai santi** affinché preghino per noi. Infatti:

Spl. III[a] q. 72, a. 2, arg. 1

Nessuno si rivolge agli amici di qualcuno perché preghino per lui se non è 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 che non quella di un santo. È dunque superfluo interporre dei mediatori fra noi e Dio, perché intercedano per noi.

Spl. III[a] q. 72, a. 2, arg. 2

Dobbiamo rivolgerci ai santi solo perché sappiamo che la loro preghiera è accetta a Dio. Ora, più uno è santo, più è accetta a Dio la sua preghiera. Perciò dovremmo sempre interporre fra noi e Dio gli intercessori maggiori, e mai quelli minori.

Spl. III[a] q. 72, a. 2, arg. 3

Gesù Cristo, anche come uomo, è chiamato «il Santo dei Santi», **Daniele 9, 24**, 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.

Spl. III[a] q. 72, a. 2, arg. 4

Chi è pregato da un altro perché interceda per lui non fa che presentare queste preghiere a colui a 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.

Spl. III[a] q. 72, a. 2, arg. 5

Una cosa è superflua quando, sia che ci sia, sia che non ci sia, non influisce su un dato avvenimento. Ora, i santi pregano ugualmente per noi anche se noi non li preghiamo: poiché 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 del tutto superfluo rivolgersi a loro perché preghino per noi.

Spl. III[a] q. 72, a. 2. SED CONTRA:

1. Nel libro di **Giobbe 5, 1**, si legge: «**Chiama pure, se vi è qualcuno che ti possa rispondere, ricorri a qualche santo**». Ora «**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 risulta chiaro dalle parole dell'Apostolo ai **Romani 15, 30**: «**Vi esorto perciò, o fratelli, per il Signore nostro Gesù Cristo e l'amore dello Spirito Santo, a lottare con me nelle preghiere che fate per me a Dio**». 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**.

Spl. III[a] q. 72, a. 2. RESPONDEO:

«**È disposizione divina che gli esseri più lontani da Dio ritornino a lui per mezzo di quelli più vicini**», come scrive **Dionigi**. Ora, dato che i santi del cielo sono vicinissimi a Dio, l'ordine divino esige che noi, «**che finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore**» **2Corinti 5, 6**, **siamo ricondotti a lui per mezzo dei santi**. Il che avviene quando la bontà divina, per loro mezzo, 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 i doni di Dio ci giungono per mezzo dei santi, così noi dobbiamo avvicinarci a lui, per ricevere ulteriori doni, facendo

ricorso ai santi. Per questo li costituiamo come **intercessori presso Dio e come intermediari**, quando li supplichiamo di pregare per noi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 72, a. 2, ad arg. 1

Come 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 diffonda più largamente sulle cose, se queste ricevono non solo di essere buone in se stesse, ma ottengono pure la facoltà di comunicare il bene ad altre creature, così se noi dobbiamo bussare alla porta della sua clemenza con le preghiere dei santi non è perché in Dio faccia difetto la misericordia, ma perché si rispetti nelle cose l'ordine a cui abbiamo accennato [nel corpo].

Spl. III[a] q. 72, a. 2, ad arg. 2

È vero che i santi maggiori sono più accetti a Dio, ma talvolta è bene pregare anche i santi minori. E questo per cinque motivi. Primo, perché spesso uno ha più devozione per un santo minore che per uno maggiore. Ora, 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 santi diversi, eccitiamo per ognuno come un nuovo fervore di devozione. - Terzo, perché alcuni santi hanno avuto il dono di aiutare in particolari necessità: S. Antonio, ad es., ha avuto quello di liberare dal fuoco infernale. - Quarto, perché a tutti venga da noi concesso l'onore dovuto. - Quinto, perché con un più gran numero di intercessori si ottiene talvolta ciò che non si ottiene con uno solo.

Spl. III[a] q. 72, a. 2, ad arg. 3

La preghiera è un atto determinato. Ora, ogni atto appartiene a un determinato supposito. Se quindi noi dicessimo: «Cristo, prega per noi», senza aggiungere altro, sembrerebbe che noi ci riferiamo alla persona di Cristo. Il che potrebbe essere inteso 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 dunque in questi errori la Chiesa non dice: «Cristo, prega per noi», ma: «**Cristo, ascoltaci**», oppure: «**abbi pietà di noi**».

Spl. III[a] q. 72, a. 2, ad arg. 4

I santi, come vedremo *[a. 3]*, presentano a Dio le nostre suppliche non per **fargliele conoscere**, ma per **chiederne l'esaudimento**; oppure per confrontarle con la verità di Dio, e per sapere il da farsi secondo i decreti della sua provvidenza.

Spl. III[a] q. 72, a. 2, ad arg. 5

Il fatto stesso che ricorriamo ai santi **con retta intenzione** nelle nostre necessità **ci rende degni** delle loro preghiere. Perciò non è superfluo che noi li preghiamo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le preghiere che i santi rivolgono a Dio per noi **non siano sempre esaudite**. Infatti:

Spl. III[a] q. 72, a. 3, arg. 1

Se le preghiere dei santi fossero sempre esaudite, lo sarebbero prima di tutto per quelle cose che li riguardano. Ora, proprio in queste cose essi non vengono esauditi: si legge infatti nell'Apocalisse [6, 10 s.] che ai martiri imploranti la vendetta per i misfatti del mondo «fu risposto di pazientare ancora un poco, affinché fosse completo il numero dei loro fratelli». Molto meno dunque essi sono esauditi quando pregano per gli altri.

Spl. III[a] q. 72, a. 3, arg. 2

«Quand'anche Mosè e Samuele si presentassero dinanzi a me», dice il Signore a **Geremia 15, 1**, «la mia anima non si piegherebbe verso questo popolo». Quindi i santi non sono sempre ascoltati quando pregano Dio per noi.

Spl. III[a] q. 72, a. 3, arg. 3

I santi del cielo sono «come gli angeli di Dio», secondo le parole del Vangelo, **Matteo 22, 30**; ma neppure le preghiere degli angeli sono sempre esaudite, come risulta chiaro da quanto si legge nel libro di **Daniele 10, 12 s.**: «Io sono venuto per le tue parole. Ma il principe del regno di Persia mi si è opposto per ventun giorni». Ora, l'angelo era accorso in aiuto di Daniele chiedendo a Dio la liberazione. Eppure la sua preghiera non ottenne l'effetto. Quindi neppure gli altri santi che pregano Dio per noi sono sempre ascoltati.

Spl. III[a] q. 72, a. 3, arg. 4

Chi impetra qualcosa con la preghiera, in qualche modo non fa che meritarlo. Ma i santi del cielo non sono più in grado di meritare. Quindi con le loro preghiere non possono impetrare nulla per noi presso Dio.

Spl. III[a] q. 72, a. 3, arg. 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 ciò che si vuole. Quindi non chiedono se non ciò che sanno che Dio vuole. Ma ciò che Dio vuole avviene anche indipendentemente dalle loro preghiere. Perciò le loro preghiere non hanno alcuna efficacia per impetrarci qualcosa.

Spl. III[a] q. 72, a. 3, arg. 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 ottiene la liberazione completa dalla pena quando moltiplica i suffragi per uno che è in purgatorio. Siccome quindi i santi in cielo pregano per quelli che sono in purgatorio, come pregano anche per noi, se le loro preghiere avessero qualche valore per noi, molto più otterrebbero la completa liberazione di chi è in purgatorio. Ma ciò è falso: poiché allora sarebbero superflui i suffragi che la Chiesa fa per i defunti.

Spl. IIIª q. 72, a. 3. SED CONTRA:

1. Leggiamo nel libro dei **2Maccabei 15, 14**: «**Questi è colui che prega molto per il popolo e per tutta la città santa, Geremia, il profeta di Dio**». E che poi la sua preghiera sia stata esaudita risulta chiaro da ciò che segue **2Maccabei 15, 15, s.**: «**Allora Geremia stendendo la destra consegnò a Giuda una spada d'oro, dicendo: Prendi questa spada: è un dono di Dio**», ecc.

2. **S. Girolamo**, nella lettera contro Vigilanzio, scrive: «Tu 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 la aiutino con le loro preghiere.

Spl. IIIª q. 72, a. 3 RESPONDEO:

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 anche per noi come dei suffragi e delle preghiere: come anche si dice che il sangue di Cristo implora per noi il perdono. Ora le preghiere dei santi, di per se stesse, sono efficaci a 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**. Quando però essi pregano presentando a Dio i loro voti in nostro favore, allora sono sempre esauditi: **poiché non vogliono se non ciò che Dio vuole, e non chiedono se non ciò che vogliono ottenere.** Ora, ciò che Dio **vuole in senso assoluto** si compie sempre: a meno che non si tratti della **volontà antecedente**, secondo la quale egli «**vuole che tutti gli uomini siano salvati**», **1Timoteo 2, 4**, che non sempre si compie. Non c'è quindi da meravigliarsi se talvolta non si compie neppure ciò che i santi vogliono in quest'ultimo modo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 72, a. 3, ad arg. 1

Quella preghiera dei martiri non è altro che il desiderio di ottenere la glorificazione del loro corpo e la compagnia di tutti gli eletti, nonché la loro adesione ai decreti della divina giustizia che punirà i malvagi. Perciò la Glossa [ord.] commenta le parole [Ap 6, 10]: «Fino a quando, Signore», ecc., in questo modo: «Desiderano una gioia più grande e la società dei santi, e prestano il loro consenso alla giustizia divina».

Spl. IIIª q. 72, a. 3, ad arg. 2

Il Signore parla di Mosè e di Samuele secondo lo stato in cui si trovavano quando erano in vita. Come infatti scrive la **Glossa,** «**di essi si legge che, pregando per il popolo, calmarono l'ira di Dio**». Tuttavia se fossero vissuti allora non sarebbero riusciti a placare Dio con le preghiere, **per la malizia del popolo**. Così dunque va spiegato il testo scritturale.

Spl. III[a] q. 72, a. 3, ad arg. 3

Si dice che gli angeli buoni combattevano fra loro non nel senso che presentavano a Dio delle preghiere contrastanti, ma nel senso che offrivano all'esame divino i diversi meriti delle due parti e ne attendevano il responso. Così infatti **S. Gregorio** spiega il suddetto 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 dunque una nazione è condotta al tribunale supremo per essere premiata o punita, si dice che il suo angelo tutelare ha vinto o perduto. Ma la volontà suprema del Creatore ha sempre la vittoria su tutti: e contemplandola sempre, [tali spiriti] non possono mai volere ciò che non possono ottenere**». Quindi neppure lo domandano. Dal che si deduce che le loro preghiere sono sempre esaudite.

Spl. III[a] q. 72, a. 3, ad arg. 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 acquisiti: essi infatti hanno meritato in vita di vedere esaudite dopo la morte le loro preghiere. Oppure si può rispondere che il merito e l'efficacia della preghiera sono due cose diverse. Il merito infatti consiste in una certa proporzione tra l'atto e il fine ad esso assegnato, che è come una specie di pagamento [cf. I-II, q. 114, a. 1]. Invece l'efficacia impetratoria della preghiera si basa sulla liberalità di colui al quale essa è diretta: infatti talora anche un indegno 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.

Spl. III[a] q. 72, a. 3, ad arg. 5

Dal testo di S. Gregorio sopra riportato [ad 3] risulta 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: poiché, come afferma **S. Agostino**, le preghiere dei santi giovano ai predestinati, essendo forse stato predisposto che **la loro salvezza dipenda dalle preghiere di tali intercessori**. **E così pure il Signore vuole che mediante le orazioni dei santi si compia ciò che i santi vedono essere conforme alla sua volontà**.

Spl. III[a] q. 72, a. 3, ad arg. 6

I suffragi della Chiesa per i defunti sono come delle **opere soddisfattorie** che i vivi compiono per i morti, e che liberano i morti da una pena che essi non hanno ancora scontata. Ora, i santi del cielo non si trovano nelle condizioni di poter soddisfare. Quindi il paragone tra le loro preghiere e i suffragi della Chiesa non regge.

Spl. Questione 73
Proemio

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.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **la venuta del Signore** come giudice non sarà **preceduta da qualche segno**. Infatti:

Spl. III[a] q. 73, a. 1, arg. 1

S. Paolo, **1Tessalonicesi 5, 3,** ha scritto: «Quando si dirà: pace e sicurezza, allora d'improvviso li colpirà la rovina». Ma non vi sarebbero pace e sicurezza se gli uomini fossero atterriti da segni premonitori. Quindi tali segni non precederanno quella venuta.

Spl. III[a] q. 73, a. 1, arg. 2

I segni servono a rendere una cosa manifesta. Ora, la venuta del Signore deve invece essere occulta: poiché, come dice S. Paolo **1Tessalonicesi 5, 2**, «il giorno del Signore verrà come un ladro di notte». Quindi non devono precederlo dei segni.

Spl. III[a] q. 73, a. 1, arg. 3

Il tempo della prima venuta di Cristo fu preconosciuto dai profeti; non così invece quello della seconda venuta. Ma per la prima venuta non ci furono segni premonitori: quindi non ci saranno neppure per la seconda.

Spl. III[a] q. 73, a. 1. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Luca 21, 25**, 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 nel 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 come le comete. - Nell'ottavo vi sarà un terremoto così pauroso che distruggerà 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 prendere 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.

Spl. III[a] q. 73, a. 1. RESPONDEO:

Quando Cristo verrà a giudicare il mondo apparirà glorioso, come 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, grazie a questi segni premonitori, si sottomettano al giudice venturo e si preparino al giudizio. **Ma non è facile sapere quali saranno**. Poiché 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** e **alla venuta continua** con la quale Cristo assiste la sua Chiesa. Per cui, come egli dice, se si studia bene l'argomento è probabile che nessuno dei segni descritti si riferisca all'ultima venuta: poiché i segni di cui parla il Vangelo, come le **guerre**, i **terrori** 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. Quanto poi ai segni elencati da S. **Girolamo** [s. c. 2], egli non li dà per certi, ma dice solo di averli trovati descritti negli annali degli Ebrei. Ed **essi sono assai poco verosimili**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 73, a. 1, ad arg. 1

Avvicinandosi la fine del mondo, secondo quanto afferma S. Agostino, vi sarà una persecuzione da parte dei cattivi contro i buoni, i quali saranno nel timore mentre i cattivi si sentiranno sicuri. Le parole quindi: «**Quando si dirà: 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 21, 26**: «**Gli uomini moriranno per la 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, anche se gli uomini rimarranno atterriti al loro apparire, tuttavia prima che essi si manifestino gli empi si crederanno tranquilli e sicuri, non vedendo realizzarsi la fine del mondo subito dopo la morte dell'Anticristo, secondo quanto essi prima pensavano.

Spl. III[a] q. 73, a. 1, ad arg. 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. Sebbene, come si è detto sopra [ad 1], anche tutti quei segni evidentissimi che immediatamente lo precederanno possano far parte del giorno del giudizio.

Spl. IIIª q. 73, a. 1, ad arg. 3

La prima venuta di Cristo doveva essere occulta, benché il suo tempo preciso fosse stato preconosciuto dai profeti. Non c'era dunque bisogno che si manifestassero segni di tal genere, che invece non mancheranno nella seconda venuta, quando Cristo verrà manifestatamente [nella gloria]; sebbene il tempo esatto sia nascosto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **sole e la luna si oscureranno realmente nell'imminenza del giudizio**. Infatti:

Spl. IIIª q. 73, a. 2, arg. 1

Secondo **Rabano Mauro**, «**nulla vieta di credere che in quel tempo il sole, la luna e le altre stelle saranno realmente privati della loro luce; come già avvenne del sole durante la passione del Signore**».

Spl. IIIª q. 73, a. 2, arg. 2

La luce dei corpi celesti è ordinata alla generazione dei corpi inferiori: poiché è con essa che quei corpi influiscono sui corpi inferiori, e non solamente col moto, come dice Averroè. Ma al tempo del giudizio la generazione avrà termine. Quindi verrà a cessare anche la luce dei corpi celesti.

Spl. IIIª q. 73, a. 2, arg. 3

Le sostanze inferiori o materiali, secondo il parere di alcuni, saranno purificate da quelle qualità con cui agiscono. Ora, i corpi celesti agiscono non solo con il moto, ma anche con la luce, come si è appena visto [ob. 2]. Se quindi cesserà il moto dei corpi celesti, verrà meno anche la loro luce.

Spl. IIIª q. 73, a. 2. SED CONTRA:

1. Gli astrologi dicono che non è possibile un'**eclissi simultanea del sole e della luna.** Invece alla venuta del Signore il sole e la luna si oscureranno simultaneamente. **Non si tratterà perciò di un oscuramento vero e proprio mediante un'eclissi naturale**.

2. Una stessa cosa non può essere causa di diminuzione e di crescita di uno stesso fenomeno. Ma alla venuta del Signore si avrà un aumento della luminosità negli astri, secondo le parole di **Isaia 30, 26**: «**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 questi astri si spenga alla venuta del Signore.

Spl. IIIª q. 73, a. 2. RESPONDEO:

Se intendiamo parlare del **momento stesso dell'apparizione di Cristo**, allora **non è credibile** che il sole e la luna si oscurino e siano privati della loro luce: poiché tutto il mondo si rinnoverà alla sua venuta e quando i santi risorgeranno, come si è detto [In 4 Sent., d. 47, q. 2, a. 3, sol. 1]. Se invece parliamo del **tempo che precederà il giudizio**, allora il sole la luna e gli altri

astri **potranno** oscurarsi e perdere la loro luce l'uno dopo l'altro, oppure simultaneamente, per un **miracolo della virtù divina** destinato a terrorizzare gli uomini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 73, a. 2, ad arg. 1

Rabano Mauro parla del tempo che precede il giudizio.

Spl. III[a] q. 73, a. 2, ad arg. 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 essa dovrebbe aumentare.

Spl. III[a] q. 73, a. 2, ad arg. 3

Sebbene alcuni lo abbiano affermato, tuttavia non sembra probabile che le qualità elementari vengano rimosse dagli elementi. Se però accettiamo l'ipotesi, il paragone tra esse e la luce non regge: poiché le qualità elementari sono tra loro contrarie e agiscono provocando la corruzione, mentre la luce non agisce per via di contrarietà, ma come principio che armonizza e regola i contrari. - Né la luce può essere paragonata al moto degli astri: poiché il moto è «l'atto di una realtà imperfetta», che quindi cessa col superamento dell'imperfezione. Il che non si può dire della luce.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che alla venuta del Signore le **potenze celesti non saranno sconvolte**. Infatti:

Spl. III[a] q. 73, a. 3, arg. 1

Si dicono virtù, o potenze celesti, solo gli **spiriti beati**. Ma l'**immobilità** è tra i costitutivi della beatitudine. Quindi tali potenze non potranno essere sconvolte.

Spl. III[a] q. 73, a. 3, arg. 2

La causa della **meraviglia,** come si dimostra all'inizio della Metafisica, è l'**ignoranza**. Ma gli angeli sono immuni dal timore come dall'ignoranza: poiché, come nota **S. Gregorio** «**che cos'è che non vedono, se vedono Colui che tutto vede?**». Essi quindi non potranno essere mossi dalla meraviglia, come si legge nel testo.

Spl. III[a] q. 73, a. 3, arg. 3

Tutti gli angeli saranno presenti al giudizio, secondo quanto è scritto nell'**Apocalisse 7, 11:** «**Tutti gli angeli saranno davanti al trono**». Ma le virtù, o potenze celesti, sono un ordine speciale di angeli. Perciò non è giusto dire che queste saranno sconvolte più degli altri angeli.

Spl. III[a] q. 73, a. 3. SED CONTRA:

1. Sta scritto **Giobbe 26, 11**: «**Le colonne del cielo temeranno la sua venuta**». Ma tali colonne non possono essere altro che le potenze celesti. Quindi esse saranno sconvolte.

2. Nel Vangelo, **Matteo 24, 29**, si legge: «**Le stelle cadranno dal cielo, e le potenze dei cieli saranno sconvolte**».

Spl. III[a] q. 73, a. 3 RESPONDEO:

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**. Ora, nel caso nostro il termine può avere tutti e due i significati. Nel testo delle Sentenze esso è usato per indicare tutti gli angeli. E in questo senso si afferma che gli angeli si meraviglieranno per ciò che avverrà di nuovo nel mondo. Ma si può spiegare il testo anche secondo l'altro senso, in quanto cioè la parola virtù significa un determinato ordine angelico. Ora, di tale ordine si afferma che sarà mosso a preferenza degli altri a causa degli effetti. Infatti secondo S. Gregorio si attribuisce a questo ordine il potere di compiere i miracoli, che avverranno appunto in gran copia nell'imminenza del giudizio. - Oppure si può intendere 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 sia un ufficio proprio delle virtù il muovere i corpi celesti, i quali esercitano il loro potere sugli esseri terrestri: come indica anche il loro stesso nome di virtù dei cieli. Al tempo del giudizio esse **saranno dunque sconvolte in quanto cesseranno dalla 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:

Spl. III[a] q. 73, a. 3, ad arg. 1

Il mutamento in argomento non intacca qualcosa di essenziale al loro stato, ma si riferisce o agli effetti, che possono cambiare senza la mutazione del soggetto, oppure a una nuova conoscenza delle cose che era, ad esse impossibile con le sole idee innate. Ma **questo mutare di pensiero non impedisce la loro beatitudine.** Infatti S. Agostino afferma che «Dio muove la creatura spirituale nel tempo».

Spl. III[a] q. 73, a. 3, ad arg. 2

La meraviglia nasce da ciò che supera la nostra condizione o le nostre capacità. E in questo senso le virtù celesti si meraviglieranno della divina potenza che compirà tali portenti, che esse sono incapaci di imitare e di comprendere. Come anche S. Agnese diceva che «il sole e la luna si meravigliano della sua bellezza». **Ciò non suppone dunque negli angeli l'ignoranza, ma solo l'incapacità di comprendere Dio**.

Spl. III[a] q. 73, a. 3, ad arg. 3

Le risposte già date valgono a risolvere anche la terza difficoltà.

Spl. Questione 74
Proemio

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 reprobi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **il mondo** non **dovrà essere purificato**. Infatti:

Spl. III[a] q. 74, a. 1, arg. 1

Solo ciò che è immondo ha bisogno di purificazione; ma le creature di Dio non sono immonde, come si dichiara negli **Atti degli Apostoli 10, 15**: «Non chiamare profano», cioè immondo, «ciò che Dio ha purificato». Perciò le creature del mondo non saranno purificate.

Spl. III[a] q. 74, a. 1, arg. 2

La divina giustizia richiede la purificazione per togliere l'immondezza di una colpa, come risulta evidente dall'esistenza del purgatorio dopo la morte. Ma negli elementi di questo mondo non ci può essere macchia alcuna di colpa. Quindi essi non hanno bisogno di purificazione.

Spl. III[a] q. 74, a. 1, arg. 3

Una cosa viene purificata per il fatto che viene tolto da essa ciò che è estraneo e ignobile, e che la rende 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: poiché la forma di un corpo composto è più nobile di quella di un corpo semplice. Perciò sembra impossibile che gli elementi di questo mondo vengano purificati in maniera conveniente.

Spl. IIIª q. 74, a. 1. SED CONTRA:

1. Ogni rinnovamento avviene attraverso una certa purificazione. Ma gli elementi si rinnoveranno, secondo le parole dell'**Apocalisse 21, 1**: «**Vidi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi**». Quindi gli elementi saranno purificati.

2. La **Glossa** così commenta l'affermazione di S. Paolo, **1Corinti 7, 31**: «**Passa la figura di questo mondo**»: «**La bellezza di questo mondo perirà nella conflagrazione universale del fuoco**». Vale perciò la conclusione precedente.

Spl. IIIª q. 74, a. 1. RESPONDEO:

Dato che il mondo è stato fatto in qualche modo per l'uomo, è necessario che quando l'uomo 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 la corruzione e la contaminazione della colpa: poiché, come dice S. Paolo, **1Corinti 15, 50**, «**ciò che è corruttibile non potrà ereditare l'incorruttibilità**»; **e tutti gli immondi**, come è scritto nell'**Apocalisse 22, 15**, **resteranno «fuori» della città della gloria**. Allo stesso modo dunque, e nelle debite proporzioni, anche gli elementi cosmici dovranno essere purificati dalle disposizioni contrarie prima del loro rinnovamento nella gloria. Ora, sebbene le sostanze materiali non possano essere in senso proprio contaminate dalla colpa, tuttavia esse contraggono a causa del peccato una certa incompatibilità a essere arricchite con quelle spirituali, per cui certi luoghi dove sono stati commessi dei delitti non sono ritenuti convenienti all'esercizio del culto fino a che non sono stati in qualche modo purificati. In questo senso dunque la zona del mondo destinata al nostro uso ha contratto una certa ripugnanza alla glorificazione in seguito ai peccati degli uomini. Per questo essa ha bisogno di purificazione. - E così pure, per il contatto degli elementi fra di loro, si riscontrano nel luogo intermedio molte corruzioni, generazioni e alterazioni degli elementi stessi, che diminuiscono la loro perfezione. Perciò è necessario che tali elementi ne siano purificati, affinché possano ricevere in modo conveniente la novità della gloria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 74, a. 1, ad arg. 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 **buono in se stesso, è tuttavia estraneo e ripugna a quella natura**. E neppure esclude che una creatura possa subire il male, pur non essendo questo una parte della sua sostanza.

Spl. IIIª q. 74, a. 1, ad arg. 2

Gli elementi materiali, pur non essendo soggetti capaci di colpa, possono tuttavia contrarre una specie di incompatibilità a ricevere la perfezione della gloria per le colpe che vi si commettono.

Spl. IIIª q. 74, a. 1, ad arg. 3

Nei corpi semplici e in quelli composti la forma può essere considerata sotto due aspetti. O quanto alla perfezione specifica: e allora il corpo composto è superiore al corpo semplice, o elemento. Oppure quanto alla durata: e allora quest'ultimo è superiore, poiché non ha in se stesso i presupposti della corruzione, a meno che la sua distruzione non sia provocata da una causa esterna. Il corpo composto invece ha già in se stesso i germi della corruzione, che sono appunto gli elementi contrari di cui è formato. Perciò il corpo semplice, sebbene sia corruttibile secondo la parte, è tuttavia incorruttibile secondo il tutto. Il che non può dirsi dei corpi misti. E siccome l'incorruttibilità è una delle perfezioni della gloria, ne viene che 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 una forma incorruttibile. Tuttavia anche in questo caso, per quanto sia 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 che quando sussiste nel composto: poiché nel composto i corpi semplici sono come in potenza, mentre quando sussistono da soli sono all'apice della loro perfezione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che questa purificazione non sarà fatta col **fuoco**. Infatti:

Spl. IIIª q. 74, a. 2, arg. 1

Il fuoco, quale parte del [nostro] mondo, ha bisogno di purificazione come anche le altre sue parti. Ora, l'identica cosa non può essere insieme purificante e purificata. Quindi non sarà il fuoco a purificare.

Spl. IIIª q. 74, a. 2, arg. 2

Come il fuoco ha un potere purificatore, così lo ha anche l'acqua. Non si potrà dunque purificare tutto per mezzo del fuoco poiché alcune cose, come dice anche l'antica legge, **Numeri 31, 22 s.**, bisogna che siano purificate con l'**acqua**. Perciò la purificazione col fuoco per lo meno non potrà essere universale.

Spl. IIIª q. 74, a. 2, arg. 3

La purificazione sembra 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. Per cui lo stesso Anassagora attribuì questa segregazione a un atto dell'intelletto che muove tutte le cose. Quindi sembra che la purificazione finale del mondo sarà fatta **non per mezzo del fuoco, ma immediatamente da Dio.**

Spl. IIIª q. 74, a. 2. SED CONTRA:

1. Si legge nei **Salmi 49, 3-4**: «**Davanti a lui un fuoco divorante, intorno a lui si scatena la tempesta**», e subito dopo si parla del giudizio: «**Convoca il cielo dall'alto, e la terra al giudizio del suo popolo**». Perciò la purificazione finale del mondo sarà effettuata col fuoco.

2. Sta scritto, **2Pietro 3, 12**: «**I cieli si dissolveranno e gli elementi incendiati si fonderanno**». Perciò sembra che la purificazione del mondo avverrà col fuoco.

Spl. III[a] q. 74, a. 2. RESPONDEO:

La purificazione finale toglierà al mondo la **contaminazione della colpa** e l'**impurità** che deriva dalla commistione degli elementi, e lo **preparerà al suo stato di gloria**. In vista di questi tre fini dunque la purificazione col fuoco è massimamente conveniente.
- **Primo**, perché il fuoco, essendo l'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 non è per noi di uso tanto comune quanto la terra, l'acqua e l'aria. Per cui non può essere inquinato come questi elementi.
- **Oltre** a ciò poi il fuoco ha una grande efficacia nel **purificare** e dividere fino alle parti più sottili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 74, a. 2, ad arg. 1

Il fuoco da noi usato non è quello esistente nella materia sua propria, che è lontana da noi, ma è il fuoco mescolato a una materia estranea. E così il fuoco esistente nella sua purezza potrà purificare il nostro fuoco e liberarlo dagli elementi estranei.

Spl. III[a] q. 74, a. 2, ad arg. 2

La purificazione del mondo effettuata dal diluvio si riferiva soltanto alla contaminazione del peccato, specialmente del peccato di **concupiscenza,** **Genesi 6, 5 ss.,** che allora dominava. Perciò la purificazione fu fatta allora giustamente con l'acqua, che è il suo contrario. Ma la seconda purificazione riguarda sia la **contaminazione della colpa**, sia l'impurità derivante dalla mistura degli elementi. Per l'uno e per l'altro scopo quindi la purificazione sarà compiuta meglio col fuoco che con l'acqua. Questa infatti è priva della potenza disgregatrice, e serve piuttosto ad aggregare gli elementi, per cui l'impurità naturale degli elementi non verrebbe tolta 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 24, 12**, allora «**in molti si raffredderà la carità**». È bene quindi che la purificazione avvenga mediante il fuoco. E neppure esiste qualcosa al mondo che non possa venire purificato col fuoco. Ci sono però degli oggetti che non possono essere purificati col fuoco senza la loro distruzione, come le stoffe, i recipienti di legno e altre cose del genere. Per questo la legge prescriveva che essi fossero purificati con l'acqua. Ma alla fine dei tempi tutto sarà distrutto dal fuoco.

Spl. III[a] q. 74, a. 2, ad arg. 3

Mediante l'opera della distinzione le cose hanno ricevuto le diverse forme che le distinguono tra loro. E ciò non poteva essere fatto se non dall'Autore della natura *[cf. I, q. 47, a. 1]*. Invece, con la purificazione finale le cose dovranno tornare alla purezza originaria di quando furono create. **E in quest'opera la natura creata potrà servire al Creatore come strumento**. E tale compito le viene affidato in quanto esso contribuisce alla sua dignità e nobiltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che quel **fuoco** non sarà della stessa natura di quello elencato fra i **quattro elementi**. Infatti:

Spl. III[a] q. 74, a. 3, arg. 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.

Spl. III[a] q. 74, a. 3, arg. 2

Come l'operazione manifesta la virtù di una cosa, così la virtù ne manifesta la natura. Ora, quel fuoco avrà una virtù diversa da quella dei quattro elementi, poiché purificherà l'universo, cosa di cui è incapace il nostro fuoco. Perciò quello sarà un fuoco di un'altra specie.

Spl. III[a] q. 74, a. 3, arg. 3

I corpi della medesima specie hanno un identico moto. Invece quel fuoco avrà tutt'altro moto da quello dell'elemento fuoco, poiché dilagherà in tutte le direzioni, per purificare ogni cosa. Quindi il fuoco della conflagrazione finale non è della stessa specie del nostro.

Spl. III[a] q. 74, a. 3. SED CONTRA:

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**]. E l'una viene paragonata all'altra, **2Pietro 3, 5 ss**. 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.

Spl. III[a] q. 74, a. 3 RESPONDEO:

Vi sono in merito tre opinioni:

- **Alcuni** dicono 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. Ma contro tale opinione sta il fatto che alla fine del mondo quel fuoco non dovrà solo **discendere ma anche salire**, come risulta dalla **Glossa**, dove si dice che «**il fuoco del giudizio si solleverà tanto in altezza quanto le acque del diluvio**». Sembra dunque che tale fuoco debba prodursi in un **luogo intermedio.**

- 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 questa analisi sembra conveniente. Essendo infatti 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 purificazione. Il che è in contrasto con la sacra Scrittura, **Matteo 24, 36**.

- 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**». E questa 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**. Così dunque il fuoco da essa generato brucerà la superficie di questo mondo. A ben guardare però, 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 ad esso estranea. Ma ciò bisogna che avvenga alla fine del mondo, poiché il fuoco non potrebbe purificare se in qualche modo ciò che gli è estraneo non diventasse la sua materia. Bisogna dunque ammettere puramente e semplicemente che quel fuoco sarà della stessa specie del nostro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 74, a. 3, ad arg. 1

Il fuoco suddetto, pur essendo specificamente **identico al nostro**, sarà **numericamente diverso**. Ora, noi vediamo che di due fuochi della medesima specie il più violento divora quello minore consumandone la materia. Così dunque anche il fuoco suddetto potrà divorare il nostro fuoco.

Spl. III[a] q. 74, a. 3, ad arg. 2

Come l'operazione di una data potenza è una manifestazione di essa, così anche la potenza che procede dai principi essenziali delle cose è un indizio dell'essenza o natura. L'operazione però che non procede dalla potenza dell'operante non manifesta la potenza di questo: come 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: **poiché tale operazione mostra la virtù dell'agente quale primo principio dell'operazione**, mentre mostra la virtù dello strumento solo in quanto questo subisce l'influsso dell'agente principale. E allo stesso modo anche la potenza che non scaturisce dai princìpi costitutivi di un essere non ne manifesta la natura, ma solo la ricettività: come la capacità di riscaldare che è nell'acqua calda dice solo che essa può ricevere il calore. Quindi nulla 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: poiché **il suo potere calorifico non dipende dai princìpi naturali che lo costituiscono, ma dall'azione divina**, sia che si tratti di una qualità assoluta, come il calore nell'acqua calda, sia che si tratti di un semplice influsso transitorio, come nel caso di uno strumento, secondo quanto

già detto [In 4 Sent., q. 1, a. 4, sol. 2, 4]. E ciò è più probabile: **poiché il fuoco purificatore agirà soltanto come strumento della potenza di Dio.**

Spl. III[a] q. 74, a. 3, ad arg. 3

Il fuoco per sua natura sale solo verso l'alto, ma fuori della sua sfera esso **segue la dislocazione della materia combustibile.** In tal caso dunque può muoversi sia secondo il moto circolare che verso il basso: **specialmente se opera come strumento della potenza divina**.

ARTICOLO 4

VIDETUR che quel fuoco purificherà anche **i cieli superiori**. Infatti:

Spl. III[a] q. 74, a. 4, arg. 1

Si legge nei **Salmi 101, 26 s.:** «**I cieli sono opera delle tue mani. Essi periranno, ma tu rimani**». Ma sono opera delle mani di Dio anche i **cieli superiori**. Quindi periranno anch'essi nella conflagrazione universale del mondo.

Spl. III[a] q. 74, a. 4, arg. 2

S. **2Pietro 3, 12**, ha scritto: «**I cieli passeranno, e gli elementi consumati dal calore si dissolveranno**». Ma i cieli distinti dagli elementi sono quelli superiori, nei quali sono fissate le stelle. Devono perciò essere anch'essi purificati dal fuoco.

Spl. III[a] q. 74, a. 4, arg. 3

Quel fuoco è destinato a eliminare dai corpi ogni indisposizione alla perfezione della gloria *[aa. 1, 2]*. Ora, nei cieli superiori si riscontrano sia un'indisposizione dovuta alla colpa, poiché là il diavolo peccò *[cf. I, q. 66, a. 3]*, sia un'indisposizione di ordine fisico e naturale: poiché, come dice **la Glossa** commentando le parole di S. Paolo, **Romani 8, 22**: «**Sappiamo bene che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nei dolori del parto**», «**tutti gli elementi adempiono con difficoltà le loro funzioni: il sole e la luna ad es. non senza fatica riempiono lo spazio loro assegnato**». Quindi anche i cieli saranno purificati da quel fuoco.

Spl. III[a] q. 74, a. 4. SED CONTRA:

1. **[Secondo i filosofi]** «i corpi celesti non possono ricevere impressioni dal di fuori».

2. A proposito delle parole di S. Paolo, **2Tessalonicesi 1, 8**: «**In un fuoco ardente 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 dice la Genesi 7, 20. Quindi quel fuoco non arriverà a purificare i cieli superiori.

Spl. III[a] q. 74, a. 4. RESPONDEO:

La purificazione del mondo dovrà eliminare dagli esseri corporei ciò che in essi è contrario alla perfezione della gloria *[a. 3]*, 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 infatti questa indisposizione alla gloria è qualcosa di inerente alla loro stessa sostanza,

poiché in essi c'è la continua mescolanza 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 se non il **moto**, il quale è tendenza e via alla perfezione; e non qualsiasi moto, ma solo il moto locale, che non altera nulla di intrinseco, come la sostanza o la qualità o la quantità, ma solo l'ubicazione, che è qualcosa di estrinseco alle cose. Nulla dunque dovrà essere rimosso dalla sostanza dei cieli superiori, ma dovrà solo cessare il loro moto locale. Ora, ciò viene ottenuto non mediante l'azione di un agente contrario, ma perché il motore cessa di agire. **Perciò i corpi celesti non saranno purificati dal fuoco o dall'azione di una qualche creatura**, ma il loro **stesso arresto**, che avverrà solo per **divino volere**, varrà per essi come purificazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 74, a. 4, ad arg. 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 invece vogliamo applicarle ai cieli superiori, allora bisogna dire che essi periranno in quanto cesserà il loro moto, che adesso è continuo.

Spl. III[a] q. 74, a. 4, ad arg. 2

S. Pietro stesso spiega di quali cieli vuole parlare, poiché prima delle parole riferite, **2Pietro 3, 5** ss., dice che «**i cieli e la terra di allora perirono per mezzo dell'acqua; e i cieli e la terra attuali sono conservati dalla medesima parola, riservati al fuoco per il giorno del giudizio**». Perciò sono destinati al fuoco quegli stessi cieli che furono purificati dal diluvio, ossia **i cieli aerei**.

Spl. III[a] q. 74, a. 4, ad arg. 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 essi sono soggetti al tempo, e la mancanza dell'ultima perfezione, che sopravverrà ad essi alla fine dei tempi. La colpa dei demoni poi non ha contaminato il cielo empireo: poiché immediatamente dopo il peccato essi furono cacciati dal cielo, Luca 10, 18; Apocalisse 12, 7 ss.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che **quel fuoco distruggerà gli altri elementi**. Infatti:

Spl. III[a] q. 74, a. 5, arg. 1

S. Beda così commenta la seconda lettera di **S. Pietro 3, 10** *[allora i cieli con fragore passeranno, gli elementi consumati dal calore si dissolveranno e la terra con quanto c'è in essa sarà distrutta.]*: «I quattro elementi dell'universo saranno divorati da quel fuoco potente. Però non tutti in modo da essere completamente distrutti, poiché due di essi saranno totalmente distrutti, e due invece perfezionati». Sembra dunque che almeno due elementi saranno totalmente distrutti.

Spl. IIIª q. 74, a. 5, arg. 2

Si legge nell'Apocalisse 21, 1: «Il cielo e la terra di prima erano scomparsi, e il mare non c'era più». Ma per «cielo», secondo S. Agostino, si deve intendere l'**aria**. E il **mare** non è altro che «il raduno delle acque», Genesi 1, 10. Sembra dunque che questi tre elementi spariranno completamente.

Spl. IIIª q. 74, a. 5, arg. 3

Il fuoco non purifica se non quanto diventa sua materia combustibile. Se quindi il fuoco purifica gli altri elementi, bisogna che questi subiscano tale sorte. Quindi diventeranno fuoco. E così verranno distrutti nella loro natura.

Spl. IIIª q. 74, a. 5, arg. 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. Quindi tutti gli altri elementi saranno trasformati in fuoco.

Spl. IIIª q. 74, a. 5. SED CONTRA:

1. A commento delle parole di S. Paolo, 1Corinti 7, 31: «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.**

Spl. IIIª q. 74, a. 5. RESPONDEO:

Intorno a questo problema ci furono molte **opinioni contrastanti**. Tutti gli elementi, dicono alcuni, rimarranno quanto alla materia, e tutti saranno ridotti a uno stato più perfetto: due di essi però, cioè l'aria e la terra, conserveranno la propria forma sostanziale, mentre gli altri due, cioè il fuoco e l'acqua, la perderanno, acquistando quella del cielo: e così i tre elementi fuoco, acqua e aria verranno insieme denominati cielo, sebbene l'aria conservi la stessa forma sostanziale attuale. Per cui anche nell'Apocalisse 21, 1 si parla solo di **cielo e di terra**: «Vidi un nuovo cielo e una nuova terra». Ma questa spiegazione è del tutto assurda. Essa è incompatibile infatti con i princìpi della filosofia, i quali non ammettono che i corpi inferiori siano in potenza a ricevere la forma del cielo, non avendo né comunanza di materia, né contrarietà di qualità. E ripugna anche ai princìpi della teologia, perché se togliamo due elementi, come vuole questa teoria, non si salva la perfezione dell'universo con l'integrità delle sue parti. Quindi bisogna concludere che il termine **cielo** vale per la quinta essenza, mentre **il termine terra indica i quattro elementi**. Infatti nei Salmi 148, 7 s., si legge: «Lodate il Signore dalla terra», e subito dopo: «fuoco e grandine, neve e nebbia», ecc. Perciò altri affermano che tutti gli elementi rimarranno quanto alla sostanza, ma perderanno le loro qualità attive e passive. E ammettono pure che nel corpo composto gli elementi costitutivi conserveranno la loro forma sostanziale, senza però avere le qualità proprie, che sarebbero

ridotte a delle qualità intermedie, le quali escludono le qualità estreme degli elementi. E sembra che anche S. Agostino propenda per questa opinione, quando afferma che «la conflagrazione universale distruggerà del tutto le qualità degli elementi corruttibili, e la stessa loro sostanza sarà mirabilmente sublimata dalle qualità che si addicono ai corpi immortali». Ma questa opinione non sembra probabile, poiché le qualità proprie degli elementi sono effetto delle loro forme sostanziali, per cui, rimanendo queste, possono essere mutate soltanto con un'azione violenta e temporanea. Come vediamo che l'acqua ricupera la frigidità che aveva perduta sotto l'azione del fuoco, purché rimanga la sua natura specifica. - Inoltre tali qualità degli elementi sono per essi la perfezione seconda, quali loro passioni proprie: ora, non è probabile che la conflagrazione finale 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 saranno purificati dall'infezione contratta per i peccati degli uomini e dalle impurità derivanti dalle loro mutue azioni e passioni: del resto questo succedersi di azioni e di passioni diventerà impossibile negli elementi inferiori non appena cesserà il moto del primo [cielo] mobile. Ed è questo succedersi che S. Agostino chiama «qualità degli elementi corruttibili », cioè loro disposizioni innaturali, che li avvicinano alla corruzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 74, a. 5, ad arg. 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 **saranno completamente liberati dalle proprietà attuali.** Alcuni dunque ritengono che gli elementi in argomento siano il fuoco e l'acqua, i quali attaccano con più violenza gli altri corpi col caldo e col freddo, che sono i massimi princìpi della corruzione. Ora, poiché essi perderanno allora questo loro potere attivo, appariranno totalmente trasformati. - Altri invece ritengono che i due elementi suddetti siano l'aria e l'acqua, per i vari moti che essi ricevono dai corpi celesti. E poiché questi moti, come l'alta e la bassa marea, i venti e altre cose del genere, non ci saranno più, di conseguenza questi elementi saranno radicalmente mutati rispetto alle proprietà che hanno attualmente.

Spl. III[a] q. 74, a. 5, ad arg. 2

Nel commento alle parole della Scrittura: «il mare non c'era più», S. Agostino [De civ. Dei 20, 16] scrive che per «mare» si può intendere il secolo presente, di cui poco sopra [Ap 20, 13] era stato detto: «Il mare restituì i suoi morti». - Se invece vogliamo intendere il mare in senso letterale, allora bisogna dire che nel termine sono incluse due cose: la sostanza dell'acqua, che rimarrà, e la sua attitudine alla salsedine e all'agitazione dei flutti, che invece sparirà.

Spl. III[a] q. 74, a. 5, ad arg. 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. E così avverrà anche per gli elementi purificati dal fuoco.

Spl. III[a] q. 74, a. 5, ad arg. 4

Nelle parti di un tutto bisogna tener presente non solo ciò che potrebbe giovare a ciascuna parte in se stessa, ma anche ciò che le conviene in ordine al tutto. Perciò pur essendo vero che l'acqua, la terra e l'aria acquisterebbero una forma più eccellente se diventassero fuoco, tuttavia l'universo sarebbe impoverito e perderebbe la sua perfezione se tutta la materia degli elementi si trasformasse in fuoco.

ARTICOLO 6

VIDETUR che **quel fuoco non purificherà tutti gli elementi**. Infatti:

Spl. III[a] q. 74, a. 6, arg. 1

Abbiamo detto *[a. 4, s. c. 2]* che quel fuoco non oltrepasserà l'altezza dell'acqua del diluvio. Ma l'acqua del diluvio non giunse alla sfera del fuoco. Perciò neppure nell'ultima conflagrazione l'elemento fuoco sarà purificato.

Spl. III[a] q. 74, a. 6, arg. 2

La **Glossa**, commentando le parole dell'**Apocalisse 21, 1**: «**Vidi un nuovo cielo**», ecc., così si esprime: «**Certamente la purificazione dell'aria e della terra sarà operata dal fuoco. Rimane dubbia invece quella dell'acqua, che sembra contenere già in se stessa un principio purificatore**». Perciò di alcuni elementi almeno non è certo che saranno purificati.

Spl. III[a] q. 74, a. 6, arg. 3

Non sarà mai possibile purificare il luogo della contaminazione perpetua. Ma nell'inferno vi sarà una contaminazione perpetua. Poiché dunque anche l'inferno rientra fra gli elementi, sembra che non tutti gli elementi saranno totalmente purificati.

Spl. III[a] q. 74, a. 6, arg. 4

Il paradiso terrestre si trova in questa terra. Eppure esso non sarà purificato, come non fu neppure raggiunto dalle acque del diluvio, secondo quanto dicono S. Beda e il Maestro delle Sentenze. Quindi sembra che non tutti gli elementi saranno completamente purificati.

Spl. III[a] q. 74, a. 6. SED CONTRA:

La **Glossa** da noi già citata afferma che «**quel fuoco consumerà i quattro elementi**».

Spl. III[a] q. 74, a. 6. RESPONDEO:

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, poiché 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. 2Pietro 3, 5 ss.**, afferma che «**sono destinati al fuoco**» quei 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**» **Genesi 7, 20**. 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 poté mai giungere fino a questi spazi. Né gli elementi saranno purificati dalla corruzione perdendo qualcosa che il fuoco può bruciare, poiché il fuoco potrà soltanto togliere le macchie provocate dalla composizione con gli altri elementi. Ora, queste mescolanze avvengono soprattutto su questa terra fino alla regione media dell'aria. **Perciò il fuoco dell'ultima conflagrazione purificherà gli elementi compresi in questo 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:

Spl. III[a] q. 74, a. 6, ad arg. 1

Concediamo il primo argomento.

Spl. III[a] q. 74, a. 6, ad arg. 2

La perplessità della **Glossa** è motivata dal fatto che «**si ritiene che l'acqua abbia in se stessa una forza purificatrice**». Ma questa forza non basta per la purificazione richiesta dallo stato futuro, come appare evidente da quanto è stato detto *[a. 2, ad 2]*.

Spl. III[a] q. 74, a. 6, ad arg. 3

La purificazione finale dovrà soprattutto eliminare ogni imperfezione dalla dimora dei santi *[a. 1]*. Quindi con tale purificazione tutto ciò che è immondo sarà concentrato nel luogo dei dannati. E così l'inferno non sarà purificato, ma piuttosto in esso saranno convogliate tutte le sozzure dell'universo.

Spl. III[a] q. 74, a. 6, ad arg. 4

Il paradiso terrestre, come del resto anche il cielo empireo, non è un luogo di peccato, sebbene l'uomo vi abbia commesso il peccato originale: poiché da questi due luoghi l'uomo e il diavolo furono scacciati subito dopo il peccato**, Genesi 3, 24; Luca 10, 18; Apocalisse 12, 7 ss**.. Perciò il paradiso terrestre non ha bisogno di purificazione.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **conflagrazione finale** debba venire **dopo il giudizio**. Infatti:

Spl. III[a] q. 74, a. 7, arg. 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 il Tesbita, la conversione dei Giudei, la persecuzione dell'Anticristo, il giudizio di Cristo, la risurrezione dei morti, la separazione dei buoni dai cattivi, la conflagrazione del mondo e il suo rinnovamento**». Quindi la conflagrazione verrà dopo il giudizio.

Spl. III[a] q. 74, a. 7, arg. 2

Lo stesso S. Agostino scrive nel medesimo libro: «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.

Spl. III[a] q. 74, a. 7, arg. 3

Quando il Signore verrà per il giudizio, troverà dei vivi su questa terra, come appare dalla prima lettera ai Tessalonicesi 4, 14, dove l'Apostolo parla mettendosi nel loro numero: «Noi che viviamo e saremo ancora in vita per la venuta del Signore», ecc. Ma ciò non potrebbe accadere se la **conflagrazione**, travolgendo tutti, precedesse il giudizio. Perciò questa avverrà dopo il giudizio.

Spl. III[a] q. 74, a. 7, arg. 4

Si dice che il Signore giudicherà il mondo con il fuoco, 2Tessalonicesi 1, 7 s. Quindi la **conflagrazione finale** si presenta come l'**esecuzione del giudizio divino**. Ora, l'esecuzione segue il giudizio. Quindi la conflagrazione deve venire dopo il giudizio.

Spl. III[a] q. 74, a. 7. SED CONTRA:

1. Nei Salmi 96, 3, si legge: «Davanti a lui cammina il fuoco».

2. La **risurrezione** precederà il **giudizio**, altrimenti non «ogni occhio potrà vedere» Cristo Giudice, Apocalisse 1, 7. Ora, la **conflagrazione finale** deve precedere la **risurrezione**. Infatti i corpi dei santi saranno spirituali e impassibili, per cui non potranno più essere purificati dal fuoco; 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**.

Spl. III[a] q. 74, a. 7. RESPONDEO:

La conflagrazione avrà inizio certamente prima del giudizio. Il che risulta chiaramente dal fatto che il **giudizio** sarà preceduto dalla **risurrezione** dei morti. S. Paolo, 1Tessalonicesi 4, 14. 17, infatti afferma che anche «quelli che sono morti saranno rapiti fra le nubi per andare incontro a Cristo», quando verrà a giudicare. Ora, la **risurrezione universale** e la **glorificazione dei corpi** dei beati saranno simultanee: poiché i santi risorgeranno col proprio corpo glorioso, come afferma altrove S. Paolo, 1Corinti 15, 43: «Si semina un corpo ignobile e risorge glorioso». Contemporaneamente poi alla glorificazione dei corpi dei santi tutto il creato si rinnoverà a suo modo, secondo quanto si legge nella lettera ai Romani 8, 21: «La creazione stessa sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio». Se dunque, come si è già visto *[aa. 1, 4]*, 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 nell'inferno, verrà dopo il giudizio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 74, a. 7, ad arg. 1

S. Agostino **non intende proporre una verità certa, ma la propria opinione**. Il che appare evidente da ciò che segue: «Bisogna credere che tutte queste cose avverranno, ma in quale

maniera e con quale ordine lo 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». Quindi è chiaro che egli ha esposto una sua opinione.

Spl. III[a] q. 74, a. 7, ad arg. 2

La stessa risposta vale per la seconda obiezioni.

Spl. III[a] q. 74, a. 7, ad arg. 3

Gli uomini moriranno e risorgeranno tutti. Ma sono detti vivi quelli che si troveranno a vivere col corpo fino al momento della conflagrazione.

Spl. III[a] q. 74, a. 7, ad arg. 4

Il fuoco finale non seguirà la sentenza del giudice, e quindi il giudizio, se non quanto alla punizione dei cattivi.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che quel **fuoco** non produrrà negli uomini gli effetti indicati. Infatti:

Spl. III[a] q. 74, a. 8, arg. 1

Essere consumato vuol dire essere ridotto al nulla. Ma il corpo dei malvagi non verrà annichilito, poiché rimarrà in eterno per sostenere la pena eterna. Perciò il fuoco non sarà «la consumazione dei cattivi», che è invece il primo effetto descritto dal Maestro delle Sentenze [ib.].

Spl. III[a] q. 74, a. 8, arg. 2

Se poi uno rispondesse che il fuoco consumerà i corpi dei malvagi perché li ridurrà 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**» **Atti 2, 27. 31; 13, 35**. **Quindi anche i buoni allora vivi saranno consumati dal fuoco.**

Spl. III[a] q. 74, a. 8, arg. 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. Quindi il dissolvimento colpirà sia gli uni che gli altri.

Spl. III[a] q. 74, a. 8, arg. 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: poiché dopo quel fuoco non ci sarà più la morte naturale, che tuttavia dovrà essere prodotta dal fuoco suddetto. Quindi esso agirà allo stesso modo sui buoni e sui malvagi. Perciò non vi è alcuna differenza tra essi quanto al modo di subire quel fuoco, come invece afferma il testo delle Sentenze [l. cit.].

Spl. IIIª q. 74, a. 8, arg. 5

La conflagrazione finale avverrà quasi in un istante. Ma allora ci saranno molti vivi che avranno bisogno di essere purificati in molte cose. Quindi la conflagrazione finale non sarà sufficiente a purificarli.

Spl. IIIª q. 74, a. 8. RESPONDEO:

Il **fuoco** della conflagrazione finale prima del giudizio 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 diversa sugli uni e sugli altri in rapporto alla pena. I cattivi infatti saranno tormentati dal fuoco, mentre i buoni che non avranno nulla che debba essere purificato non riporteranno in seguito al fuoco alcun dolore, come i tre giovani nella fornace [Dan 3, 50], sebbene i loro corpi non rimarranno integri come quelli dei giovani [ib., vv. 92, 94]. E sarà la potenza divina a far sì che i loro corpi si dissolvano senza che essi ne provino dolore. - Quei buoni però nei quali verrà riscontrato qualcosa da purificare, saranno tormentati dal dolore più o meno secondo il loro merito. - Tuttavia **dopo il giudizio il fuoco potrà tormentare solo i dannati: poiché i corpi dei buoni saranno impassibili.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 74, a. 8, ad arg. 1

Consumazione qui non vuol dire **annichilazione**, ma soltanto **riduzione in cenere**.

Spl. IIIª q. 74, a. 8, ad arg. 2

I buoni, come i giovani della fornace, **non sentiranno alcun dolore** quando il loro corpo sarà ridotto in cenere dal fuoco. E questa è la differenza tra loro e i cattivi.

Spl. IIIª q. 74, a. 8, ad arg. 3

Gli elementi del corpo umano saranno purificati dal fuoco anche negli eletti; ma questa purificazione, per virtù divina, avverrà senza dolore.

Spl. IIIª q. 74, a. 8, ad arg. 4

Il fuoco non agirà solo per virtù naturale, ma anche in qualità di strumento della giustizia divina.

Spl. IIIª q. 74, a. 8, ad arg. 5

Coloro che saranno vivi alla fine del mondo potranno essere purificati assai rapidamente per tre motivi. Primo, perché dopo gli spaventi e le persecuzioni subite rimarrà in essi poco da purificare. - Secondo, poiché 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, «se c'è qualcosa da purificare, tutto viene tolto dalla falce del martirio», come dice S. Agostino. Eppure la pena del martirio è breve in confronto a quella del purgatorio. - Terzo, perché quel fuoco ricupererà in intensità ciò che avrà perduto in durata.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che quel fuoco non **travolgerà i reprobi**. Infatti:

Spl. III[a] q. 74, a. 9, arg. 1

La Glossa così commenta le parole di **Malachia 3, 3**: «**Purificherà i figli di Levi**»: «Sta scritto che vi saranno due fuochi: uno che purificherà gli eletti, e precederà il giudizio; l'altro che tormenterà i dannati». Ma quest'ultimo è il fuoco dell'inferno, che travolgerà i reprobi; il primo invece è quello della conflagrazione universale. Quindi quest'ultimo non sarà quello che investirà i dannati travolgendoli.

Spl. III[a] q. 74, a. 9, arg. 2

Quel **fuoco** sarà lo strumento di Dio per purificare il mondo. Esso 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 nell'inferno a tormentare i dannati.

Spl. III[a] q. 74, a. 9, arg. 3

Il **fuoco** che travolgerà i cattivi sarà quello dell'**inferno**. Ora, tale fuoco fu preparato per i dannati fin dal principio del mondo, poiché si legge nel Vangelo, **Matteo 25, 41**: «**Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo**»; e in Isaia 30, 33: «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 *[a. 3]*. Non si tratta dunque del fuoco dell'inferno che investirà i reprobi.

Spl. III[a] q. 74, a. 9. SED CONTRA:

1. La Scrittura, **Salmo 96, 3**, parlando di quel fuoco, dice che «**brucerà all'intorno i suoi nemici**».

2. La **Glossa** alle parole di **Daniele 7, 70**: «**Un fiume di fuoco scendeva dinanzi a lui**», fa seguire questa spiegazione: «**per trascinare i peccatori nella Geenna**». E si tratta del fuoco di cui stiamo trattando, poiché «dovrà purificare i buoni e punire i cattivi», come dice la Glossa. Quindi il fuoco della conflagrazione finale sarà sprofondato nell'inferno assieme ai dannati.

Spl. III[a] q. 74, a. 9 RESPONDEO:

La **purificazione completa del mondo** e il suo rinnovamento sono destinati alla **purificazione** e al rinnovamento **dell'uomo**. Perciò la purificazione e il rinnovamento del mondo devono corrispondere alla purificazione e al rinnovamento del genere umano. Ora, una certa purificazione dell'umanità avrà luogo in qualche modo quando i cattivi saranno separati dai buoni, come dice il Vangelo, **Luca 3, 17**: «**Egli ha in mano il ventilabro per ripulire la sua aia e per raccogliere il frumento**», cioè gli eletti, «**nel granaio; ma la pula**», cioè i reprobi, «**la brucerà con fuoco inestinguibile**». Così sarà dunque nella purificazione dell'universo: tutto ciò che è vile e sudicio sarà rinchiuso coi reprobi nell'inferno, mentre tutto ciò che è bello e nobile sarà conservato nelle sfere superiori a gloria degli eletti. E lo stesso avverrà per il

fuoco della conflagrazione, come afferma S. **Basilio** commentando le parole del **Salmo 28, 7**: «**La voce del Signore che divide le fiamme del fuoco**». Poiché ciò che vi è nel fuoco di **caldo, di bruciante e di grossolano** scenderà nell'inferno a punire i dannati, mentre ciò che vi è di sottile e di **luminoso** resterà nelle sfere superiori a gloria degli eletti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 74, a. 9, ad arg. 1

Nonostante le opinioni in contrario, il fuoco che purificherà gli eletti prima del giudizio sarà identico a quello della conflagrazione finale, sebbene alcuni dicano diversamente: essendo infatti l'uomo parte del mondo, è giusto che l'uomo e il mondo siano purificati dallo stesso fuoco. Si dice dunque che sono due i fuochi che purificheranno i buoni e puniranno i cattivi sia per riguardo al loro diverso ufficio, sia in qualche modo anche per riguardo alla loro sostanza, poiché non tutta la sostanza del fuoco finirà nell'inferno, come si è detto [nel corpo].

Spl. III[a] q. 74, a. 9, ad arg. 2

Il fuoco sarà rimunerato anch'esso, poiché quanto vi si riscontra di grossolano verrà separato e sprofondato nell'inferno.

Spl. III[a] q. 74, a. 9, ad arg. 3

Dopo il giudizio, come sarà maggiore la gloria degli eletti, così sarà più grave anche la pena dei reprobi. Come quindi aumenterà lo splendore delle creature superiori a maggior gloria degli eletti, così tutto ciò che vi è di turpe nel creato finirà nell'inferno a maggior vergogna dei dannati. Non c'è quindi alcun inconveniente ad ammettere che al fuoco dell'inferno, già preparato fin dall'inizio, venga ad aggiungersi dell'altro fuoco.

Spl. Questione 75
Proemio

Dobbiamo ora trattare della **resurrezione e delle circostanze che l'accompagnano**.
- Prima di tutto parleremo della **resurrezione stessa**;
- secondo, dello 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:

VIDETUR che in futuro non ci sarà la risurrezione dei corpi. Infatti:

Spl. III[a] q. 75, a. 1, arg. 1

Dice la S. Scrittura, **Giobbe 14, 12**: «**L'uomo che giace più non si alzerà, finché durano i cieli non si sveglierà**». Ma il cielo non cadrà mai, poiché la terra stessa, che pure sembra meno stabile, «**sussisterà in eterno**», come dice l'**Ecclesiaste 1, 4.** Perciò i morti non risorgeranno mai.

Spl. III[a] q. 75, a. 1, arg. 2

Il Signore, **Matteo 22, 31 s.,** per provare la risurrezione, si riferisce a quelle parole della Scrittura, **Esodo 3, 6**: «**Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe**», poiché egli «**non è il Dio dei morti, ma dei vivi**». Ora, è certo che quando furono proferite quelle parole Abramo, Isacco e Giacobbe non erano vivi col corpo, ma solo con l'anima. Ci sarà perciò la risurrezione non dei corpi, ma solo delle anime.

Spl. III[a] q. 75, a. 1, arg. 3

S. Paolo, **1Corinti 15, 19. 30 ss.**, intende provare la risurrezione partendo dalla necessaria ricompensa per le fatiche sostenute in vita dai santi, i quali, «se hanno avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, sono da compiangere più di tutti gli uomini». Ma l'uomo può già avere una sufficiente ricompensa di tutte le sue fatiche nella propria anima: poiché non è necessario che lo strumento sia rimunerato assieme a chi se ne serve: e il corpo non è altro che lo **strumento dell'anima**. Difatti in purgatorio, dove le anime sono punite «per le opere compiute nel corpo», **2Corinti 5, 10**, l'anima soffre senza il corpo. Perciò non è necessario porre la

risurrezione dei corpi, ma basta ammettere la risurrezione delle anime, che consiste nel passaggio dalla morte della colpa e della miseria alla vita della grazia e della gloria.

Spl. IIIª q. 75, a. 1, arg. 4

L'ultimo stadio di una certa cosa è anche quello più perfetto: poiché con esso la cosa raggiunge il suo fine. Ora, l'anima separata dal corpo è in uno stato di assoluta perfezione, essendo più conforme a Dio e agli angeli, e scevra di ogni natura ad essa estranea. Perciò la separazione dal corpo è il suo ultimo stato. Quindi essa da questo stato non torna a unirsi al corpo: come un uomo adulto non torna bambino.

Spl. IIIª q. 75, a. 1, arg. 5

La morte corporale fu inflitta all'uomo per il primo peccato, come risulta dalla Genesi 2, 17, allo stesso modo in cui la morte spirituale, cioè la separazione dell'anima da Dio, fu inflitta all'uomo per il peccato mortale. Ma dalla morte spirituale i dannati non ritornano più a vivere, dopo la sentenza di condanna. Quindi non ci sarà ritorno alla vita neppure dalla morte corporale. E così non ci sarà risurrezione.

Spl. IIIª q. 75, a. 1. SED CONTRA:

1. Si legge nel libro di **Giobbe 19, 25** s.: «**Io so che il mio Redentore è vivo, e nell'ultimo giorno risorgerò dalla terra, e sarò circondato di nuovo della mia pelle**». Quindi ci sarà la risurrezione anche per il corpo.

2. Il dono di Cristo è più grande del peccato di Adamo, come dice S. Paolo, **Romani 5, 15 ss.**. Ora, la morte è sopravvenuta per il peccato **Romani 5, 12**, poiché non vi sarebbe stata senza di quello. Quindi 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 con il corpo e con l'anima: poiché, come dice S. Paolo **Romani 6, 9,** «**è risorto da morte e non muore più**». Perciò anche gli uomini che sono sue membra vivranno sia nel corpo che nell'anima. Si deve dunque ammettere la risurrezione.

Spl. IIIª q. 75, a. 1. RESPONDEO:

In base alle diverse opinioni circa l'ultimo fine dell'uomo esistono opinioni diverse tra coloro che ammettono o che negano la risurrezione. Infatti 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 porre una vita futura**, nella quale l'uomo toccasse la sua ultima perfezione. Costoro quindi negarono la risurrezione. Ma tale opinione viene esclusa assai chiaramente da prove quali la varietà della nostra sorte, l'infermità del corpo, la deficienza del nostro sapere e della nostra virtù, nonché l'instabilità dell'uomo, tutte cose che impediscono la perfezione della beatitudine, come spiega 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**. Ed essi pensavano che ciò bastasse a colmare il desiderio innato della felicità. Per cui, a quanto riferisce S. Agostino, Porfirio asseriva che «l'anima per essere beata

deve fuggire ogni contatto con il corpo». Così dunque costoro non ammettevano la risurrezione. Ora, i falsi princìpi di questa opinione non sono gli stessi per tutti i suoi seguaci.

+ Infatti alcuni eretici affermarono che **le sostanze corporee derivano da un principio cattivo** e quelle spirituali da un principio buono. Secondo loro perciò bisognava che l'anima per trovarsi nel massimo grado di perfezione fosse separata da quel corpo che le impedisce di aderire e di unirsi al suo principio, la partecipazione del quale la rende beata. Perciò tutte le sette ereticali che pongono il diavolo come autore delle sostanze materiali, negano la risurrezione dei corpi. - Ora, la falsità del principio [su cui si basa una tale opinione] è già stata dimostrata in precedenza [In 2 Sent., d. 1, q. 1, a. 3].

+ Altri invece pensarono che **tutta la natura umana 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 questa opinione, che sia beata l'anima perché l'innato desiderio dell'uomo nei riguardi della beatitudine non sia frustrato. Perciò non sarebbe necessario porre la risurrezione. - 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 risurrezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 75, a. 1, ad arg. 1

Il cielo non andrà mai in rovina quanto alla sostanza, però andrà in rovina quanto alla virtù di produrre nei corpi inferiori la generazione e la corruzione; per cui l'Apostolo, **1Corinti 7, 31**, può affermare: «**Passa la figura di questo mondo**».

Spl. III[a] q. 75, a. 1, ad arg. 2

Parlando in senso proprio, l'anima di Abramo non è la stessa cosa che Abramo, ma una sua parte; 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 il 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 **l'anima e il corpo erano ordinati alla risurrezione.** E così il Signore con quelle parole dimostra con somma acutezza ed efficacia la futura risurrezione.

Spl. III[a] q. 75, a. 1, ad arg. 3

Il corpo non va considerato soltanto come lo strumento dell'anima, ma anche come la materia di cui essa è la forma. L'**agire umano quindi appartiene al composto, come è dimostrato da Aristotele**, e non all'anima soltanto. Siccome dunque 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 poi sono da considerarsi come disposizioni al peccato, più che veri peccati: perciò la pena inflitta per essi in purgatorio non è tanto una retribuzione, quanto piuttosto una purificazione; la quale avviene nel corpo mediante la morte e la riduzione in cenere, e nell'anima mediante il fuoco del purgatorio.

Spl. III[a] q. 75, a. 1, ad arg. 4

A parità di condizioni lo stato dell'anima unita al corpo è più perfetto di quello dell'anima separata, poiché l'anima è parte del composto, e ogni parte integrante funge da materia rispetto al tutto; quantunque essa in tale stato sotto un certo aspetto sia più conforme a Dio. Ma assolutamente parlando una cosa è più conforme a Dio quando possiede tutto ciò che è richiesto per l'integrità della sua natura: poiché allora essa imita al massimo la perfezione divina. Così il cuore di un animale è più conforme a Dio, che pure è immobile, quando si muove che non quando sta fermo: poiché la perfezione del cuore consiste appunto nel muoversi, mentre il fermarsi è la sua distruzione.

Spl. III[a] q. 75, a. 1, ad arg. 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 più essere espiato. Perciò tale morte dovrà essere eterna.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **risurrezione** non sarà **universale, cioè per tutti**. Infatti:

Spl. III[a] q. 75, a. 2, arg. 1

Nei **Salmi 1, 5**, sta scritto: «**Gli empi non risorgeranno nel giudizio**». Ma la risurrezione avverrà al tempo del giudizio universale. Quindi per i cattivi non ci sarà risurrezione.

Spl. III[a] q. 75, a. 2, arg. 2

Leggiamo in **Daniele 12, 2**: «**Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno**». Ora, questa espressione comporta una certa restrizione. Quindi non tutti risorgeranno.

Spl. III[a] q. 75, a. 2, arg. 3

Per mezzo della risurrezione gli uomini si conformano a Cristo risorto: infatti l'Apostolo, **1 Corinti 15, 20 ss**., dice che se Cristo è risorto, risorgeremo anche noi. Ma dovranno essere conformi a Cristo risorto solo quelli che «**portarono la sua immagine**» **1 Corinti 15, 49**, cioè i buoni. Perciò solo questi risorgeranno.

Spl. III[a] q. 75, a. 2, arg. 4

Non si può rimettere la **pena** se non si toglie la **colpa**. Ora, la morte è la pena del peccato originale. Poiché dunque il **peccato originale** non è stato rimesso a tutti, non tutti risorgeranno.

Spl. III[a] q. 75, a. 2, arg. 5

Come **rinasciamo** in virtù della grazia di Cristo, così in virtù di questa grazia **risorgeremo**. Ma coloro che muoiono nel seno materno non potranno mai rinascere. Perciò non potranno nemmeno risorgere. Quindi non tutti risorgeranno.

Spl. III[a] q. 75, a. 2. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Giovanni 5, 25. 28**, si legge: «**Tutti quelli che sono nei sepolcri udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno**». **Perciò tutti i morti risorgeranno.**

2. S. Paolo, **1Corinti 15, 51**, afferma: «**Noi tutti risorgeremo**», ecc.

3. La risurrezione 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 merito proprio, come negli adulti, o per merito altrui, come nei bambini. Tutti perciò dovranno risorgere.

Spl. III[a] q. 75, a. 2. RESPONDEO:

Le cose che dipendono essenzialmente dalla natura di una data specie devono essere comuni a tutti gli individui della medesima specie. Ora, tale è la risurrezione: poiché, come si è spiegato sopra *[a. 1, ad 4],* l'anima non può raggiungere l'ultima perfezione della specie umana se è separata dal corpo. Perciò nessun'anima rimarrà per sempre separata dal corpo. Come quindi è necessario che risorga uno solo, così devono risorgere tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 75, a. 2, ad arg. 1

In quel Salmo, come spiega la **Glossa**, si parla della **risurrezione spirituale,** in cui gli empi non saranno in grado di risorgere nel giudizio che subiranno le coscienze. Oppure si parla di quegli empi che mancano assolutamente di fede, poiché costoro non risorgeranno per essere giudicati, «essendo già stati giudicati», Giovanni 3, 18.

Spl. III[a] q. 75, a. 2, ad arg. 2

Per **S. Agostino** qui «***molti***» equivale a «***tutti***». E questo modo di parlare è assai frequente nella Sacra Scrittura. Oppure la restrizione può essere riferita ai bambini condannati al limbo, i quali, sebbene risorgeranno, tuttavia non si può dire propriamente che «si risveglieranno», mancando in essi il senso [o l'esperienza] della pena e della gloria: risvegliarsi infatti significa «riprendere i sensi».

Spl. III[a] q. 75, a. 2, ad arg. 3

Tanto i buoni quanto i cattivi nella loro vita sono conformi a Cristo in tutto ciò che riguarda la **natura della specie**, ma non in ciò che riguarda la grazia. Quindi tutti saranno simili a lui nella reintegrazione della vita naturale, ma solo i buoni saranno **simili a lui nella gloria**.

Spl. III[a] q. 75, a. 2, ad arg. 4

Coloro che sono morti col peccato originale ne hanno già in tal modo subito la pena. Perciò, nonostante la colpa originale, possono anch'essi risorgere, poiché la pena di quel peccato è più il fatto di morire che quello di restare prigionieri della morte.

Spl. III[a] q. 75, a. 2, ad arg. 5

Noi rinasciamo mediante la grazia conferitaci da Cristo, ma risorgeremo mediante quella grazia in base alla quale Cristo prese la nostra natura: poiché è per questa che diveniamo a lui conformi sotto l'aspetto naturale. Perciò quelli che muoiono nel seno materno, quantunque

non siano rinati mediante il conferimento della grazia, tuttavia **risorgeranno per la conformità della loro natura a quella di Cristo, conformità che hanno conseguito raggiungendo la perfezione della specie umana.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la risurrezione sia un fatto naturale. Infatti:

Spl. III[a] q. 75, a. 3, arg. 1

Come dice il **Damasceno**, «**ciò che si nota comunemente in tutti caratterizza la natura dei singoli individui**». Ma la risurrezione si riscontra in tutti. Essa quindi è un fatto naturale.

Spl. III[a] q. 75, a. 3, arg. 2

Dice **S. Gregorio**: «**Quelli che non ammettono per fede la risurrezione, devono accettarla per motivi di ragione. Infatti l'universo non imita forse tutti i giorni la nostra risurrezione 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 risurrezione, se ne rivestono di nuovo; quello addotto anche dall'Apostolo, **1Corinti 15, 36 ss**., dei semi, i quali marciscono e muoiono e poi in qualche modo risorgono germinando. Ora, tutto ciò che può essere compreso per via di ragione nelle opere della natura, è naturale. Quindi anche **la risurrezione è un fatto naturale.**

Spl. III[a] q. 75, a. 3, arg. 3

Tutto ciò che è **estraneo alla natura** non può durare a lungo, essendo in un certo senso **qualcosa di violento**. Invece la vita che si instaura con la risurrezione **durerà in eterno**. Quindi **la risurrezione è un fatto naturale.**

Spl. III[a] q. 75, a. 3, arg. 4

Ciò a cui tutta la natura **tende con ansiosa aspettativa** è naturale. Ora, secondo S. Paolo, **Romani 8, 19 ss.**, è in questo modo che la natura tende alla risurrezione e alla glorificazione dei santi. Perciò la risurrezione è un fatto naturale**.**

Spl. III[a] q. 75, a. 3, arg. 5

La risurrezione è un moto che tende alla **riunione dell'anima col corpo**. Ora, è naturale quel moto che ha per termine uno stato naturale di quiete, come dimostra Aristotele, e d'altra parte l'unione perpetua dell'anima col corpo sarà naturale, poiché l'anima in quanto motore proprio del corpo ha un corpo ad essa proporzionato, ed è capace di vivificarlo per sempre e naturalmente con la sua stessa vita. Quindi la risurrezione sarà un fatto naturale.

Spl. III[a] q. 75, a. 3. SED CONTRA:

1. «Non si dà ritorno naturale dalla privazione al possesso». Ma la morte è la privazione della vita. Perciò la risurrezione, che è il ritorno dalla morte alla vita, non sarà un fatto naturale.

2. Tutti gli esseri che appartengono a una sola specie hanno anche una comune origine: per cui gli animali prodotti dalla putrefazione non appartengono alla stessa specie di quelli nati dal

seme, come nota Averroè. Ora, il moto naturale con cui l'uomo nasce è la generazione da individui della medesima specie. Ma non sarà questo il processo della risurrezione. Quindi la risurrezione non è naturale.

Spl. III[a] q. 75, a. 3 RESPONDEO:

Ci sono tre maniere per cui un moto od operazione può riferirsi alla natura. - Ci sono infatti dei moti od operazioni in cui la natura non è né principio né termine. E questi moti possono avere talora un principio soprannaturale, come nel caso della glorificazione del corpo, talora invece 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 invece dei moti di cui la natura è insieme principio e termine: come quello del sasso che cade verso il basso. - Ci sono poi altri moti il cui termine è di ordine naturale, senza però che sia naturale il principio. E 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 nell'accelerazione artificiale dei fiori o dei frutti. - Mai però si dà il caso che la natura sia solo principio e non termine di un'azione, poiché le cause naturali sono limitate a produrre determinati effetti, oltre i quali non possono agire. La prima specie di moto od operazione dunque 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 invece sempre naturale in senso assoluto. - Le operazioni infine della terza specie 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 o miracolosa, o artificiale, o violenta. Infatti propriamente parlando è naturale ciò che è secondo natura, e d'altra parte è secondo natura ciò che possiede una data natura e ciò che ne consegue, come insegna Aristotele. Perciò assolutamente parlando **non si possono dire naturali quelle operazioni che non hanno il loro principio nella natura.** Ora, il principio o causa della risurrezione non può essere la natura, **pur terminando essa alla 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 alterazioni naturali degli animali, o 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 9, 1. E da questo punto di vista non importa se il principio attivo ha per oggetto l'ultima perfezione, cioè la forma, o soltanto una necessaria predisposizione, come avviene nella generazione dell'uomo secondo la dottrina cattolica, e in tutte le generazioni secondo Platone e Avicenna. Ora, in natura non esiste alcun principio attivo della risurrezione: né rispetto all'unione dell'anima con il corpo, né rispetto alla disposizione necessaria per tale unione, poiché tale disposizione non può prodursi in natura che in una maniera determinata, cioè per via di generazione mediante il seme. Quindi, anche se si pone una certa potenza passiva da parte del corpo, o anche una certa sua inclinazione a unirsi all'anima, ciò non basta perché si possa parlare di moto od operazione naturale. **Perciò la risurrezione è miracolosa in senso assoluto e naturale sotto un certo aspetto,** come risulta chiaro da quanto si è detto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 75, a. 3, ad arg. 1

Il **Damasceno** si riferisce a ciò che si riscontra in ogni individuo **in forza dei princìpi naturali** creati. Se infatti per intervento divino tutti gli uomini diventassero bianchi o si radunassero in un sol luogo, come avvenne al tempo del diluvio, Genesi 7, 23, non per questo la bianchezza o l'essere in tale luogo diverrebbero proprietà naturali dell'uomo.

Spl. III[a] q. 75, a. 3, ad arg. 2

La ragione non può dimostrare in modo rigoroso ciò che **non è naturale** partendo **dalle realtà naturali.** Tuttavia la conoscenza di alcune realtà soprannaturali può avvenire persuasivamente: poiché **le realtà naturali rappresentano in qualche modo quelle soprannaturali**; come l'unione dell'anima col corpo rappresenta l'unione gloriosa dell'anima con Dio, secondo il Maestro delle Sentenze. E così pure gli esempi addotti dall'Apostolo e da S. Gregorio aiutano a illustrare **per analogia** la fede nella risurrezione.

Spl. III[a] q. 75, a. 3, ad arg. 3

L'argomento si fonda su operazioni aventi per termine cose che **non** sono **conformi**, bensì **contrarie alla natura**. **Ma non è questo il caso della risurrezione**. Perciò l'argomento non è a proposito.

Spl. III[a] q. 75, a. 3, ad arg. 4

Tutta l'opera della natura soggiace all'operazione divina come l'operazione di un'arte inferiore a quella di un'arte superiore. Come quindi 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 serve 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 tale fine non è naturale.**

Spl. III[a] q. 75, a. 3, ad arg. 5

Sebbene non esista un moto naturale che termini a uno stato di quiete violenta, tuttavia ci può essere un moto non naturale che termina a una quiete naturale, come si è notato sopra [nel corpo].

Spl. Questione 76
Proemio
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:

VIDETUR che la **risurrezione di Cristo** non sia la **causa della nostra risurrezione**. Infatti:

Spl. IIIª q. 76, a. 1, arg. 1

«Posta la causa si pone anche l'effetto». Ma con la risurrezione di Cristo non si è avuta subito la risurrezione degli altri morti. Quindi la sua risurrezione non è la causa della nostra.

Spl. IIIª q. 76, a. 1, arg. 2

Un effetto esige la preesistenza della sua causa. Ma la risurrezione dei morti sarebbe avvenuta anche se Cristo non fosse risorto, poiché Dio aveva a disposizione altri modi per redimere l'uomo. Quindi la risurrezione di Cristo non è la causa della nostra risurrezione.

Spl. IIIª q. 76, a. 1, arg. 3

In ciascuna specie la causa che produce un individuo è identica per la specie intera. Ora, la risurrezione è comune a tutti gli uomini. Non essendo quindi la risurrezione di Cristo causa di se stessa, non lo sarà neppure delle altre resurrezioni.

Spl. IIIª q. 76, a. 1, arg. 4

Nell'effetto rimane una certa somiglianza con la causa. Ma almeno nella risurrezione di alcuni, cioè dei reprobi, manca una qualsiasi somiglianza con la risurrezione di Cristo. Quindi quest'ultima non potrà essere la causa della loro risurrezione.

Spl. IIIª q. 76, a. 1. SED CONTRA:

1. Come insegna Aristotele, «ciò che è primo in un dato genere è causa di quanto rientra in esso». Ora Cristo, a causa della sua risurrezione corporale, è chiamato «primizia di coloro che sono morti», e «primogenito dei morti», **1Corinti 15, 20; Apocalisse 1, 5**. Quindi la sua risurrezione è causa della risurrezione degli altri.

2. La risurrezione di Cristo ha più affinità con la nostra risurrezione corporale che con quella spirituale che avviene mediante la giustificazione. Eppure la risurrezione di Cristo è causa

della nostra giustificazione, secondo le parole di S. Paolo, Romani 4, 25: «Egli è stato risuscitato per la nostra giustificazione». Perciò essa è causa della nostra risurrezione corporale.

Spl. III[a] q. 76, a. 1. RESPONDEO:

Cristo per la sua natura umana è «**mediatore fra Dio e gli uomini**», **1Timoteo 2, 5**: perciò i doni divini giungono agli uomini attraverso l'umanità di Cristo. Ora, come gli uomini non possono essere liberati dalla morte spirituale se non per il dono della grazia concessa da Dio, così nemmeno saranno liberati dalla morte corporale se non per mezzo della risurrezione operata dalla virtù divina. Come dunque Cristo ebbe da Dio le primizie della grazia, e la sua grazia è la causa della nostra, poiché «**dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto, grazia su grazia**», **Giovanni 1, 16**, **così con Cristo si ebbe l'inizio della risurrezione, e la sua risurrezione è la causa della nostra resurrezione**: cosicché Cristo in quanto Dio è la **causa prima** e **analogica** della nostra risurrezione, e in quanto Dio e uomo 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 sua **causa efficiente**, ma anche **esemplare.** Il che però può avvenire in due modi. Talora infatti la forma stessa secondo la quale si ha la somiglianza tra l'agente e l'effetto è la causa diretta dell'azione produttiva dell'effetto: come il calore nel fuoco che riscalda. Talora invece il principio primo e immediato che causa nell'effetto la somiglianza non è la forma stessa, ma lo sono i princìpi di tale forma: come nel caso in cui un uomo bianco genera un altro uomo bianco, la bianchezza del generante non è il principio attivo della generazione, e tuttavia viene detta causa della bianchezza che si riproduce nel generato, poiché i princìpi della bianchezza esistenti nel generante sono i princìpi generativi da cui deriva la bianchezza nel generato. Ora, è in questo modo che la risurrezione di Cristo è causa della nostra risurrezione: infatti ciò che ha prodotto la risurrezione di Cristo, che è la causa efficiente univoca della nostra risurrezione, produce anche la nostra risurrezione; e questa è la **virtù della divinità di Cristo** medesimo, divinità che è comune a lui e al Padre. Da cui le parole di S. Paolo, **Romani 8, 11**: «**Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali**». Ma la risurrezione stessa di Cristo, in virtù della divinità aggiunta, è causa quasi strumentale della nostra risurrezione. Infatti le operazioni divine venivano compiute attraverso la carne di Cristo come attraverso uno strumento, come spiega il **Damasceno** portando l'esempio del contatto corporale con cui Cristo mondò il lebbroso, **Matteo 8, 3.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 76, a. 1, ad arg. 1

Una causa sufficiente produce subito l'effetto al quale è ordinata immediatamente, non già quello al quale è ordinata mediante altri princìpi, per quanto sia sufficiente. Il calore ad es., per quanto sia intenso, non causa istantaneamente il calore, ma subito predispone al calore che verrà prodotto: poiché il calore si propaga mediante il moto. Ora, si dice che la risurrezione di Cristo è causa della nostra risurrezione non nel senso che produca la nostra risurrezione **per se stessa, ma mediante il suo principio**, che è la potenza divina, la quale effettuerà la nostra risurrezione a somiglianza di quella di Cristo. D'altra parte la potenza di Dio agisce sempre mediante la volontà, che è quanto mai prossima all'effetto. Quindi non era necessario che la

nostra risurrezione seguisse immediatamente quella di Cristo, ma essa la seguirà nel tempo stabilito dalla volontà divina.

Spl. III[a] q. 76, a. 1, ad arg. 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. Come potrebbe causare la generazione dei corpi inferiori anche se non esistesse il moto dei corpi celesti: e tuttavia, secondo l'ordine delle cose da essa prestabilito, la generazione dei corpi inferiori non ha luogo senza il moto degli astri. Allo stesso modo dunque, stando all'ordine che la divina provvidenza ha prestabilito nelle cose umane, la risurrezione di Cristo è la causa della nostra risurrezione. Dio però avrebbe potuto preordinare le cose diversamente. E in tal caso la causa della nostra risurrezione sarebbe stata quella che Dio avrebbe determinato.

Spl. III[a] q. 76, a. 1, ad arg. 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 ciò non avviene nel nostro caso. Poiché l'umanità di Cristo è più vicina alla divinità, la cui virtù è la causa prima della risurrezione, di quanto lo sia l'umanità degli altri. Perciò **la risurrezione di Cristo è causata dalla divinità immediatamente, mentre quella degli altri è causata mediante Cristo risorto.**

Spl. III[a] q. 76, a. 1, ad arg. 4

La risurrezione di tutti gli uomini assomiglierà a quella di Cristo in qualche modo, cioè **rispetto alla vita naturale**, nella quale 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:

VIDETUR che il **suono della tromba** non sarà causa della nostra risurrezione. Infatti:

Spl. III[a] q. 76, a. 2, arg. 1

Dice il **Damasceno:** «Credi che vi sarà la risurrezione per la volontà, la potenza e il cenno di Dio». Ora, poiché tutte queste cose sono la causa sufficiente della nostra risurrezione, non c'è bisogno di mettere tra le sue cause [anche] il **suono della tromba**.

Spl. III[a] q. 76, a. 2, arg. 2

È inutile suonare per chi non può sentire. Ora, i morti sono privi dell'udito. Quindi non è conveniente che si levi una voce per risuscitarli.

Spl. III[a] q. 76, a. 2, arg. 3

Un suono può essere causa della risurrezione solo per una speciale facoltà ad esso concessa da Dio: infatti alle parole del Salmo 67, 34: «Darà alla sua voce una voce di potenza», la Glossa aggiunge: «per risuscitare i corpi». Ma anche se viene data a qualcuno in modo miracoloso

una certa facoltà, l'atto che ne deriva è tuttavia naturale, come appare evidente nel cieco nato a cui fu data per miracolo la vista, ma per vederci naturalmente. Se quindi un suono fosse causa della risurrezione, la risurrezione sarebbe un fatto naturale. Il che è falso [q. 75, a. 3].

Spl. III[a] q. 76, a. 2. SED CONTRA:

1. Scrive S. Paolo, **1Tessalonicesi 4, 16**: «**Il Signore stesso, al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo**».

2. Nel Vangelo, **Giovanni 5, 25. 28**, si legge che «**i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno**». Ma questa voce non è altro che la tromba, come dice il testo delle **Sentenze** [4, 43, 2]. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 76, a. 2. RESPONDEO:

La causa deve raggiungere in qualche modo fisicamente l'effetto: poiché, come spiega Aristotele, il movente e il mosso, l'operante e l'operato sono insieme. Ora, Cristo risorto è la causa univoca della nostra risurrezione *[a. 1]*. È quindi necessario che egli compia la risurrezione generale dei corpi con un qualche **segno materiale**:

- Ora questo segno, secondo alcuni, sarà letteralmente **la voce di Cristo** che darà l'ordine di risorgere, come «**ordinò al mare e cessò la tempesta**», **Matteo 8, 26**.

- Secondo altri invece quel segno non sarà altro che la **manifesta riapparizione del Figlio di Dio** nel mondo, della quale sta scritto, **Matteo 24, 27**: «**Come la folgore viene da oriente e brilla fino all'occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo**». E questi si basano sull'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 dunque la stessa apparizione del Figlio di Dio sarebbe denominata **sua voce**: poiché tutta la natura obbedirà a lui per ricostruire e ricomporre i corpi umani; per cui S. Paolo, **1Tessalonicesi 4, 15**, 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. E questa voce, qualunque sia, è talora denominata «**grido**», **Matteo 25, 6,** quasi simile a quello del banditore che cita in giudizio.

- Talora invece è chiamata «**suono di tromba**»: o per la sua evidente risonanza, come dice il testo delle Sentenze, o per l'affinità con gli usi della tromba che c'erano nell'antico Testamento, **Numeri 10**: **infatti la tromba adunava l'assemblea,** incitava alla battaglia e invitava alle feste. Ora, i risorti saranno convocati in assemblea per il giudizio, **Giovani 5, 28 s.**, saranno incitati a quella guerra in cui «**tutto il mondo combatterà contro gli insensati**», **Sapienza 5, 20**, e saranno invitati alla festa dell'eternità, **Matteo 25, 34**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 76, a. 2, ad arg. 1

Il Damasceno in quelle sue parole, che si riferiscono alla causa materiale della risurrezione, 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 cenno, a somiglianza di quanto viene compiuto tra noi uomini. È infatti per noi facilissimo compiere ciò che viene fatto a una

nostra sola parola; ma la facilità è ancora maggiore se a un minimo segno della nostra volontà, ossia a un solo cenno, una cosa viene eseguita dai sottoposti, prima ancora che noi parliamo. E questo nostro cenno causa in qualche modo l'esecuzione suddetta perché induce gli altri a eseguire il nostro volere. Ora, **il cenno di Dio** in seguito al quale avverrà la nostra risurrezione non è altro che **un segno dato da Dio**, a cui tutta la natura obbedirà con la risurrezione dei morti. E questo segno non è altro che «**il suono della tromba**», come si è spiegato [nel corpo].

Spl. III[a] q. 76, a. 2, ad arg. 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.** Come anche la voce sveglia chi dorme con la sola vibrazione dell'aria, ridestando l'organo dell'udito, prima che uno se ne renda conto: poiché il giudizio sulla voce che giunge agli orecchi è posteriore al risveglio, e non è la sua causa.

Spl. III[a] q. 76, a. 2, ad arg. 3

L'argomento sarebbe valido se la facoltà concessa a quel suono fosse un essere perfetto in natura, poiché in tal caso ciò che da esso procede avrebbe quale principio una potenza ormai divenuta 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 [cf. In 4 Sent., d. 1, q. 1, a. 4, sol. 2; III, q. 62, a. 4].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli angeli non coopereranno in alcun modo alla risurrezione. Infatti:

Spl. III[a] q. 76, a. 3, arg. 1

La risurrezione dei morti richiede maggiore virtù che la generazione degli uomini. Ma quando gli uomini vengono generati, l'anima non è infusa nel corpo mediante gli angeli. Quindi neppure la risurrezione, che è il ricongiungimento dell'anima con il corpo, avverrà attraverso il ministero degli angeli.

Spl. III[a] q. 76, a. 3, arg. 2

Se un tale ministero fosse affidato a qualche ordine di angeli, spetterebbe in modo particolare alle **Virtù**, che hanno il compito di compiere i miracoli. Invece nei testi riferiti dalle Sentenze [4, 43, 2] non si parla di esse, ma degli **Arcangeli**. Quindi la risurrezione non avverrà con il concorso ministeriale degli angeli.

Spl. III[a] q. 76, a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Tessalonicesi 4, 16**: «**Il Signore stesso, alla voce dell'arcangelo, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo**». Perciò la risurrezione dei morti si compirà attraverso il ministero degli angeli.

Spl. III[a] q. 76, a. 3 RESPONDEO:

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**». E 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 risurrezione c'è qualcosa che riguarda la trasmutazione dei corpi, cioè la raccolta delle ceneri e la loro preparazione per la ricostituzione del corpo umano. Così dunque per quest'opera Dio si servirà del ministero degli angeli. L'**anima** invece, come è immediatamente creata da Dio, così si unirà al corpo per un **intervento immediato di Dio**, senza alcuna cooperazione degli angeli. E parimenti lui solo effettuerà la **glorificazione del corpo**, allo stesso modo in cui glorifica immediatamente l'anima. - E questo ministero angelico da alcuni, come dice il testo delle Sentenze, viene denominato voce.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^{a} q. 76, a. 3, ad arg. 1

E così risolta anche la prima obiezioni.

Spl. III^{a} q. 76, a. 3, ad arg. 2

Questo ministero è affidato principalmente a un Arcangelo, cioè a **S. Michele**, che è principe della **Chiesa** come lo era della **Sinagoga**, secondo quanto è scritto in **Daniele 10, 21**. Egli però agirà sotto l'influsso delle **Virtù** e degli altri ordini angelici superiori. Perciò al suo agire coopereranno in qualche modo anche tali **ordini superiori**. E allo stesso modo coopereranno con lui gli **angeli inferiori** quanto alla risurrezione dei singoli, di cui essi sono i custodi. E così quel suono di cui si parla potrà dirsi voce di uno come di molti angeli [Sent., l. cit.].

Spl. Questione 77
Proemio
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:

VIDETUR che il tempo della risurrezione non debba essere differito sino alla fine del mondo, perché tutti risorgano insieme. Infatti:

Spl. III[a] q. 77, a. 1, arg. 1

La corrispondenza delle membra col capo è maggiore di quella delle membra fra di loro, come quella di un effetto con la causa è maggiore di quella reciproca tra i vari effetti. Ora Cristo, che è il nostro capo, non differì la sua risurrezione alla fine del mondo per risorgere assieme a tutti gli altri. Quindi neppure è necessario che la risurrezione dei primi santi sia rimandata alla fine del mondo, in modo che essi risuscitino insieme con gli altri.

Spl. III[a] q. 77, a. 1, ad arg. 1

Sebbene tra il capo e le membra ci sia un rapporto più intimo di quello reciproco fra le membra, in quanto il capo influisce su di esse, tuttavia il capo esercita sulle membra una certa **causalità** che le membra non hanno: e in ciò esse differiscono dal capo mentre convengono fra loro. Perciò la risurrezione di Cristo è in qualche modo il **modello della nostra risurrezione**, e la **nostra fede** in essa ci dà la **speranza di conseguirla**; la risurrezione invece di un membro di Cristo non è causa della risurrezione degli altri suoi membri. Quindi la risurrezione di Cristo doveva precedere la risurrezione di tutti gli altri, che dovranno risorgere «alla fine dei secoli», **Ebrei 9, 26**.

Spl. III[a] q. 77, a. 1, arg. 2

La risurrezione del capo è la causa della risurrezione delle membra *[q. 76, a. 1]*. Ma la risurrezione di alcuni membri più nobili, perché più prossimi al capo, non è stata rimandata alla fine del mondo, essendosi verificata subito dopo la risurrezione di Cristo, come piamente si crede della **B. Vergine e di S. Giovanni Evangelista**. Quindi anche la risurrezione degli

altri sarà tanto più vicina nel tempo alla risurrezione di Cristo, quanto più essi furono a lui conformi per grazia e per merito.

Spl. III[a] q. 77, a. 1, ad arg. 2

Alcune fra le membra di Cristo, pur essendo più degne e più simili al capo, tuttavia non raggiungono mai la dignità e la funzione del capo, così da essere causa delle altre. Perciò la maggiore conformità a Cristo non esige che la loro risurrezione preceda come modello esemplare la risurrezione delle altre, come invece abbiamo detto [ad 1] della risurrezione di Cristo. Che poi ad alcuni sia stata concessa una risurrezione anticipata rispetto a quella universale, ciò non deriva dal fatto della loro conformità a Cristo, ma da uno speciale loro **privilegio gratuito**.

Spl. III[a] q. 77, a. 1, arg. 3

Lo stato del nuovo Testamento è più perfetto, e porta più chiaramente impressa l'immagine di Cristo di quello dell'antico Testamento. Se dunque alla risurrezione di Cristo alcuni Padri dell'antico Testamento risuscitarono - poiché, come dice **S. Matteo 27, 52**, « **i sepolcri si aprirono e molti corpi di santi morti risuscitarono. E uscendo dai sepolcri, dopo la sua risurrezione, entrarono nella città santa e apparvero a molti.»** -, non pare che la risurrezione dei santi del nuovo Testamento vada rimandata alla fine del mondo, affinché risorgano tutti insieme.

Spl. III[a] q. 77, a. 1, ad arg. 3

S. Girolamo è indeciso circa quella risurrezione di santi in coincidenza con la risurrezione di Cristo: dubita cioè se essi, una volta testimoniata la risurrezione di Cristo, siano morti di nuovo, per cui si tratterebbe di un certo risuscitamento miracoloso, come quello di Lazzaro, Giovanni 11, 43 s., più che di una vera risurrezione quale avverrà alla fine del mondo, oppure se essi siano risorti col corpo a una vita immortale e perenne, «ascendendo in cielo con Cristo anche con il corpo», come dice la Glossa. Il che sembra più probabile. Se infatti dovevano dare una vera testimonianza della vera risurrezione di Cristo, era conveniente che risorgessero realmente, come dice lo stesso S. Girolamo. Comunque **è chiaro che la loro risurrezione fu anticipata non per un riguardo ad essi, ma piuttosto per testimoniare la risurrezione di Cristo**. E tale testimonianza fu data per fondare la fede del nuovo Testamento. Per cui era più valida la testimonianza dei Padri dell'antico Testamento piuttosto che quella di quanti morirono quando il nuovo Testamento era già stato fondato. Va però notato che la loro risurrezione, benché ricordata nel Vangelo prima di quella di Cristo, tuttavia, come risulta dalle varie testimonianze, va intesa come data per anticipazione, come si riscontra spesso negli storiografi. Nessuno infatti risuscitò definitivamente e realmente prima di Cristo, poiché egli è «**la primizia di coloro che sono morti**», come dice S. Paolo, **1Corinti 15, 20**; quantunque alcuni, come Lazzaro, siano stati richiamati in vita miracolosamente prima della risurrezione di Cristo.

Spl. III[a] q. 77, a. 1, arg. 4

Dopo la fine del mondo non ci sarà più computo di anni; invece dopo la risurrezione dei morti passeranno ancora molti anni prima che arrivi la risurrezione degli altri, come risulta da quanto

leggiamo nell'**Apocalisse 20, 4 s.:** «Vidi le anime dei decapitati a causa della testimonianza di Gesù e della parola di Dio»; e poco dopo: «Essi ripresero vita *[vissero]* e regnarono con Cristo per mille anni; gli altri morti invece non tornarono in vita fino al compimento dei mille anni». Quindi la risurrezione non sarà rimandata alla fine del mondo perché sia simultanea per tutti.

Spl. III[a] q. 77, a. 1, ad arg. 4

Come riferisce **S. Agostino**, da quelle parole presero lo spunto alcuni eretici, detti Chiliasti o Millenaristi, i quali affermavano che vi sarebbe stata una prima risurrezione dei morti, perché regnino con Cristo mille anni su questa terra. Ma il Santo dimostra che quelle parole vanno interpretate diversamente: vanno applicate cioè alla **risurrezione spirituale**, che permette agli uomini di risorgere dal peccato mediante il dono della grazia. Invece **la seconda risurrezione è quella dei corpi**. Il «regno di Cristo» poi è la Chiesa, che abbraccia non solo i martiri, ma anche tutti gli altri eletti; «e si indica qui la parte per il tutto».

- Oppure si 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**». «**Mille**» poi non ha un significato numerico preciso, ma indica tutto il tempo attuale, in cui i santi regnano con Cristo. Il numero mille infatti esprime l'**universalità** meglio del numero cento: poiché cento è il quadrato di dieci, mentre mille è un numero cubico, o solido, poiché deriva da una doppia moltiplicazione del dieci, ossia dieci volte il quadrato di dieci. E anche nei **Salmi 104, 8**, si legge: «Parola data per mille generazioni», cioè «per tutte», **Agostino.**

[IV → Apocalisse 20,4-5: I fedeli (i Santi) godono di una resurrezione preclusa ai reprobi.

Vidi anche le anime dei decapitati a causa della testimonianza di Gesù e della parola di Dio, e **quanti non avevano adorato la bestia** e la sua statua e non ne avevano ricevuto il marchio sulla fronte e sulla mano.

Essi "ripresero vita" e regnarono con Cristo per mille anni; 5 **gli altri morti invece non tornarono in vita fino al compimento dei mille anni. Questa è la prima risurrezione.**

+ Romani 6,11: *Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma **viventi per Dio**, in Cristo Gesù.*

+ Colossesi 2:12: *Con lui infatti siete stati sepolti insieme nel battesimo, **in lui anche siete stati insieme risuscitati** per la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti.*

+ 2Timoteo 2,12: ***se con lui perseveriamo, con lui anche regneremo**; se lo rinneghiamo, anch'egli ci rinnegherà ...*

+ Romani 8,5-8: *Quelli infatti che vivono secondo la carne, pensano alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito. **Ma i desideri della carne portano alla morte, mentre i desideri dello Spirito portano alla vita e alla pace.** Infatti i*

desideri della carne sono in rivolta contro Dio, perché non si sottomettono alla sua legge e neanche lo potrebbero. Quelli che vivono secondo la carne non possono piacere a Dio.

Esattamente si tratta di una resurrezione in senso metaforico: il greco ἔζησάν e il latino vixerunt, corrispondono all'italiano "vissero", ossia "non conobbero la morte"; "ripresero vita" o risorsero" sono traduzioni inesatte.

Questo sigillo divino permette a tutti i fedeli di appartenere alla grande folla (7,9), di essere sacerdoti (1,6; 5,10 …), di essere re (5,10; 1,6 …), di essere giudici (vedi sopra).

V → Apocalisse 20,6: Chi conosce la prima resurrezione non può temere la seconda morte.

6 Beati e **santi** coloro che prendono parte alla prima risurrezione. **Su di loro non ha potere la seconda morte**, ma saranno **sacerdoti** di Dio e del Cristo e **regneranno** con lui per mille anni.

La seconda morte è quella che ci potrebbe separare per sempre dalla comunione con Cristo alienandoci in eterno la sua Grazia.

Ma neppure la morte fisica deve essere temuta:

+ Romani 8,38: *Io sono infatti persuaso che **né morte** né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura **potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore.***

VI → La prima resurrezione tuttavia non riguarda ancora i corpi che saranno risorti solo nel Giudizio finale:

Ai fedeli di Corinto angosciati nel vedere i propri cari consunti dalla morte, Paolo qui, riferendosi essenzialmente ai corpi, invita ad attendere:

+ 1 Corinti 15,22-25: … *e come tutti muoiono in Adamo, così **tutti riceveranno la vita in Cristo**. Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi, **alla sua venuta**, **quelli che sono di Cristo**; poi sarà **la fine,** quando egli consegnerà il regno a Dio Padre … **L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte** …*

+ 2Timoteo 2,18: *… uomini che hanno **deviato dalla verità**, dicendo che **la risurrezione è già avvenuta**, e sovvertono la fede di alcuni.*

+ 1Tessalonicesi: … *noi che viviamo e saremo ancora in vita per la venuta del Signore, non avremo alcun vantaggio su quelli che sono morti. Perché il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E **prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, i vivi, i superstiti, saremo rapiti insieme con loro tra le nuvole,** per andare incontro al Signore nell'aria, e così saremo sempre con il Signore.*

VII → Apocalisse 20,7-9: siamo già vicinissimi all'ultima ora dell'Anticristo già dai tempi degli Apostoli:

7 Quando i mille anni saranno compiuti, **satana verrà liberato** dal suo carcere 8 e uscirà **per sedurre le nazioni** ai quattro punti della terra, Gog e Magòg, per adunarli per la guerra: il loro numero sarà come la sabbia del mare. 9 **Marciarono su tutta la superficie della terra e cinsero d'assedio l'accampamento dei santi** [1] e la città diletta. **Ma un fuoco scese dal cielo e li divorò**.

+ 1Giovanni 2,18: *Ragazzi, **è l'ultima ora**. Come avete udito, l'anticristo deve venire, e di fatto già **ora sono sorti molti anticristi.** Da ciò conosciamo che è l'ultima ora.*
+ 1Giovanni 4,3: *ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo che, come avete udito, viene, **anzi è già nel mondo**.*
+ 2Giovanni7: *Poiché molti sono i seduttori che sono apparsi nel mondo, i quali non riconoscono Gesù venuto nella carne. **Ecco il seduttore e l'anticristo!***

Il Regno Millenario si identifica con la Chiesa, non quella dei Potenti, contaminata dalla Prostituta, ma quella dei **Santi**, vivificata dalla **Parola** e dai **Sacramenti**. Là il potere di Satana è stato limitato, là il Nemico inesorabile è tenuto a freno. Io ho conosciuto alcune comunità di religiosi e di religiose che profumavano di Paradiso: era un'altra dimensione, un'altra vita calata soavemente qui in terra. E' già più difficile realizzare questo stato di cose in una famiglia e Paolo ce lo ricorda

+ 1Corinzi 7,32-35: *chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore; **chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo**, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso! Così la donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito; la donna sposata invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere al marito. Questo poi lo dico per il vostro bene, non per gettarvi un laccio, ma per indirizzarvi a ciò che è degno e vi tiene uniti al Signore senza distrazioni.*

Tuttavia non è impossibile il miracolo che non si può compiere però senza una vita spirituale comune, l'esempio e la preghiera quotidiana perché si possa concretizzare la promessa del Salvatore:

+ Matteo 28,20: *Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo.*

Tutto il resto, le guerre, le epidemie, le carestie, le piaghe in genere, con il numero impressionante di morti ammazzati e sgozzati, convivono come segno apocalittico della

[1] Questa è la battaglia finale, l'Armageddon di cui tanto si è parlato.

Bestia; così come convive la presunzione degli uomini a voler "fare" senza Dio, tra razionalisti e scientisti, o a cercare medicine miracolose tra cartomanti, astrologhi e maghi in genere a servizio del Falso Profeta.]

Spl. IIIª q. 77, a. 1. SED CONTRA:

1. Sta scritto, **Giobbe 14, 12**: «**L'uomo che giace più non si alzerà, finché durano i cieli egli non si sveglierà, né più si desterà dal suo sonno**»; e si parla del sonno della morte. Quindi la risurrezione degli uomini sarà differita a quando i cieli cadranno, **cioè alla fine del mondo**.

2. Leggiamo inoltre nella lettera agli **Ebrei 11, 39 s.:** «**Gli uomini di Dio, pur avendo ricevuto per la loro fede una buona testimonianza, non conseguirono la promessa**», «**cioè la perfetta beatitudine dell'anima e del corpo**», spiega la **Glossa**, «**avendo Dio predisposto qualcosa di meglio per noi, perché essi non ottenessero la perfezione senza di noi**», cioè «**affinché nel comune gaudio di tutti fosse più grande il gaudio dei singoli**», **Glossa**. Ma la risurrezione non avverrà prima della glorificazione dei corpi, poiché [Cristo], come dice altrove S. Paolo, **Filippesi 3, 21**, «**trasformerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso**»; e allora «**i figli della risurrezione saranno come gli angeli nel cielo**», **Matteo 22, 30**. Quindi la risurrezione sarà differita alla fine del mondo, quando tutti insieme risorgeranno.

Spl. IIIª q. 77, a. 1. RESPONDEO:

La divina provvidenza, come scrive S. Agostino, stabilì «che i corpi meno nobili e 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 risurrezione avverrà in modo da produrre una vita immortale in conformità a Cristo, il quale, come dice S. Paolo, **Romani 6, 9,** «**è risorto dai morti per non più morire**», ne segue che la risurrezione dei corpi umani dovrà essere differita alla fine del mondo, quando cesserà il moto dei cieli. E per questo anche alcuni filosofi, convinti dell'eternità del moto dei cieli, ammisero il ritorno delle anime in corpi mortali come li possediamo adesso; sia che ponessero, come Empedocle, il ritorno dell'anima nello stesso corpo alla fine del «grande anno», sia che ponessero il ritorno in un altro [corpo], come pensava Pitagora, il quale, stando alle informazioni di Aristotele, riteneva che «qualsiasi anima potesse entrare in qualsiasi corpo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **tempo della risurrezione** non sia **nascosto.** Infatti:

Spl. IIIª q. 77, a. 2, arg. 1

Se di una cosa si conosce con esattezza il principio, se ne può conoscere con esattezza anche la fine, poiché «ogni cosa è misurata dal tempo», come dice Aristotele. Ora, noi conosciamo con precisione il principio del mondo. Quindi ne possiamo conoscere con esattezza anche la fine. Ma proprio allora ci sarà la risurrezione e il giudizio. Quindi quel tempo non è nascosto.

Spl. III[a] q. 77, a. 2, arg. 2

È scritto nell'**Apocalisse 12, 6** che «**la donna**», raffigurante la Chiesa, «**ha un rifugio preparato da Dio perché vi sia nutrita per mille duecentosessanta giorni**». E anche **Daniele 12, 11 s.,** parla di un determinato numero di giorni, che vanno interpretati come anni, secondo le parole di **Ezechiele 4, 6:** «**Computando un giorno per un anno**». Quindi partendo dalla Sacra Scrittura è facile conoscere con esattezza il tempo della fine del mondo e della risurrezione.

Spl. III[a] q. 77, a. 2, arg. 3

L'antico Testamento è figura del nuovo, **1Corinti 10, 6. 11**. Ora, conoscendo noi con precisione quanto è durato l'antico Testamento, potremo anche sapere quanto durerà il nuovo. Ma questo durerà sino alla fine del mondo, secondo le parole del Vangelo, **Matteo 28, 20**: «**Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo**». Possiamo dunque conoscere con precisione quando il mondo finirà e quando ci sarà la risurrezione.

Spl. III[a] q. 77, a. 2. SED CONTRA:

1. Ciò che è ignorato dagli angeli è molto più occulto per gli uomini, poiché 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 vengono fatte solo per mezzo degli angeli, come spiega Dionigi. Ora, dal Vangelo di **S. Matteo 24, 36**, risulta che gli angeli ignorano quel tempo: «**Quanto a quel giorno e a quell'ora, nessuno lo sa, neppure gli angeli del cielo**». Quindi neppure gli uomini.

2. Gli Apostoli furono più addentro ai misteri di Dio che non gli altri che li seguirono. Infatti S. Paolo, **Romani 8, 23**, afferma che essi «**ebbero le primizie dello Spirito**», ossia, come spiega la Glossa, «lo ebbero prima e con maggiore abbondanza degli altri». Ma proprio ad essi, che chiedevano spiegazioni intorno a questo argomento, fu risposto, **Atti 1, 7**: «**Non sta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato in suo potere»**. Quindi molto più la cosa rimane occulta per gli altri.

Spl. III[a] q. 77, a. 2. RESPONDEO:

Come insegna **S. Agostino**, «**l'ultima età del genere umano, che va dalla venuta di Cristo sino alla fine del mondo, non si sa quante generazioni esattamente comprenda**»: come anche per la vecchiaia, che è l'ultima età dell'uomo, non è stabilito un tempo determinato in proporzione alle altre età, potendo succedere che essa da sola «si prolunghi quanto tutte le altre insieme». E la ragione di questa ignoranza sta nel fatto che l'ampiezza del tempo futuro non può essere conosciuta che per rivelazione, o con la ragione naturale. Ma il periodo di tempo che va sino alla risurrezione non può essere determinato con la ragione naturale: poiché la risurrezione, come si è detto *[a. 1]*, 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. Ora, dal

moto dei cieli non è possibile prevedere la sua stessa fine, poiché essendo esso un moto circolare, potrebbe per sua natura durare in perpetuo. Perciò con la ragione naturale non si può determinare il tempo che ci separa dalla risurrezione. Ma non possiamo determinarlo neppure per mezzo della rivelazione, in modo che così tutti in ogni tempo siamo in attesa e pronti ad andare incontro a Cristo. Per questo anche agli Apostoli che lo interrogavano su questo punto egli rispose, **Atti 1, 7**: «**Non sta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato in suo potere**». «**Con la quale risposta**», scrive **S. Agostino**, «**il Signore ha fermato le dita di tutti coloro che fanno tali calcoli e li ha mandati a riposare**». **Ora, ciò che Cristo non volle rivelare agli Apostoli, che pure glielo chiedevano, non lo rivelerà ad altri. E così tutti coloro che fino ad oggi si sono messi in capo di determinare quel tempo, sono risultati dei bugiardi.** Alcuni infatti, secondo la testimonianza di S. Agostino, «stabilirono quattrocento anni dall'ascensione del Signore al suo ritorno, altri cinquecento, altri mille». Tutte falsità evidenti. E similmente risulteranno falsi i calcoli di coloro che continuano a fare delle predizioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 77, a. 2, ad arg. 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 poiché conosciamo tale moto. Ma la misura della durata del moto del cielo dipende solo dalla volontà divina, che per noi è occulta. Quindi, per quanto conosciamo il principio, non possiamo conoscere la fine.

Spl. III[a] q. 77, a. 2, ad arg. 2

I «**mille duecentosessanta giorni**» *[Questo periodo viene ereditato dal libro di Daniele in riferimento alla sospensione di ogni atto di culto nel tempio di Jahvè che durò appunto dal 167 al 164 per ordine di Antioco Epifane, approssimativamente tre anni e mezzo. Da Daniele dunque tre anni e mezzo diventa un numero di desolazione e di persecuzione. Daniele poi Giovani scelsero forse anche questo numero perché metà del numero 7 che intende perfezione totalità e completezza. Tre e mezzo intende invece imperfezione, approssimazione e incompletezza, nel senso che il diabolico contrariamente all'Onnipotente non potrà mai portare a termine nessuno dei suoi progetti. Il numero perciò voleva intendere di conseguenza un periodo limitato destinato a finire presto.]* dell'Apocalisse stanno a significare tutto il tempo della **durata della Chiesa, senza determinazione del numero degli anni**. E ciò 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.

Spl. III[a] q. 77, a. 2, ad arg. 3

Pur essendo vero in generale che il nuovo Testamento è prefigurato dall'antico, non è detto però che vi sia una corrispondenza tra i singoli avvenimenti: specialmente dopo che in Cristo ebbero il loro compimento tutte le figure dell'antico 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**». E sembra che bisogna dare lo stesso giudizio degli scritti dell'abate **Gioachino [da Fiore],** il quale per mezzo di tali congetture ha predetto delle cose vere, mentre in altre si è ingannato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **risurrezione** non avverrà **di notte**. Infatti:

Spl. III[a] q. 77, a. 3, arg. 1

Non ci sarà risurrezione, dice la Scrittura, Giobbe 14, 12, «fino a che non cadranno i cieli». 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 risurrezione non avrà luogo di notte.

Spl. III[a] q. 77, a. 3, arg. 2

La fine di ciascuna cosa deve essere perfettissima. Se dunque, come dice l'Apocalisse 10, 6, allora «non ci sarà più il tempo», esso finirà nella sua migliore disposizione, cioè di giorno.

Spl. III[a] q. 77, a. 3, arg. 3

La qualità del tempo deve corrispondere a ciò che in esso si svolge. Per questo S. Giovanni 13, 30, notò che era notte quando Giuda si allontanò dal consorzio della luce. Ma nella risurrezione avremo la manifestazione perfetta di tutto ciò che ora è nascosto: poiché il Signore venendo «**metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori**», come dice S. Paolo, **1Corinti 4, 5**. Perciò essa deve avvenire di giorno.

Spl. III[a] q. 77, a. 3. SED CONTRA:

1. La risurrezione di Cristo è il modello della nostra risurrezione. Siccome dunque quella ebbe luogo di notte, come dice S. Gregorio nell'omelia di Pasqua, di conseguenza anche la nostra avverrà di notte.

2. La venuta del Signore è paragonata dal Vangelo, **Luca 12, 39 s.,** alla visita improvvisa del ladro in una casa. Ma i ladri lavorano di notte. Quindi anche il Signore verrà di notte. Siccome dunque la risurrezione avverrà alla sua venuta, come si è detto sopra [q. 76, a. 2], ne segue che la risurrezione avverrà di notte.

Spl. III[a] q. 77, a. 3 RESPONDEO:

Non possiamo sapere con certezza l'ora precisa della risurrezione, come dice il testo delle Sentenze [4, 43, 3]. Tuttavia si può ritenere molto probabile che essa, come dicono alcuni, avverrà al **crepuscolo,** quando il sole è a oriente e la luna a occidente: poiché si crede che essi furono creati in tale disposizione, per cui completeranno così il moto circolare tornando al punto di partenza. Si dice poi che anche Cristo è risorto a quell'ora, **Matteo 28, 1**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 77, a. 3, ad arg. 1

Con la risurrezione il tempo finirà: poiché 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. Per cui si può dire che la risurrezione avverrà in questa o in quell'ora.

Spl. III[a] q. 77, a. 3, ad arg. 2

Si dice che 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 del sole né della luna, poiché il Signore Dio la illuminerà», come dice l'Apocalisse 22, 5. Perciò da questo punto di vista poco importa che la risurrezione avvenga di giorno o di notte.

Spl. III[a] q. 77, a. 3, ad arg. 3

Quel tempo potrà essere in consonanza sia con la **manifestazione di ciò che allora avverrà**, sia col fatto che esso **rimane nascosto quanto alla sua determinazione**. Perciò **per entrambe le cose ci può essere una ragione di convenienza: che cioè la risurrezione avvenga di giorno o di notte.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la risurrezione non sarà **istantanea, ma progressiva**. Infatti:

Spl. III[a] q. 77, a. 4, arg. 1

Leggiamo in **Ezechiele 37, 7 s**. la seguente profezia sulla risurrezione dei morti: «**Si accostarono le ossa alle ossa. Guardai, ed ecco sopra di esse i nervi, la carne cresceva e la pelle le ricopriva, ma non c'era spirito in loro**». Perciò la ricostituzione dei corpi precederà il ricongiungimento delle anime. Quindi la risurrezione non sarà istantanea.

Spl. III[a] q. 77, a. 4, arg. 2

Non può effettuarsi all'istante ciò che richiede molte azioni tra loro subordinate. Ma la risurrezione esige proprio questo, cioè la raccolta delle ceneri, la ricostituzione del corpo e l'infusione dell'anima. Quindi non potrà essere istantanea.

Spl. III[a] q. 77, a. 4, arg. 3

Ogni suono è misurabile mediante il tempo. Ora, tra le cause della risurrezione c'è il suono della tromba, come si è detto *[q. 76 a. 2]*. Perciò la risurrezione richiederà del tempo, e non sarà istantanea.

Spl. III[a] q. 77, a. 4, arg. 4

Nessun moto locale è istantaneo, come dice **Aristotele**. Ma nella risurrezione ci dovrà essere un qualche moto locale per la raccolta delle ceneri. Quindi essa non sarà subitanea.

Spl. III[a] q. 77, a. 4. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 15, 51 s.,** afferma: «**Tutti saremo trasformati in un istante, in un batter d'occhio**». Quindi la risurrezione 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 risurrezione avverrà per virtù divina**». Perciò la risurrezione sarà istantanea.

Spl. III^a q. 77, a. 4 RESPONDEO:

Abbiamo già visto *[q. 76, a. 3]* che nella risurrezione certe funzioni verranno compiute attraverso il ministero degli angeli, e altre direttamente dalla virtù di Dio. Ora, tutto ciò che dipende dal ministero degli angeli non avverrà in un istante, se per istante si intende la frazione indivisibile del tempo, ma si tratterà di azioni istantanee nel senso che il tempo impiegato sarà impercettibile. Ciò che invece sarà compiuto direttamente per virtù divina avverrà istantaneamente, non appena gli angeli avranno compiuto la loro opera: infatti la virtù superiore conduce a perfezione la virtù inferiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 77, a. 4, ad arg. 1

Ezechiele, come anche Mosè, **parlava a un popolo rozzo**. Come quindi Mosè per farsi capire parlò della creazione distribuendola in sei giorni, **Genesi 1**, sebbene le cose, secondo il pensiero di S. Agostino, siano state create tutte insieme, così Ezechiele volle esprimere le diverse fasi della futura risurrezione, sebbene tutto debba avvenire istantaneamente.

Spl. III^a q. 77, a. 4, ad arg. 2

Tutte quelle operazioni, pur essendo tra loro subordinate in ordine di natura, non lo sono tuttavia in ordine di tempo: o perché avvengono nello stesso istante, oppure perché l'una succede istantaneamente al compimento dell'altra.

Spl. III^a q. 77, a. 4, ad arg. 3

Avviene esattamente per quel suono come per le formule dei sacramenti: esso 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, data la facilità di operare che compete agli angeli.

Spl. Questione 78

Proemio

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:

VIDETUR che la **morte** non sia per tutti il **punto di partenza della risurrezione**. Infatti:

Spl. III[a] q. 78, a. 1, arg. 1

Alcuni non moriranno, ma saranno «sopravvestiti» di immortalità 2Corinti 5, 4. Nel Simbolo inoltre si afferma che Cristo «verrà a giudicare i vivi e i morti». Ora, queste parole non possono riferirsi al tempo del giudizio: poiché allora tutti saranno vivi. Perciò la suddetta distinzione si riferisce al tempo che lo precede. Quindi prima del giudizio non tutti moriranno.

Spl. III[a] q. 78, a. 1, arg. 2

Un desiderio comune e naturale non può essere frustrato in tutti. Ma l'Apostolo, 2Corinti 5, 4, 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 risurrezione.

Spl. III[a] q. 78, a. 1, arg. 3

S. Agostino afferma che le ultime quattro petizioni del Padre Nostro 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, poiché Gesù ha detto, Giovanni 16, 23: «Qualunque cosa domanderete al Padre nel mio nome, egli ve la concederà». La Chiesa dunque in qualche momento della sua vita avrà la remissione di ogni debito, non escluso quello dovuto al peccato originale. Verrà dunque un tempo in cui agli uomini sarà concesso da Dio di non nascere più nella Chiesa con questo peccato. Ma la morte è la pena del peccato originale. Quindi verso la fine del mondo accadrà che alcuni uomini non moriranno. Si torna così alla conclusione precedente.

Spl. III[a] q. 78, a. 1, arg. 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 risurrezione, senza prima morire e poi risorgere immortali. Perciò Dio, che è infinitamente sapiente, sceglierà questa strada.

Spl. III[a] q. 78, a. 1. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 15, 36**, afferma: «**Ciò che tu semini, non prende vita se prima non muore**». E le sue parole, sotto l'immagine del seme, si riferiscono alla risurrezione dei corpi. Quindi i corpi risorgeranno dalla morte.

2. Inoltre l'Apostolo, **1Corinti 15, 22,** ha scritto: «**Come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo** ». Ma in Cristo tutti riacquisteranno la vita. Perciò in Adamo tutti moriranno. E così per tutti la risurrezione avverrà a partire dalla morte.

Spl. III[a] q. 78, a. 1. RESPONDEO:

Su questo problema i Santi Padri hanno espresso **pareri contrastanti**, come risulta dal testo delle Sentenze [4, 43, 6]. Ma l'opinione più comune e più solida è che **tutti moriranno e tutti risorgeranno dalla morte**. E le ragioni che suffragano questa opinione sono tre:

- **Primo**, poiché ciò è più consono alla **giustizia divina**, la quale ha condannato il genere umano per **il peccato di Adamo**, **Romani 5, 12 ss.,** per cui tutti coloro che discendono da lui e contraggono il peccato originale devono pagare **il debito del peccato, che è la morte**.

- **Secondo**, poiché tale opinione **concorda meglio con la Sacra Scrittura**, la quale predice che la risurrezione sarà universale, **Giovanni 5, 28; 1Corinti 15, 51**. Ora, come dice il **Damasceno**, non può risorgere se non «**ciò che è caduto e si è dissolto**».

- **Terzo,** poiché 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 ad es. non diventa vino se prima non si corrompe, tornando così a essere l'umore della vite. Per cui la natura umana, dopo aver contratto la necessità di morire, non farà ritorno all'immortalità se non mediante la morte. E ciò concorda con l'ordine della natura anche per un altro motivo. Infatti, come dice Aristotele, il moto dei cieli è «come una certa vita per tutto ciò che esiste in natura», come anche il movimento del cuore è una certa vita per tutto il corpo. Per cui, 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 alcun essere che da quel moto dipende. Ma tale è appunto per noi la vita presente. Quindi quelli che saranno in vita alla cessazione del moto dei cieli dovranno cessare di vivere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 78, a. 1, ad arg. 1

La distinzione tra vivi e morti non riguarda il tempo del giudizio, né tutto il tempo passato, poiché tutti coloro che saranno giudicati un tempo furono vivi e un tempo morti, ma riguarda quel tempo determinato che precederà immediatamente il giudizio, quando cioè se ne cominceranno a vedere i segni premonitori.

Spl. III[a] q. 78, a. 1, ad arg. 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**. E questo desiderio da qualcuno è detto **velleità**.

Spl. III[a] q. 78, a. 1, ad arg. 3

È un errore credere che, ad eccezione di Cristo, qualcuno possa essere concepito senza il peccato originale. Poiché in tal caso costui non avrebbe bisogno della redenzione operata da Cristo. E così questi non sarebbe il Redentore di tutti. E neppure si può affermare che essi non ebbero bisogno di redenzione in quanto la grazia dell'immunità dal peccato originale sarebbe stata data ai genitori per risanare in essi il vizio della natura - con il quale non avrebbero potuto generare senza il peccato originale -, o alla stessa natura, che sarebbe stata risanata. Bisogna infatti affermare assolutamente che non solo in ragione della natura, ma anche personalmente ciascuno ha bisogno della redenzione di Cristo. Ora, soltanto chi ha contratto un debito, oppure è caduto nel male, può essere «liberato dal male», o «assolto dal debito». Perciò non tutti potrebbero sperimentare in se stessi il frutto del Padre nostro 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 in cui uno nascesse senza debito o immune dal male, ma presuppongono che uno nasca col debito e ne sia liberato dalla grazia di Cristo. E anche nell'ipotesi, non si sa quanto scevra di errore, che alcuni possano non morire, non è detto che debbano nascere senza il peccato originale. Poiché Dio può condonare per misericordia la pena dovuta a una colpa passata, come fece con la donna adultera, Giovanni 8, 11. Così dunque 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 erano nati senza il peccato originale».

Spl. III[a] q. 78, a. 1, ad arg. 4

La via più breve e più semplice non va preferita sempre, ma solo quando essa è maggiormente, o per lo meno ugualmente, adatta per giungere allo scopo. Ora, tale procedimento non andava adottato nel nostro caso, come si è spiegato [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la risurrezione non avrà inizio per tutti **dalle ceneri**. Infatti:

Spl. III[a] q. 78, a. 2, arg. 1

La risurrezione di Cristo è il modello della nostra. Ma la sua risurrezione non iniziò dalle ceneri: poiché «**la sua carne non vide la corruzione**», come leggiamo nei **Salmi 15, 10** e negli **Atti degli Apostoli 2, 31**. Quindi neppure la risurrezione universale inizierà dalle ceneri.

Spl. III[a] q. 78, a. 2, arg. 2

I corpi umani non sempre vengono bruciati, e d'altra parte la combustione è l'unico modo per ottenere le ceneri. Quindi non tutti risorgeranno dalle ceneri.

Spl. IIIª q. 78, a. 2, arg. 3

Il cadavere non va subito in **cenere**. Ora alcuni, cioè i superstiti alla fine del mondo, risorgeranno subito dopo la morte [Sent. 4, 43, 6]. Quindi non risorgeranno dalle ceneri.

Spl. IIIª q. 78, a. 2, arg. 4

Il punto di partenza deve corrispondere al punto di arrivo. Ma il punto di arrivo della risurrezione non è uguale per i buoni e per i cattivi: «Tutti risorgeremo », dice infatti S. Paolo, 1Corinti 15, 51, «ma non tutti saremo trasformati». Perciò non sarà uguale neppure il punto di partenza. E così se i cattivi risorgeranno dalle ceneri, da esse non risorgeranno i buoni.

Spl. IIIª q. 78, a. 2. SED CONTRA:

1. Dice Aimone: «Tutti coloro che sono nati nel peccato originale soggiacciono alla sentenza: Tu sei polvere e in polvere ritornerai». Ora, tutti quelli che risorgeranno alla fine del mondo, siano essi nati vivi o siano essi morti nel seno materno, sono nati col peccato originale. Tutti quindi risorgeranno dalle ceneri.

2. Nel corpo umano vi sono molti elementi estranei alla sostanza della natura umana. Ora, tali elementi saranno eliminati. Quindi tutti i corpi saranno ridotti in cenere.

Spl. IIIª q. 78, a. 2. RESPONDEO:

Gli argomenti da noi addotti sopra *[a. 1]* per dimostrare che tutti devono risorgere da morte valgono anche per provare che tutti risorgeranno dalle ceneri nella risurrezione universale; a meno che, per uno speciale **privilegio gratuito**, per alcuni non avvenga diversamente, come si è notato *[q. 77, a. 1, ad 2]* a proposito della risurrezione anticipata. La Sacra Scrittura però, come predice la risurrezione, **Giovanni 5, 25 ss.; 1 Cor 15, 21. 51**, così predice anche la «**trasformazione dei corp**i», **Filippesi 3, 21**. Come quindi è vero che tutti devono morire per poter veramente risorgere, così **tutti i cadaveri dovranno necessariamente dissolversi perché tutti i corpi possano davvero essere trasformati**. - Del resto come per il peccato la divina giustizia ha inflitto all'uomo la morte, così gli ha anche inflitto la dissoluzione del corpo, secondo le parole della **Genesi 3, 19**: «**Tu sei polvere e in polvere tornerai**». Similmente l'ordine della natura non solo richiede che si dissolva l'unione dell'anima con il corpo, ma vuole anche la dissociazione degli elementi: come anche l'aceto non può ridiventare vino se non mediante una risoluzione nella materia preesistente. - Del resto la stessa composizione degli elementi è prodotta e mantenuta dal moto dei cieli. Cessando quindi tale moto, i corpi misti si risolveranno nei loro elementi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 78, a. 2, ad arg. 1

La risurrezione di Cristo è il modello della nostra risurrezione **quanto al punto di arrivo**, non quanto al punto di partenza.

Spl. IIIª q. 78, a. 2, ad arg. 2

Per ***ceneri*** si intendono tutti i ***resti mortali dell'uomo dopo la decomposizione del corpo***; e ciò per due motivi. Primo, poiché presso gli antichi era usanza comune bruciare i cadaveri e

conservarne le ceneri. Dal che 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 corrotto radicalmente. Ora, per togliere questa corruzione è necessario che il corpo umano si dissolva nei suoi primi elementi. Ma ciò che è dissolto dal fuoco si dice che è ridotto in cenere. E così gli elementi in cui si dissolve il corpo umano vengono detti cenere.

Spl. III[a] q. 78, a. 2, ad arg. 3

Lo stesso fuoco che purificherà la faccia della terra potrà ridurre subito in cenere i corpi di coloro che sopravviveranno: come dissolverà nella materia preesistente anche tutti gli altri corpi composti.

Spl. III[a] q. 78, a. 2, ad arg. 4

Il moto è specificato dal punto di arrivo, non da quello di partenza. Perciò la risurrezione gloriosa dei santi sarà diversa da quella non gloriosa degli empi per il punto di arrivo, non già per un diverso punto di partenza. Capita infatti spesso che a un identico punto di partenza non corrisponda un identico punto di arrivo: come un oggetto da nero può diventare bianco, oppure giallo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le ceneri che ricostituiranno il corpo umano abbiano **una certa inclinazione naturale** verso l'anima che si riunirà ad esse. Infatti:

Spl. III[a] q. 78, a. 3, arg. 1

Se nelle ceneri mancasse una qualsiasi inclinazione naturale per una determinata anima, non ci sarebbe alcuna relazione particolare tra questa e le sue ceneri. Perciò sarebbe indifferente che il corpo fosse ricomposto partendo da queste o da altre ceneri. Il che è falso.

Spl. III[a] q. 78, a. 3, arg. 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, tanto che «**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.

Spl. III[a] q. 78, a. 3, arg. 3

Si legge nel libro di **Giobbe 20, 11**: «**Le sue ossa saranno riempite dei vizi della sua giovinezza, che insieme con lui giaceranno nella polvere**». Ma i vizi risiedono nell'anima. Perciò anche nelle ceneri perdurerà un'inclinazione naturale verso l'anima.

Spl. III[a] q. 78, a. 3. SED CONTRA:

1. Il corpo umano può risolversi negli elementi che lo compongono, oppure diventare carne di altri animali. Ma gli elementi sono omogenei, e così pure la carne del leone o di qualsiasi altro animale. Mancando dunque nelle altre parti degli elementi o degli animali un'inclinazione

naturale per un'anima determinata, essa mancherà pure in quelle parti derivate dalla corruzione del corpo umano. Il che 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 sempre a unirsi immediatamente a quell'anima umana che lo animò per farne nascere, vivere e crescere un uomo**».

2. A ogni **inclinazione naturale** corrisponde anche una causa **agente naturale**: altrimenti «la natura verrebbe a mancare nelle cose necessarie». Ma nessun agente naturale può far ricongiungere le ceneri umane a una determinata anima. Perciò in esse manca qualsiasi inclinazione naturale a tale ricongiungimento.

Spl. III[a] q. 78, a. 3 RESPONDEO:

Ci sono in proposito tre opinioni:

- Secondo alcuni il corpo umano non si scompone mai fino a dissolversi negli elementi. E così 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, sia con i sensi, sia con la ragione, poiché qualsiasi cosa composta di elementi contrari è suscettibile di risolversi nei medesimi.

- Altri perciò dicono che gli elementi risultanti dalla decomposizione del corpo umano, essendo stati congiunti all'anima umana, conservano una maggiore affinità con la luce, per cui conservano anche una certa inclinazione verso le anime. Ma anche questa è una sciocchezza. Poiché 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 risurrezione, ma vi è solo una relazione dovuta all'ordine della divina provvidenza, la quale ha stabilito che quelle ceneri tornino a ricongiungersi all'anima.** E da ciò deriva il fatto che quei dati elementi, e non altri della stessa specie, torneranno a unirsi alle anime rispettive.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 78, a. 3, ad arg. 1

È così risolta la prima obiezioni.

Spl. III[a] q. 78, a. 3, ad arg. 2

L'anima separata conserva la stessa natura di quando era unita al corpo. Ciò invece non accade per il corpo. Perciò il paragone non regge.

Spl. III[a] q. 78, a. 3, ad arg. 3

Le parole citate non vanno intese nel senso 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.

Spl. Questione 79

Proemio

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**;

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.**

- **la seconda** ciò che riguarda soltanto **i buoni**;
- **la terza** ciò che riguarda soltanto **i cattivi**.

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:

VIDETUR che alla risurrezione l'anima non **riprenderà lo stesso corpo di prima**. Infatti:

Spl. III[a] q. 79, a. 1, arg. 1

S. Paolo, **1Corinti 15, 37**, afferma: «**Quello che semini non è il corpo che nascerà, ma un semplice chicco, di grano ad es., o di altro genere**». Ora, qui l'Apostolo paragona la morte alla semina e la risurrezione alla germinazione. Quindi non è identico il corpo che viene deposto nel sepolcro e quello che viene riassunto alla risurrezione.

Spl. III[a] q. 79, a. 1, arg. 2

A ogni forma corrisponde una data materia secondo la sua condizione, come a ogni agente corrisponde un dato strumento. Ora, il corpo sta all'anima come la materia sta alla forma, e lo strumento all'agente. Ma l'anima del risorto non si troverà nelle condizioni attuali: poiché o vivrà una vita tutta celeste, alla quale aderì 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.

Spl. III[a] q. 79, a. 1, arg. 3

Il corpo umano dopo la morte si dissolve nei suoi elementi, come si è detto *[q. 78, a. 3]*. Ma questi elementi non convengono più con il corpo umano che in essi si è dissolto se non nella materia prima, come tutti gli altri elementi consimili. Ora, se il corpo venisse ricostituito con

elementi consimili, ma non identici, non sarebbe numericamente lo stesso. Perciò anche se viene ricostituito con gli stessi elementi non può dirsi numericamente identico a quello di un tempo.

Spl. III[a] q. 79, a. 1, arg. 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 una parte essenziale del corpo umano in quanto sua forma, non potrà tornare a essere la stessa nella risurrezione. Quindi non sarà numericamente identico neppure il corpo. - Prova della minore del sillogismo. Ciò che si riduce assolutamente al nulla non può tornare a essere numericamente identico. È evidente infatti che non ci può essere identità numerica tra cose che hanno un essere diverso; ora l'essere interrotto, che è l'atto dell'ente, è diverso come qualsiasi altro atto interrotto. D'altra parte la forma del composto umano, essendo corporea, con la morte cade nel nulla; e così pure le qualità contrarie, che danno luogo alla composizione. Quindi la forma del composto non può tornare a essere numericamente quella di prima.

Spl. III[a] q. 79, a. 1. SED CONTRA:

1. Dice **Giobbe 19, 26**: «**Nella mia carne vedrò Dio, mio salvatore** ». Ora, qui si tratta della visione di Dio dopo la risurrezione, come risulta chiaro da quanto precede: «**Nell'ultimo giorno risusciterò dalla terra**». Quindi il corpo che risorgerà sarà numericamente identico a quello di prima.

2. Come dice il Damasceno, «la risurrezione è il sorgere per la seconda volta di chi è caduto». Ma a cadere con la morte è proprio il corpo che ora abbiamo. Quindi sarà lo stesso a risorgere.

Spl. III[a] q. 79, a. 1. RESPONDEO:

Intorno a questo argomento già sbagliarono i filosofi e tuttora sbagliano alcuni eretici moderni *[Catari].*

- 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. Alcuni infatti ritennero che l'anima separata si sarebbe riunita al corpo naturalmente **per via di generazione**.

+ **Secondo**, **riguardo al corpo** con cui l'anima si ricongiunge. Questa ricongiunzione infatti, a loro giudizio, non avverrebbe con il 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 era nel corpo visse una vita bestiale: nel qual caso dopo la morte l'anima passerebbe dal corpo dell'uomo a quello di una bestia ad essa affine nella bestialità; nel corpo di un cane, ad es., se fu dedita alla lussuria; nel corpo di un leone, se fu rapace e violenta, e così via. Qualora invece l'anima sia vissuta nel corpo facendo il bene, godrebbe innanzitutto dopo la morte di una certa felicità, e dopo alcuni secoli vedrebbe appagato il suo desiderio di riunirsi a un corpo umano della stessa specie.

Ma questa opinione deriva da **due falsi presupposti**:

+ **Il primo** sta nel fatto che costoro ritengono che l'anima non sia unita essenzialmente al corpo, come la forma alla materia, ma sia unita ad esso solo accidentalmente, come il motore a ciò che è mosso, o come l'uomo al suo vestito. Per cui **ammettevano la preesistenza dell'anima,** prima dell'infusione in un corpo prodotto per generazione naturale; e inoltre la possibilità dell'unione con corpi diversi.

+ **Il secondo falso** presupposto sta nell'ammettere una **differenza solo accidentale fra l'intelletto e il senso:** per cui si dice che l'uomo ha l'intelletto, a differenza degli altri animali, solo per il fatto che, avendo una complessione fisica equilibratissima, ha facoltà sensitive più perfette. E così costoro poterono ammettere che l'anima umana trasmigrasse in una bestia, soprattutto se quest'anima era effettivamente vissuta in modo bestiale. - **Ma ambedue questi presupposti sono demoliti da Aristotele.** E dopo la loro demolizione risulta chiara anche la falsità delle opinioni suddette. E 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 dei corpi celesti**, oppure con dei corpi sottili come il vento. Così pensava un certo vescovo di Costantinopoli, a quanto riferisce S. Gregorio commentando le parole di **Giobbe 19, 26:** «Nella mia carne vedrò Dio», ecc. E oltre a ciò, questi errori degli eretici possono essere confutati in base al fatto che essi pregiudicano la verità della risurrezione insegnataci dalla Sacra Scrittura, **Giovanni 5, 25. 28; 1Corinti 15, 51**. Non si potrebbe infatti parlare di risurrezione se l'anima non tornasse nello stesso corpo: poiché ***risurrezione*** significa appunto «***sorgere di nuovo***», e d'altra parte sorgere spetta a ciò stesso che è caduto. Perciò la risurrezione riguarda più il corpo, il quale morendo cade, che non l'anima, che continua a vivere dopo la morte. Se quindi l'anima non riprendesse lo stesso corpo non si potrebbe parlare di **risurrezione**, ma di **assunzione** di un altro corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 79, a. 1, ad arg. 1

Il paragone corrisponde solo in parte, ma non in tutto. Nella semina del grano infatti il grano che viene seminato non è identico numericamente a quello che nasce, e ciascuno ha caratteristiche diverse: poiché al primo, ad es., manca il guscio, che troviamo invece nel secondo. Il corpo dei risorti al contrario è numericamente lo stesso, ma **con altre qualità: poiché prima era mortale, e risorgerà immortale.**

Spl. III[a] q. 79, a. 1, ad arg. 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 **aspetti 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.

Spl. III[a] q. 79, a. 1, ad arg. 3

Ciò che noi concepiamo inerente alla materia prima che essa si unisca alla forma, rimane anche dopo la rottura di questa unione: poiché la perdita di ciò che sopravviene 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 in modo da poter ricevere diverse

forme nelle sue diverse parti, come dice il Commentatore. Ora, **queste dimensioni** restano identiche anche dopo la separazione della forma sostanziale dalla materia. Perciò la materia esistente sotto quelle dimensioni, da qualsiasi forma venga attuata, ha maggiore identità con ciò che da essa fu generato che non una qualche parte di un'altra materia esistente sotto qualunque forma. **Sarà dunque così la stessa materia che prima costituiva il corpo umano che sarà chiamata a ricostituirlo**.

Spl. III[a] q. 79, a. 1, ad arg. 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 della mescolanza, 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 a questa forma della mescolanza, non ha altra forma sostanziale all'infuori dell'anima razionale, perché se avesse un'altra forma sostanziale antecedente sarebbe quella a dargli l'essere sostanziale e a costituirlo sostanza; e così l'anima verrebbe in un corpo già costituito nel genere della sostanza. In tal caso dunque l'anima starebbe al corpo come la forma dei corpi artificiali sta ai materiali da essa strutturati, poiché questi corpi sono nel genere della sostanza in forza della loro materia. Ne risulterebbe quindi che l'unione dell'anima col corpo sarebbe accidentale, come falsamente opinarono gli antichi filosofi, confutati da Aristotele; e così i nomi che designano il corpo umano e le singole sue parti non sarebbero più equivoci [a morte avvenuta], contro quando insegna Aristotele. Dal momento dunque che l'anima razionale rimane, 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 numericamente identico: poiché numericamente identica ne sarà la materia che si riunirà all'anima, come si è detto nella Analisi precedente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**uomo mutevole** non sarà numericamente lo stesso. Infatti:

Spl. III[a] q. 79, a. 2, arg. 1

«Tutto ciò che ha una natura corruttibile e mutevole», dice **Aristotele**, «non ritorna numericamente identico». Ma tale è appunto la sostanza dell'uomo nello stato presente. Quindi dopo la morte egli non sarà numericamente identico a quello di prima.

Spl. III[a] q. 79, a. 2, arg. 2

Se abbiamo delle umanità distinte, non possiamo avere lo stesso uomo: per cui Socrate e Platone sono due uomini e non uno solo, essendo l'umanità dell'uno distinta da quella dell'altro. Ora, l'umanità dell'uomo risorto sarà distinta da quella che egli ha attualmente. Quindi si avrà un altro uomo. Possiamo provare la minore del sillogismo con due ragioni. Primo, per il fatto che l'umanità, essendo la forma di tutto il composto, non è come l'anima forma e sostanza, ma soltanto forma. Ora, le forme di questo genere cadono assolutamente nel nulla, e quindi non possono tornare a esistere. Secondo, per il fatto che l'umanità risulta dall'unione delle parti. Ora, un'unione non può tornare a essere quella di prima, poiché la

ripetizione si oppone all'identità: infatti la ripetizione implica una pluralità, mentre l'identità implica l'unità. Perciò si escludono a vicenda. Ora, nella risurrezione l'unione si ripete. Quindi non può essere identica. E così non vi sarà l'identica l'umanità, e neppure l'identico uomo.

Spl. III[a] q. 79, a. 2, arg. 3

Perché **l'uomo** sia lo stesso, bisogna che l'**animale** che è in lui sia lo stesso. Ma se non c'è identità nel senso non c'è neppure identità nell'animale, poiché l'animale viene definito in base al senso principale, cioè in base al tatto, come spiega Aristotele. Ora nell'anima separata, secondo alcuni, i sensi non rimangono, per cui nella loro ricostituzione non possono essere numericamente identici. Quindi nella risurrezione non avremo numericamente lo stesso animale, e di conseguenza neppure lo stesso uomo.

Spl. III[a] q. 79, a. 2, arg. 4

La materia ha un'importanza maggiore in una statua che nell'uomo, poiché gli esseri artificiali sono nel genere della sostanza in forza della loro materia, mentre quelli naturali lo sono in forza della loro forma, come spiegano Aristotele e 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.

Spl. III[a] q. 79, a. 2. SED CONTRA:

1. **Giobbe 19, 27** afferma a proposito della visione [del Redentore] dopo la risurrezione: «**Lo vedrò io stesso, e non un altro**». Quindi risorgerà lo stesso uomo di prima.

2. Dice inoltre S. Agostino che «**risuscitare non è altro che rivivere**». Ma non si potrebbe parlare di reviviscenza se l'uomo che torna a vivere fosse diverso da quello che è morto. Perciò non vi sarebbe nemmeno risurrezione. Il che è incompatibile con la nostra fede.

Spl. III[a] q. 79, a. 2. RESPONDEO:

La necessità di ammettere la risurrezione 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 costituito invano, se non potesse raggiungere il fine per cui è stato creato. Essendo però necessario che il fine ultimo sia raggiunto dallo stesso **identico essere che è stato creato per quel fine**, affinché la sua creazione non risulti inutile, bisogna che risorga lo stesso uomo di prima. E ciò avviene quando l'identica anima si ricongiunge allo stesso identico corpo. Altrimenti, a rigore di termini, non avremmo una risurrezione vera e propria. Perciò negare che a risorgere sarà un uomo numericamente identico a quello di prima è un'eresia, poiché si oppone alla verità della Sacra Scrittura, che insegna la risurrezione: **Giovanni 5, 25. 28; 1Corinti 15, 51**. *[**25** In verità, in verità vi dico: è venuto il momento, ed è questo, in cui i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata, vivranno. **26** Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso; **27** e gli ha dato il potere di giudicare, perché è Figlio dell'uomo. **28** Non vi meravigliate di questo, poiché verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno: **29** quanti fecero il bene per una risurrezione di vita e quanti fecero il male per una risurrezione di condanna.]*

*[Ecco io vi annunzio un mistero: non tutti, certo, moriremo, ma tutti saremo trasformati, **52** in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba; suonerà infatti la tromba e i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo trasformati. **53** È necessario infatti che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità. **54** Quando poi questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura: La morte è stata ingoiata per la vittoria. **55** Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 79, a. 2, ad arg. 1

Aristotele parla di un ritorno all'essere dipendente da un movimento o da una trasmutazione naturali. Infatti egli dimostra la differenza esistente fra 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, ad 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**, in modo da poter rimanere dopo la corruzione del composto come l'anima razionale; la quale conserva l'essere acquisito nel corpo anche senza il corpo, che poi viene ricondotto, mediante la risurrezione, a partecipare di nuovo tale essere. Poiché nell'uomo l'essere del corpo non è distinto dall'essere dell'anima, altrimenti la loro unione sarebbe accidentale. Perciò nell'essere sostanziale dell'uomo non è mai avvenuta un'interruzione che impedisca all'uomo di tornare a essere numericamente quello di prima, come invece accade nelle altre cose che si corrompono e che cessano totalmente di esistere, venendo a mancare la forma e restando la sola materia, ma con un essere diverso. Tuttavia neppure l'uomo con la generazione naturale viene reiterato numericamente identico. Infatti il corpo di chi nasce per generazione non viene prodotto da tutta la materia di colui che lo genera. Per cui si tratta di un corpo numericamente distinto, e di conseguenza sono distinti anche l'anima e tutto l'uomo.

Spl. III[a] q. 79, a. 2, ad arg. 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 parte: sarebbe infatti forma della parte in quanto perfeziona la materia, e forma del tutto in quanto da essa deriva la specie di quella data realtà. Secondo questa opinione, dunque, l'umanità non sarebbe in realtà nient'altro che l'anima razionale. Di conseguenza, siccome l'anima razionale è numericamente la stessa, sarà identica anche l'umanità. E anche dopo la morte, sebbene non in quanto umanità: poiché il composto non riceve da essa la natura specifica. La seconda opinione è quella di Avicenna, che sembra più vera: secondo lui la forma del tutto non è soltanto la forma della parte, e neppure una qualche altra forma diversa da quella della parte, ma è l'insieme che risulta dalla composizione della materia e della forma e che le abbraccia ambedue; e questa forma della parte viene denominata essenza o quiddità del tutto. Dato quindi che alla risurrezione si

avranno un corpo e un‘anima numericamente identici, avremo necessariamente un‘identica umanità. L‘argomento dell‘obiezione invece partiva dal presupposto che l‘umanità fosse una forma aggiunta alla forma e alla materia. Il che è falso. E neppure la seconda dimostrazione vale a distruggere l‘identità suddetta. L‘unione infatti può essere considerata come attiva o come passiva. E sebbene sotto i due aspetti essa sia diversa, tuttavia non può impedire l‘identità dell‘umanità: poiché l‘azione e la passione da cui risulta l‘umanità non appartengono alla sua essenza, e quindi la loro diversità non produce due diverse umanità. È chiaro infatti che la generazione e la risurrezione non sono numericamente lo stesso moto; ma non per questo viene compromessa l‘identità del risorto. - E così pure non si impedisce che l‘umanità sia identica se col termine «unione» intendiamo la relazione stessa tra il corpo e l‘anima. Poiché tale relazione non è un elemento costitutivo dell‘umanità, ma ne è solo un dato concomitante: infatti l‘umanità non è una di quelle forme artificiali che consistono in una certa composizione e in un certo ordine, come dice Aristotele, per cui una ricomposizione numericamente distinta fa sì, ad es., che la forma di una casa non sia più identica a quella di prima.

Spl. III^a q. 79, a. 2, ad arg. 3

L‘argomento è validissimo contro coloro che pongono nell‘uomo **due anime distinte**, **una sensitiva e l‘altra razionale,** poiché in tal caso l‘anima sensitiva non sarebbe incorruttibile nell‘uomo, come non lo è neppure negli altri animali. Per cui nella risurrezione non avremmo la stessa anima sensitiva, e per conseguenza nemmeno 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 ciò alcuna obiezioni. L‘animale infatti è definito in base al senso inteso quale anima sensitiva come attraverso la sua forma essenziale, mentre in base al senso in quanto potenza sensitiva noi otteniamo la sua definizione come attraverso una forma accidentale, la quale, come dice Aristotele, «è di primaria importanza per far conoscere l‘essenza». Perciò dopo la morte l‘anima sensitiva rimane sostanzialmente, come rimane anche l‘anima razionale. Invece le potenze sensitive secondo alcuni non rimangono. Trattandosi però 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 princìpi di operazione, come il calore nel fuoco.

Spl. III^a q. 79, a. 2, ad arg. 4

La statua può essere considerata come sostanza o come artefatto. Ora, essendo essa una sostanza in forza della sua materia, sarà sostanzialmente identica quando è ricostituita o rifusa con la stessa materia. Ma essa è un‘opera d‘arte in forza della sua forma. E questa è un certo accidente, il quale finisce quando la statua viene distrutta. Sotto tale aspetto quindi essa non è e non può più essere 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:

VIDETUR che **le ceneri del corpo umano** debbano ritornare con la risurrezione in quelle medesime parti del corpo che si dissolsero in esse. Infatti:

Spl. IIIª q. 79, a. 3, arg. 1

Secondo il Filosofo, «come l'anima tutta intera sta a tutto il corpo, così una parte dell'anima sta alla parte rispettiva del corpo», come la vista alla pupilla. Ora, dopo la risurrezione il corpo deve essere riassunto dall'identica anima. Quindi è necessario che siano riprese anche tutte le parti del corpo per ricomporre le identiche membra perfezionate dalle rispettive parti dell'anima.

Spl. IIIª q. 79, a. 3, arg. 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: poiché le parti stanno al tutto come la materia alla forma, come dice Aristotele. Quindi non avremmo l'identico uomo. Il che equivale a negare la verità della risurrezione.

Spl. IIIª q. 79, a. 3, arg. 3

La risurrezione 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. Perché dunque nella risurrezione ogni parte riceva nella sua misura il merito che le spetta, bisogna che ciascuna torni al suo posto.

Spl. IIIª q. 79, a. 3. SED CONTRA:

1. Le realtà artificiali dipendono dalla loro materia più degli esseri naturali. Ma nelle realtà artificiali per la riparazione di un identico manufatto con la stessa materia non si richiede che le parti riprendano l'identico posto di prima. **Quindi ciò non sarà necessario neppure per l'uomo.**

2. Una **variazione accidentale** non implica una **diversità numerica**. Ora, la dislocazione delle parti nel tutto è un certo **accidente.** Quindi un'eventuale diversità in tale dislocazione non produce nell'uomo una diversità numerica.

Spl. IIIª q. 79, a. 3 RESPONDEO:

Nel presente argomento bisogna distinguere ciò che è possibile fare senza pregiudicare l'identità da ciò che va fatto per salvare la convenienza. Circa il primo punto si deve notare che nell'uomo le diverse parti possono essere intese in due modi:

- **primo**, come le **parti diverse di un tutto omogeneo**, quali sono le varie parti della carne o le varie parti di un osso;

- **secondo**, come le **parti diverse di specie diversa di un tutto eterogeneo**, quali sono appunto la carne e le ossa.

Se quindi si dicesse che una parte di materia verrà ricollocata in un'altra parte della medesima specie, ciò non implicherebbe altro che una **variazione nella dislocazione** delle parti. E tale variazione nelle parti non pregiudica la specie propria di un tutto omogeneo. Per cui la reciproca sostituzione delle parti in tal caso non pregiudicherebbe in alcun modo l'identità del tutto. E lo stesso si dica per il caso accennato nel testo delle Sentenze [4, 44, 2]: 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: poiché da questo lato essa è un tutto omogeneo, sebbene non lo sia secondo la forma artificiale. Se invece si dicesse che nella risurrezione la materia di una parte prenderà il posto di un'altra parte di specie diversa, allora avremmo necessariamente non solo una **diversità di** dislocazione, ma anche di **identità**: ciò però nel caso in cui tutta la materia, o almeno quanto in una data parte apparteneva alla verità della natura umana, venga trasportata in un'altra; non invece nel caso in cui venga così trasferito ciò 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 quando si tratta di parti accidentali, quali sono i capelli e le unghie, a cui sembra riferirsi S. Agostino. Risulta così evidente quando la trasposizione della materia da una parte all'altra pregiudica l'identità del tutto, e quando non la pregiudica. Se invece facciamo un argomento di convenienza, allora è più probabile che nella risurrezione venga conservata anche l'identica dislocazione delle parti [omogenee], soprattutto quanto alle parti essenziali e organiche; sebbene forse non quanto alle parti accidentali, quali le unghie e i capelli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^{a} q. 79, a. 3, ad arg. 1

Il primo argomento è valido rispetto alle parti organiche, non rispetto alle parti omogenee.

Spl. III^{a} q. 79, a. 3, ad arg. 2

La diversa dislocazione delle parti di una data materia non produce una diversità numerica; può produrla invece la diversità della materia stessa

Spl. III^{a} q. 79, a. 3, ad arg. 3

L'operare, propriamente parlando, non va attribuito alla parte, ma al tutto. Perciò il premio non è dovuto alla parte, ma al tutto.

Spl. Questione 80

Proemio
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 appartenne sostanzialmente alla natura umana;
5. Se risorgeranno tutte le parti che materialmente appartennero all'uomo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non tutte le membra del corpo umano risorgeranno. Infatti:

Spl. III[a] q. 80, a. 1, arg. 1

Venendo a mancare il fine, è inutile ricostituire ciò che è ordinato a quel fine. Ora, il fine di ciascun membro è la sua funzione. Siccome dunque nelle opere di Dio nulla viene fatto inutilmente, e d'altra parte dopo la risurrezione non ci sarà l'uso di alcune membra, soprattutto degli organi genitali, poiché allora «non prenderanno né moglie né marito», **Matteo 22, 30**, sembra che non tutte le membra risorgeranno.

Spl. III[a] q. 80, a. 1, arg. 2

Gli intestini sono anch'essi delle membra del corpo umano. Ma essi non potranno risorgere pieni: perché allora sarebbero pieni di immondizia. E neppure vuoti: poiché in natura non c'è nulla di vuoto. Perciò non tutte le membra del corpo risorgeranno.

Spl. III[a] q. 80, a. 1, arg. 3

Il corpo risorgerà per ricevere il premio delle opere compiute assieme all'anima, 2 Corinti 5, 10. Ora, un membro amputato giustamente a un ladro che poi fa penitenza e si salva non può essere rimunerato dopo la risurrezione: non per il bene, poiché ad esso non ha cooperato, e neppure per il male, poiché l'eventuale castigo ridonderebbe sul penitente tutto intero. Quindi non tutte le membra risorgeranno con l'uomo.

Spl. III[a] q. 80, a. 1. SED CONTRA:

1. Alla verità della natura umana appartengono più le altre membra che i **capelli e le unghie**. Ma questi, come dice il testo delle Sentenze [4, 44, 3], saranno restituiti all'uomo nella risurrezione. Molto più dunque le altre membra.

2. «Le opere di Dio sono perfette», Deuteronomio 32, 4. **Ma la risurrezione sarà un'opera divina. Quindi l'uomo tornerà perfetto in tutte le sue membra.**

Spl. III[a] q. 80, a. 1. RESPONDEO:

Come dice Aristotele, l'anima è nel corpo non solo come causa formale e finale, ma anche come causa efficiente. Fra l'anima e il corpo ci sono infatti, come nota ancora Aristotele, gli stessi rapporti esistenti fra l'arte e l'opera d'arte. Ora, tutto ciò che si manifesta esplicitamente nell'opera è già contenuto in germe e in causa nell'arte stessa. Così dunque tutto ciò che si manifesta nelle singole parti del corpo è contenuto originariamente e in certo qual modo implicitamente nell'anima. Ora, **come l'opera d'arte non sarebbe perfetta se in essa mancasse qualcosa di ciò che l'arte contiene, così l'uomo non potrebbe essere perfetto se tutto ciò che è implicitamente nell'anima non si estrinsecasse nel corpo**; e nemmeno il corpo sarebbe perfettamente proporzionato all'anima. Poiché dunque nella risurrezione il corpo dovrà corrispondere totalmente all'anima, poiché non risorgerà se non per i suoi legami con l'anima razionale, e d'altra parte l'uomo dovrà risorgere perfetto, poiché è restaurato per conseguire l'ultima perfezione, ne viene che necessariamente tutte le membra attualmente esistenti nel corpo dovranno essere ricostituite nella risurrezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 80, a. 1, ad arg. 1

Le membra possono essere considerate rispetto all'anima:

- o come **la materia di cui essa è la forma**,: poiché, come insegna, il rapporto esistente fra il corpo intero e tutta l'anima è identico a quello esistente fra le facoltà dell'anima e gli organi del corpo. Dal primo punto di vista dunque un membro non ha come fine l'operazione, ma la **perfezione della specie**; perfezione che è richiesta anche dopo la risurrezione.

- oppure **come gli strumenti di cui essa si serve** Dal secondo punto di vista invece ogni membro ha per fine l'operazione. Tuttavia non ne segue che, mancando quella, lo strumento sia inutile: poiché lo strumento serve non solo a eseguire l'operazione dell'agente, ma anche a 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.**

Spl. III[a] q. 80, a. 1, ad arg. 2

Gli intestini risorgeranno nei nostri corpi come le altre membra. Ma non saranno pieni di ignobili rifiuti, bensì di nobili umori.

Spl. III[a] q. 80, a. 1, ad arg. 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 viene attribuita alla sega, ma all'artista che se ne serve. Sebbene quindi quel membro amputato prima che l'interessato facesse penitenza non abbia cooperato per acquistare all'uomo la gloria meritata in seguito, tuttavia costui merita di essere premiato in tutte le sue parti, avendo poi servito Dio con tutto ciò che aveva.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nell'uomo non risorgeranno **i capelli e le unghie**. Infatti:

Spl. III[a] q. 80, a. 2, arg. 1

I capelli e le unghie sono prodotti dal cibo superfluo come il sudore, l'urina e gli altri escrementi. Ma questi non risorgeranno assieme al corpo. Quindi neppure i capelli e le unghie.

Spl. III[a] q. 80, a. 2, arg. 2

Tra i prodotti del cibo superfluo il più vicino alla verità della natura umana è il seme, che è «una superfluità necessaria» [De gen. animal. 1, 18; cf. I, q. 119, a. 2; II-II, q. 153, a. 3, ad 1]. Ora, il seme non risorgerà con il corpo dell'uomo: molto meno quindi potranno risorgere i capelli e le unghie.

Spl. III[a] q. 80, a. 2, arg. 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: poiché con essi «noi non sentiamo», come nota Aristotele [De anima 1, 5]. Se dunque il corpo umano risorgerà solo in quanto è attuato e informato dall'anima razionale, sembra che i capelli e le unghie non risorgeranno.

Spl. III[a] q. 80, a. 2. SED CONTRA:

1. Il Signore, **Luca 21, 18**, ha detto: «**Nemmeno un capello del vostro capo perirà**».

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**. Quindi deve risorgere con i capelli.

Spl. III[a] q. 80, a. 2. RESPONDEO:

L'anima sta al corpo animato come l'arte al manufatto, mentre sta alle sue parti come l'arte ai suoi strumenti: per cui il corpo animato è detto 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; come l'arte militare adopera la spada direttamente per combattere, e adopera il fodero per conservare la spada. E così avviene anche nel corpo umano, dove alcune parti servono a **eseguire le azioni dell'anima**: ad 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. Ora, i capelli e le unghie servono all'uomo per proteggere le altre membra. Esse quindi non hanno una **funzione primaria**, ma **secondaria**. Tuttavia, dato che **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:

Spl. III[a] q. 80, a. 2, ad arg. 1

La natura si libera delle superfluità in argomento 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 per la crescita dei capelli e delle unghie, di cui essa ha bisogno per proteggere le altre membra.

Spl. III[a] q. 80, a. 2, ad arg. 2

Il **seme umano** non serve come i capelli alla perfezione dell'individuo, ma solo alla **perfezione della specie**.

Spl. III[a] q. 80, a. 2, ad arg. 3

I capelli e le unghie vengono nutriti e crescono: il che dimostra che partecipano a una qualche operazione vitale. Ora, ciò non si verificherebbe se non fossero parti attuate in qualche modo dall'anima. E poiché nell'uomo l'unica anima è quella razionale *[q. 79, a. 2, ad 3; cf. I, q. 76, a. 3]*, è evidente che esse sono attuate dall'anima razionale: sebbene non lo siano al punto di partecipare l'attività dei sensi; come del resto non ne partecipano le ossa, le quali tuttavia sono parti integranti dell'individuo, e certamente risorgeranno.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non risorgeranno anche gli **umori del corpo**. Infatti:

Spl. III[a] q. 80, a. 3, arg. 1

S. Paolo, **1Corinti 15, 50**, afferma che «**la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio**». Ora, il sangue è per noi l'umore più importante. Esso quindi non risorgerà nei beati che entreranno in possesso del regno di Dio. Tanto meno perciò negli altri.

Spl. III[a] q. 80, a. 3, arg. 2

Gli umori servono al ricambio di ciò che nel corpo va perduto. Ma dopo la risurrezione non ci saranno più perdite. Quindi il corpo non risorgerà con i suoi umori.

Spl. III[a] q. 80, a. 3, arg. 3

Ciò che nel corpo umano è in via di formazione non è ancora attuato dall'anima razionale. Ora, gli umori sono in tale stato, poiché sono carne e ossa solo in potenza. Perciò non sono ancora attuati dall'anima. Siccome dunque il corpo umano risorgerà solo in quanto è attuato dall'anima razionale, ne viene che gli umori non risorgeranno in esso.

Spl. III[a] q. 80, a. 3. SED CONTRA:

1. Tutto ciò che concorre alla **verità della natura umana** del risorto risorgerà insieme con lui. Ma tali sono anche gli umori: il che appare evidente da quelle parole di **S. Agostino**: «**Il corpo risulta composto di membra funzionali, queste di parti simili e le parti simili di umori**». Quindi nel corpo gli umori risorgeranno.

2. La nostra risurrezione sarà conforme a quella di Cristo *[q. 76, a. 1]*. Ora **in Cristo il sangue è risuscitato, altrimenti adesso il vino non si transustanzierebbe nel suo sangue nel sacramento dell'Altare.** Quindi anche noi risorgeremo con il sangue, e per lo stesso motivo con gli altri umori.

Spl. IIIª q. 80, a. 3 RESPONDEO:

Tutto ciò che spetta all'integrità dell'umana natura verrà restaurato completamente in chi risorge, per il motivo già indicato *[aa. 1, 2]*. Quindi quegli umori che appartengono all'integrità dell'uomo risorgeranno. Ci sono però nell'uomo tre tipi di umori. Alcuni di essi risultano da un processo di rigetto da parte dell'individuo: o perché sono sulla via della corruzione, per cui vengono espulsi dalla natura, come l'orina, il sudore, il pus e simili, o perché sono ordinati alla conservazione della specie in un altro individuo, sia nell'atto generativo, come il seme, sia in quello nutritivo, come il latte. Ora, nessuno di questi umori risorgerà, poiché 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. Poiché alcuni hanno una forma determinata, per cui fanno parte del corpo organico: come il sangue e gli altri tre umori destinati dalla natura alle membra che da essi derivano. Avendo dunque essi delle forme determinate come le altre parti del corpo, risorgeranno allo stesso modo. Altri umori invece sono in via di trasformazione dalla forma di liquido a quella di membra. E questi non risorgeranno. Poiché con la risurrezione ogni parte del corpo avrà una forma stabile, così da rendere impossibile ogni reciproca trasformazione: per cui sono esclusi gli umori che sono in fase di transizione. - Tale stato umorale può poi presentarsi in due forme. Può trovarsi allo stato di trasmutazione iniziale, come il liquido che si trova nei tessuti delle piccole vene e che viene detto rugiada, oppure allo stato di trasmutazione avanzata e sbiancamento iniziale, per cui viene detto ricambio. Ora, nessuno di questi due tipi di umori risorgerà. Il terzo tipo di umori è quello che ha già raggiunto nel corpo dell'individuo la perfezione intesa dalla natura, e quindi è già divenuto bianco ed è stato incorporato alle varie membra. Esso è denominato glutine, e appartenendo alla sostanza delle membra risorgerà come queste.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 80, a. 3, ad arg. 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**, oppure le opere della vita animale. - Oppure ancora, come spiega **S. Agostino**, «**carne e sangue**» sono qui sinonimi della corruzione che adesso domina nella carne e nel sangue: infatti l'Apostolo aggiunge: «**né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità**».

Spl. IIIª q. 80, a. 3, ad arg. 2

Come dopo la risurrezione sussisteranno le membra poste al servizio della generazione, non però in vista della riproduzione, ma **solo per l'integrità della natura umana**, **così sussisteranno anche gli umori**: non per restaurare le perdite, ma per l'integrità della natura umana e come segno della virtù naturale.

Spl. IIIª q. 80, a. 3, ad arg. 3

Gli umori stanno alle membra del corpo come gli elementi ai corpi composti di cui sono la materia. Ora, gli elementi non sono sempre in fase di transizione nel composto. Come quindi i corpi elementari quali parti dell'universo hanno, alla pari dei corpi misti, delle forme

determinate mediante 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 la perfezione totale come le altre parti. Del resto neppure i corpi elementari hanno delle forme così perfette come i corpi misti. Ora, come tutte le parti dell'universo ricevono da Dio una propria perfezione che non è identica per tutte, ma è diversificata per ciascuna, così gli umori del corpo ricevono in qualche modo la loro perfezione dall'anima razionale, non però allo stesso modo delle parti più perfette.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che tutto ciò che nel corpo è appartenuto **alla verità della natura umana** non debba risuscitare con esso. Infatti:

Spl. III[a] q. 80, a. 4, arg. 1

Il cibo si trasforma nella verità della natura umana. Ora, capita talvolta di cibarsi di carne di bue. Se dunque risorgerà quanto è appartenuto alla verità della natura umana, risorgerà anche la carne del bue. Il che è assurdo.

Spl. III[a] q. 80, a. 4, arg. 2

La costola di Adamo apparteneva veramente alla sua natura umana, come anche la nostra costola appartiene a noi. Ora, la costola di Adamo risorgerà non in lui, ma in Eva, che fu formata con quella [Gen 2, 22]: altrimenti Eva non risorgerebbe. Quindi non è vero che nell'uomo risorgerà tutto ciò che in lui appartenne veramente alla natura umana.

Spl. III[a] q. 80, a. 4, arg. 3

È impossibile che una stessa cosa risorga in uomini diversi. Eppure è possibile che qualcosa sia appartenuto sostanzialmente a diversi uomini, come nel caso del cannibale il quale si ciba di carne umana, che trasforma nella sua stessa sostanza. Quindi almeno in qualcuno non è possibile che risorga tutto ciò che appartenne veramente alla sua natura umana.

Spl. III[a] q. 80, a. 4, arg. 4

Se uno poi rispondesse che nelle carni di cui uno si ciba non tutto si trasmuta nella verità della natura umana, cosicché parte del cibo potrà risorgere nel primo e parte nel secondo, potremmo replicare, in contrario: Appartiene in modo particolare alla verità della natura umana ciò che a noi viene trasmesso dai genitori. Ora, nel caso in cui 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 [De gen. animal. 1, 18], «il seme è il superfluo dell'alimento». E così quanto appartiene alla verità della natura umana in questo figlio ha fatto veramente parte anche della natura umana di altri uomini, le cui carni furono mangiate da suo padre.

Spl. III[a] q. 80, a. 4, arg. 5

Se poi uno volesse replicare che nel seme può non essere passato quanto nelle carni umane apparteneva alla verità della natura umana, ma altri elementi, insistiamo con un altro

argomento. Poniamo che uno mangi soltanto degli uomini allo stato embrionale, dove tutto certamente appartiene alla natura umana, poiché quanto si trova in essi è tratto dai genitori. Se quindi il superfluo del cibo diventa seme, è impossibile negare che qualcosa che era già appartenuto alla verità della natura umana dell'embrione, e che risorgerà se era già stata infusa l'anima razionale, non appartenga insieme alla verità della natura umana nel figlio generato da tale seme. Non potendo quindi ciò risorgere simultaneamente in due individui, è impossibile che in ciascuno risorga quanto appartenne in esso alla verità della natura umana.

Spl. III[a] q. 80, a. 4. SED CONTRA:

1. Tutto ciò che appartenne alla verità della natura umana fu perfezionato dall'anima razionale. Ora, il corpo umano è destinato alla risurrezione in quanto è informato e attuato dall'anima. Quindi tutto **ciò che in ciascuno appartenne veramente alla natura umana è destinato a risorgere.**

2. Se dal corpo di un uomo si toglie qualcosa che in lui appartiene veramente alla sua natura, non abbiamo più un corpo umano perfetto. Ma **con la risurrezione, specialmente quella gloriosa, sparirà ogni imperfezione, secondo la promessa del Signore**, **Luca 21, 18**: «**Neppure un capello del vostro capo perirà** ». Perciò quanto nell'uomo è appartenuto alla verità della sua natura umana dovrà risorgere.

Spl. III[a] q. 80, a. 4 RESPONDEO:

«Ogni cosa sta alla verità così come sta all'essere», dice Aristotele: poiché una data cosa è vera quando appare come è a chi la conosce attualmente. Per cui **Avicenna** afferma che «**la verità di ciascuna cosa è il possesso di quell'essere che è stato ad essa assegnato**». Secondo questo principio dunque diremo che **appartiene alla verità della natura umana tutto ciò 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 nulla di nuovo vi si può mai aggiungere. E tale principio radicale si moltiplica per se stesso, in modo che si possa separare il seme da cui viene generato il figlio, nel quale ancora quella parte separata si moltiplica e giunge alla quantità perfetta mediante l'aumento, e così di seguito; così dunque si sarebbe moltiplicato tutto il genere umano. Secondo questa opinione quindi 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 però si esamina la verità della natura umana nell'individuo, alla cui conservazione e perfezione è ordinata la nutrizione, allora gli alimenti non aggiungono nulla di nuovo che appartenga alla vera natura umana dell'individuo di per sé e primariamente, ma solo in maniera secondaria. Dicono infatti che la verità della natura umana si trova prima di tutto nell'umido radicale, da cui primariamente è costituito il genere umano, mentre le parti dell'alimento che si trasformano in carne e sangue rientrano in modo non principale, ma solo secondario, nella struttura essenziale della natura di tale individuo. Però tali parti possono essere un elemento principale nella natura umana di un

altro individuo generato dal seme del primo. Questi autori infatti ritengono tutti che il seme sia il superfluo dell'alimento: alcuni però richiedono che vi si mescoli qualcosa che rientri in modo primario nella vera natura umana del generante; altri invece non lo ritengono necessario. E così ciò che è umido nutritivo in uno, diventa invece umido radicale in un altro. La terza opinione infine ammette che anche in un dato individuo possa introdursi qualcosa di nuovo che in modo principale appartiene alla verità della sua natura umana. E ciò perché non esiste nel corpo umano una certa quantità fissa che rimanga inalterata per tutta la vita: infatti 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 dal seme e l'altro dal cibo, ma piuttosto in rapporto al termine a cui tende: poiché l'umido radicale è quello che giunge a generare la sostanza umana mediante l'atto della potenza generativa o anche di quella nutritiva, mentre l'umido nutritivo è quello che non ha raggiunto ancora questo termine e continua a svolgere la funzione di nutrimento. Queste tre opinioni sono state esposte e discusse più a lungo nel secondo libro delle Sentenze [d. 30, q. 2, a. 1]: basterà dunque ripetere solo ciò che riguarda il nostro argomento. Notiamo dunque che la soluzione del problema è diversa secondo le tre opinioni sopra riferite. La prima opinione, 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 impedisce che esso si consumi nella colata. Perciò, dato che nella risurrezione 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, e che trasmesso e moltiplicato ha raggiunto la perfezione suddetta nel numero e nella quantità. La seconda opinione invece, partendo dal presupposto che quanto è generato dal nutrimento è necessario per il raggiungimento della perfezione quantitativa dell'individuo e per la moltiplicazione della specie che avviene mediante la generazione, non può fare a meno di ammettere che risorga anche quella parte di nutrimento che è stata assimilata: però non tutta, ma solo quanto basta per la perfetta reintegrazione della natura umana 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, poiché appartiene alla verità della sua natura umana in maniera principale. Di quanto si è aggiunto poi attraverso il nutrimento risorgerà invece solo quanto è necessario alla perfezione delle dimensioni, e non tutto: infatti appartiene alla vera natura umana solo in quanto la natura lo richiede per raggiungere la perfezione quantitativa. Siccome poi questo umido nutritivo è in continuo flusso e riflusso, nella risurrezione avremo un ordine di precedenza, in modo che quello che è appartenuto per primo alla sostanza del corpo umano sarà tutto reintegrato, mentre quanto si è aggiunto in secondo, in terzo luogo e così via, sarà reintegrato solo nella misura necessaria a ricostruire la quantità. E ciò per due motivi. Primo, poiché quanto viene assimilato successivamente serve sempre per riparare ciò che vi era prima e che è andato perduto: quindi non può vantare un'appartenenza primaria alla vera natura umana come ciò che vi era prima. Secondo, poiché l'aggiunta di un umido estraneo al primo umido radicale fa sì che non tutto il miscuglio partecipi perfettamente come il primo umido alla verità della specie. E si adduce in

proposito l'esempio aristotelico dell'acqua che viene mescolata al vino, e che sempre più ne diminuisce il vigore fino a renderlo acquoso. Per cui come l'acqua aggiunta al vino già annacquato non acquista le qualità specifiche del vino come la prima acqua mescolata, così gli alimenti che successivamente si trasformano in carne non partecipano allo stesso modo delle qualità specifiche della vera carne. Quindi non sono partecipi allo stesso modo della vera natura umana, e quindi della risurrezione. Così dunque è chiaro che, secondo questa opinione, del corpo risorgerà soltanto ciò che appartiene alla verità della natura umana in modo principale, e non invece tutto ciò che le appartiene secondariamente. La terza opinione infine in qualcosa si scosta dalla seconda e in qualche altra conviene con essa. La differenza sta nel fatto che per essa tutto ciò che è carne o ossa appartiene per lo stesso titolo alla verità della natura umana. Essa infatti non ammette che si possa distinguere nell'uomo una parte che rimane stabile in lui per tutto il tempo della sua vita, la quale per se stessa apparterrebbe in modo primario alla verità della natura umana, e una parte fluttuante che le apparterrebbe solo per la sua perfezione quantitativa e non per la perfezione specifica, come invece sostiene la seconda opinione. Essa dice al contrario che tutte le parti che non sono estranee alle finalità naturali appartengono alla verità della natura umana per le loro qualità specifiche, e come tali sono stabili; sebbene non lo siano quanto alla loro materia, poiché sotto questo aspetto sono soggette a un flusso e riflusso continuo, per cui 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, in modo che 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: per cui rimane pur sempre lo stesso identico uomo. Questa terza opinione concorda invece con la seconda nel ritenere che nel corpo le parti successive di ricambio non arrivano alla perfezione specifica delle prime. E così le parti destinate alla risurrezione sono le stesse per ambedue le opinioni, quantunque i motivi [addotti per tale affermazione] non siano del tutto uguali. Poiché secondo la terza opinione tutto ciò 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 alla verità della specie. Ordine questo che la seconda opinione ammetteva per ciò che proveniva successivamente dagli alimenti. E anche in questo le due opinioni hanno un punto di contatto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Gli esseri naturali sono quello che sono in forza non della loro materia, ma della loro forma. Sebbene quindi la materia che ebbe dapprima la forma di carne bovina risorga poi nell'uomo con la forma di carne umana, non segue tuttavia che sarà carne bovina, ma carne umana. Altrimenti bisognerebbe dire che risorgerà anche il fango da cui fu tratto il corpo di Adamo, Genesi 2, 7. - Tuttavia la prima opinione concede questo argomento.

Spl. III^{a} q. 80, a. 4, ad arg. 2

Quella costola appartenne ad Adamo non come perfezione individuale, ma come destinata alla moltiplicazione della specie. Essa quindi non risorgerà in Adamo, ma in Eva: esattamente come il seme, che non risorgerà nel generante, ma nel generato.

Spl. III[a] q. 80, a. 4, ad arg. 3

Secondo la prima opinione è facile risolvere questa obiezioni, poiché le carni ingerite non appartengono mai alla verità della natura umana di chi le mangia, ma a 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. E a parità di condizioni risorgerà nel primo in cui venne a trovarsi: poiché in lui fu ordinata per la prima volta alla risurrezione in forza dell'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 risurrezione del primo, risorgerà nel primo e non nel secondo, e nel secondo in sostituzione sarà desunto qualcosa o dagli altri cibi assimilati dal secondo oppure, nel caso in cui questi non abbia ingerito altro cibo che carne umana, la potenza di Dio supplirà con dell'altra materia nella misura necessaria per la perfetta grandezza dell'individuo; come la supplisce anche in coloro che muoiono prima di raggiungere l'età matura. Né ciò pregiudica l'identità numerica: come non la pregiudica il fatto che le parti materiali sono in continuo divenire.

Spl. III[a] q. 80, a. 4, ad arg. 4

Stando alla prima opinione, la soluzione è facile. Poiché in essa si esclude che il seme derivi dal superfluo degli alimenti. E così le carni umane ingerite non si trasformerebbero nel seme dal quale viene generato il bambino. Stando invece alle altre due opinioni dobbiamo rispondere che è impossibile che tutta la sostanza esistente nelle carni mangiate si converta in seme: poiché alla formazione di questo, che è il superfluo dell'ultimo cibo, si arriva solo dopo una lunga depurazione del cibo ingerito. Ora, il cibo che si trasforma in seme appartiene alla vera natura umana più in chi nasce da esso che non in colui che digerendo quelle carni lo produce. Perciò, stando alla norma già enunciata sopra [nel corpo], 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.

Spl. III[a] q. 80, a. 4, ad arg. 5

Gli embrioni non prenderanno parte alla risurrezione se non erano animati dall'anima razionale. Ma giunti a tale stadio di sviluppo, oltre alla sostanza del seme era sopravvenuta 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 tale cibo, la sostanza esistente nel seme risorgerebbe certamente in colui che viene generato da esso; a meno che in quel seme non fossero contenuti degli elementi appartenenti alla sostanza del seme in coloro dalle cui carni prese in cibo fu generato il seme: poiché tali elementi risorgeranno nel primo e non nel secondo. 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 poi alcuna

obiezioni in questa obiezione: poiché non ammette che il seme derivi dal superfluo degli alimenti. Però molti sono gli argomenti contro di essa, come si è visto a suo tempo [In 2 Sent., d. 30, q. 2, a. 1; cf. I, q. 119, a. 1].

ARTICOLO 5:

VIDETUR che risorgerà tutto **ciò che fu materialmente nelle membra umane**. Infatti:

Spl. III[a] q. 80, a. 5, arg. 1

Alla risurrezione sono destinati molto meno i capelli che tutte le altre membra. Eppure quanto fece parte dei capelli dovrà risorgere tutto, se non nei capelli, almeno in altre parti del corpo, come scrive S. Agostino. Perciò a maggior ragione risorgerà tutto ciò che fu presente anche solo materialmente nelle altre membra del corpo.

Spl. III[a] q. 80, a. 5, arg. 2

Come le varie particelle di carne sono attuate dall'anima razionale specificamente, così lo sono anche materialmente. Ora, il corpo umano è ordinato alla risurrezione in quanto fu attuato dall'anima razionale. Quindi le parti risorgeranno non solo come parti specifiche, ma anche come parti materiali.

Spl. III[a] q. 80, a. 5, arg. 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 secondo la materia, la cui disposizione è 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.

Spl. III[a] q. 80, a. 5. SED CONTRA:

1. Le varie parti del corpo secondo la materia non rimangono, ma vanno e vengono, come spiega **Aristotele**. Se quindi tutte le parti risorgessero secondo la materia, il corpo che risorge sarebbe o **densissimo**, oppure di una **grandezza spropositata**.

2. Tutto ciò che appartiene alla verità 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 gli sono appartenute secondo la materia, ne seguirebbe che in lui verrebbe a risorgere quanto appartiene alla verità della natura umana nell'altro. Il che è inammissibile.

Spl. III[a] q. 80, a. 5 RESPONDEO:

Ciò che è nell'uomo materialmente è ordinato alla risurrezione solo in quanto appartiene alla verità della natura umana: poiché è sotto questo aspetto che ha rapporto con l'anima razionale. Ora, tutto ciò 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: come dice la terza opinione [cf. a. prec.], 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 parti che hanno entrambe la specie e la materia. Ed entrambe queste opinioni convengono nel dire che quanto deriva direttamente dal seme risorge integralmente, anche sotto l'aspetto della totalità materiale. Invece differiscono nel fatto che mentre la prima esclude la risurrezione di qualsiasi parte assimilata dagli elementi, la seconda invece parzialmente la ammette, come risulta chiaro da quanto abbiamo detto [ib.].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 80, a. 5, ad arg. 1

Come quanto si riscontra nelle altre parti del corpo risorge 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 questi apporti vanno considerati come una parte nuova in rapporto alla totalità specifica, poiché vengono a occupare nel corpo una dislocazione a parte, e sottostanno ad altre parti della dimensione. C'è invece qualche apporto che non produce una crescita, ma con la nutrizione serve a restaurare soltanto qualche elemento perduto: e questo non viene considerato come una parte nuova del tutto sotto l'aspetto specifico, non ottenendo esso nel corpo se non la dislocazione e lo spazio occupati prima dalla parte scomparsa; sebbene possa essere considerato come una parte nuova sotto l'aspetto della totalità materiale. E lo stesso discorso vale per i capelli. S. Agostino quindi parla del taglio di quei capelli che producevano 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 secondo che la divina provvidenza giudicherà necessario. - Oppure egli parla del caso in cui altre parti del corpo si trovino menomate. In tal caso infatti la loro menomazione può essere riparata con il sovrappiù dei capelli.

Spl. III[a] q. 80, a. 5, ad arg. 2

Secondo la terza opinione non c'è distinzione tra parti specifiche e parti materiali. Poiché il Filosofo [l. cit. nel s. c. 1] ricorre a quella distinzione non per distinguere tra loro queste parti, ma per spiegare che le medesime parti possono essere considerate sia secondo la specie, rispetto a quanto c'è di formale e di specifico in esse, sia secondo la materia, rispetto a ciò che fa da sostrato 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 alla risurrezione. Invece la prima e la seconda opinione, che distinguono le parti 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. Per cui esse non sarebbero ordinate ugualmente alla risurrezione.

Spl. III[a] q. 80, a. 5, ad arg. 3

Nella materia delle realtà generabili e corruttibili è necessario concepire le dimensioni interminate prima dell'infusione della forma sostanziale. Perciò alla materia va attribuita propriamente la divisibilità secondo queste dimensioni. Ma la quantità completa e terminata

sopraggiunge nella materia dopo la forma sostanziale. La divisione quindi che viene fatta secondo le dimensioni terminate riguarda la specie: soprattutto quando la natura della specie esige una determinata dislocazione delle parti, come avviene nel corpo umano.

Spl. Questione 81

Proemio
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:

VIDETUR che non tutti risorgeranno della stessa età, ossia in **età giovanile**. Infatti:

Spl. IIIª q. 81, a. 1, arg. 1

Ai risorti, e specialmente ai beati, Dio non toglierà nulla che rientri nella perfezione dell'uomo. Ora, l'età rientra in questa perfezione: poiché la vecchiaia è «un'età venerabile», **Sapienza 4, 8 s.** Quindi **i vecchi** non risorgeranno in età giovanile.

Spl. IIIª q. 81, a. 1, arg. 2

L'età viene misurata in base al tempo passato. Ma il tempo passato è impossibile che non sia passato. Quindi è impossibile che quanti hanno raggiunto un'età avanzata ridiventino giovani

Spl. IIIª q. 81, a. 1, arg. 3

In ciascuno dovrà risorgere soprattutto ciò che è appartenuto maggiormente alla verità della natura umana. Ma una cosa appartiene tanto più alla verità della natura umana quanto prima ha fatto parte dell'uomo: poiché verso la fine, dato l'indebolimento della perfezione della specie, il corpo umano sarà come il vino annacquato, secondo l'immagine del **Filosofo**. Se tutti quindi dovranno risorgere della stessa età, è più giusto che risorgano **bambini** piuttosto che giovani.

Spl. IIIª q. 81, a. 1. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **Efesini 4, 13,** scrive: «Finché arriviamo allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo». Ora, Cristo risuscitò nell'età giovanile, che stando alle parole di **S. Agostino** comincia intorno ai **trent'anni**. Quindi 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.

Spl. III^a q. 81, a. 1. RESPONDEO:

L‘uomo risorgerà senza alcun 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 risurrezione allo stato della sua perfezione piena, ossia all‘età giovanile, in cui ha termine il moto di crescita e inizia il declino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 81, a. 1, ad arg. 1

La vecchiaia è venerabile non per le **condizioni del corpo**, che sono difettose, ma per la **sapienza dell‘anima**, che a quell‘età viene supposta, dato il numero degli anni. Quindi negli eletti, per la pienezza della sapienza divina che si riscontrerà in essi, rimarrà l‘aspetto venerabile della vecchiaia, ma ne verranno eliminati i difetti.

Spl. III^a q. 81, a. 1, ad arg. 2

L‘età di cui parliamo non è relativa al numero degli anni, ma alle condizioni che si determinano nel corpo umano col passare degli anni. Per cui si dice che Adamo fu formato nell‘età giovanile per tale condizione del corpo, che egli ebbe nel primo giorno della sua esistenza. Quindi l‘argomento non vale.

Spl. III^a q. 81, a. 1, ad arg. 3

Si dice che la virtù della specie è più perfetta nel bambino che nel giovane rispetto alla **capacità di assimilare** gli alimenti in un certo modo: come del resto 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 ha nell‘età giovanile, non già a quella che ha nell‘infanzia, in cui gli umori non sono ancora giunti alla loro ultima elaborazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che tutti risorgeranno di un‘**unica statura**. Infatti:

Spl. III^a q. 81, a. 2, arg. 1

Come l‘uomo è misurato dalla quantità dimensiva, così è misurato dalla durata. Ora, le dimensioni della durata verranno ridotte alla stessa misura: poiché tutti risorgeranno della stessa età *[a. 1]*. Perciò anche la grandezza sarà ridotta per tutti alla stessa misura, cosicché tutti risorgeranno con l‘identica statura.

Spl. III^a q. 81, a. 2, arg. 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 tale termine non può derivare che dalla forma, a cui deve corrispondere la quantità, come anche tutti gli altri accidenti. Avendo dunque tutti gli uomini l'identica forma specifica, in tutti deve riscontrarsi secondo la materia un'identica misura della quantità, se non interviene un errore. Ma nella risurrezione gli errori della natura verranno corretti. Quindi tutti risorgeranno di una medesima statura.

Spl. III[a] q. 81, a. 2, arg. 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 in virtù della natura 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 risurrezione, e alla materia di cui essa dovrà servirsi. Ma la virtù che riparerà tutti i corpi è identica, essendo la virtù divina; le ceneri poi delle quali essa si servirà per ripararli sono tutte ugualmente predisposte a ricevere l'influsso di tale virtù. Quindi la risurrezione umana terminerà per tutti nell'identica quantità. Da cui la conclusione precedente.

Spl. III[a] q. 81, a. 2. SED CONTRA:

1. **La corporatura naturale è conforme alla natura di ciascun individuo**. Ma nella risurrezione la natura di ciascun individuo non verrà cambiata. Quindi neppure la sua corporatura naturale. Ora, questa non è identica per tutti gli uomini. Quindi non tutti risorgeranno con l'identica statura.

2. Con la risurrezione 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.

Spl. III[a] q. 81, a. 2. RESPONDEO:

Nella risurrezione la natura umana verrà riparata non solo nell'**identità specifica**, ma anche nell'**identità numerica** *[q. 79, aa. 1, 2]*. Perciò qui non si deve considerare soltanto ciò che spetta alla natura specifica, ma anche ciò che è richiesto dalla natura di ciascun individuo. Ora, la natura specifica **esige una certa quantità** da cui non si scosta senza un errore; però questa quantità ha una **certa elasticità**, e non va presa secondo un'unica misura fissa. Ogni individuo della specie umana raggiunge dunque entro tali limiti una certa misura della quantità, che si addice alla sua natura individuale; e ad essa egli giunge al termine della crescita, se non interviene un errore nell'opera della natura per cui c'è un più o un meno rispetto a tale quantità, la cui misura dipende dal rapporto tra la dilatazione del calore e l'umidità disponibile. Ora, queste cose non sono identiche in tutti. Perciò non tutti risorgeranno con la medesima corporatura, ma ciascuno risorgerà con quella corporatura che egli avrebbe raggiunta al termine del suo sviluppo qualora in natura non ci fossero stati errori o mancamenti. Quello invece che in ciascuno è in eccesso o in difetto verrà eliminato o supplito dalla potenza di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 81, a. 2, ad arg. 1

Come si è già notato *[a. 1, ad 2]*, 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, tale stato è compatibile sia con una corporatura grande che con una piccola.

Spl. III[a] q. 81, a. 2, ad arg. 2

La quantità individuale corrisponde non soltanto alla forma della specie, ma anche alla natura dell'individuo. Quindi l'argomento non regge.

Spl. III[a] q. 81, a. 2, ad arg. 3

La statura dei risorti non sarà proporzionata alla virtù riparatrice, poiché essa non rientra nella natura del corpo umano, e neppure sarà in tutti così com'era prima della risurrezione, ma sarà conforme alla natura che ciascun individuo possedeva inizialmente. Tuttavia se la virtù formativa, per un difetto qualsiasi, come nel caso dei nani, non avrà potuto condurre alla debita statura richiesta dalla specie, nella risurrezione la potenza di Dio ne supplirà il difetto. E lo stesso si dica per coloro che furono di statura spropositata, oltre i limiti naturali.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che tutti risorgeranno di **sesso maschile**. Infatti:

Spl. III[a] q. 81, a. 3, arg. 1

S. Paolo, **Efesini 4, 13**, afferma che «**giungeremo tutti allo stato di uomo [vir] perfetto**». Perciò allora non vi sarà se non il sesso maschile.

Spl. III[a] q. 81, a. 3, arg. 2

Nel secolo futuro, dice la Glossa, **1 Corinti 15, 24**, cesserà «**ogni prerogativa di comando**». Ora, nell'ordine naturale la donna è sottoposta all'uomo. Quindi le donne non risorgeranno donne, ma uomini.

Spl. III[a] q. 81, a. 3, arg. 3

Ciò che è solo occasionale ed estraneo all'intenzione della natura non risorgerà: poiché nella risurrezione 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: per cui il Filosofo afferma che la femmina è «un maschio mancato ». Quindi il sesso femminile non è destinato a risorgere.

Spl. III[a] q. 81, a. 3. SED CONTRA:

1. **S. Agostino** ha scritto: «**Sembrano più assennati quanti non dubitano che risorgerà l'uno e l'altro sesso**».

2. **Nella risurrezione Dio restaurerà quanto fece all'inizio della creazione**. Ma allora egli formò la donna dalla costola dell'uomo, come risulta dalla **Genesi 2, 22**. Quindi nella risurrezione restaurerà anche il sesso femminile.

Spl. IIIª q. 81, a. 3 RESPONDEO:

La natura individuale, come richiede per i diversi uomini una corporatura diversa, così richiede anche la diversità del sesso tra i vari individui della specie umana. E anche questa diversità contribuisce alla **perfezione della specie**, in quanto la diversità di sesso o di statura ne costituisce i vari gradi. Come quindi gli uomini risorgeranno di statura diversa *[a. 2]*, così risorgeranno di sesso diverso. E tuttavia, nonostante questa diversità, non ci sarà alcun imbarazzo nel reciproco vedersi: poiché sarà scomparsa la concupiscenza che spinge ad atti turpi, dai quali appunto quell'imbarazzo deriva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 81, a. 3, ad arg. 1

Si dice che tutti raggiungeranno Cristo «**nello stato di uomo perfetto**» non a causa del sesso virile, ma **per la virtù dell'animo** che si riscontrerà in tutti, sia uomini che donne.

Spl. IIIª q. 81, a. 3, ad arg. 2

La donna è sottoposta all'uomo per la debolezza della sua natura sia quanto alla **vigoria dell'animo** che quanto alla **forza fisica**. Ma dopo la risurrezione non ci sarà in queste qualità alcuna differenza secondo la **diversità del sesso**, ma piuttosto secondo **la diversità dei meriti**. Perciò l'argomento non regge.

Spl. IIIª q. 81, a. 3, ad arg. 3

Sebbene la generazione della donna sia estranea all'intenzione della natura particolare, o individuale, è però secondo l'intenzione della natura universale, che per la perfezione della specie umana richiede l'uno e l'altro sesso. Né la differenza di sesso, come si è detto [ad 2], implicherà una qualche menomazione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i risuscitati avranno le **funzioni della vita animale**, cioè la nutrizione e la generazione. Infatti:

Spl. IIIª q. 81, a. 4, arg. 1

La nostra risurrezione sarà conforme a quella di Cristo. Ma di Cristo si legge nel Vangelo, **Giovanni 21, 12 ss.; Luca 24, 43**, che mangiò dopo la risurrezione. Quindi anche gli altri uomini dopo la risurrezione mangeranno. E per lo stesso motivo potranno anche generare.

Spl. IIIª q. 81, a. 4, arg. 2

La distinzione dei sessi è ordinata alla generazione, e similmente gli organi che servono alla potenza nutritiva sono ordinati alla nutrizione. Ora, l'uomo risorgerà con tutte queste cose. Quindi egli eserciterà le funzioni della nutrizione e della generazione.

Spl. IIIª q. 81, a. 4, arg. 3

L‘uomo sarà reso beato sia nell‘anima che nel corpo. Ma secondo il **Filosofo** la beatitudine, o felicità, consiste nella perfezione dell‘operare. Perciò nei beati tutte le potenze dell‘anima e tutte le membra dovranno esplicare i loro atti dopo la risurrezione. Da cui la stessa conclusione di sopra.

Spl. III[a] q. 81, a. 4, arg. 4

Nei beati dopo la risurrezione ci sarà una **gioia perfetta**. Ma una tale gioia include tutti i piaceri: poiché la beatitudine è «uno stato reso perfetto dall‘insieme di tutti i beni», Boezio, e d‘altra parte è perfetto «ciò a cui non manca nulla». Siccome dunque nelle funzioni della generazione e della nutrizione c‘è un grande piacere, sembra che tali funzioni della vita animale non mancheranno nei beati. E saranno molto più forti negli altri, che avranno dei corpi meno spirituali.

Spl. III[a] q. 81, a. 4. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 22, 30**, si legge: «**Nella risurrezione non prenderanno né moglie né marito**».

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 risurrezione il genere umano avrà già raggiunto il numero degli individui stabilito da Dio, in vista del quale perdura la generazione. E così pure ognuno risorgerà nella sua debita statura. «**Né ci sarà più la morte**», **Apocalisse 21, 4,** o altre perdite nel corpo umano. Quindi le funzioni della generazione e della nutrizione sarebbero inutili.

Spl. III[a] q. 81, a. 4 RESPONDEO:

La risurrezione sarà necessaria all‘uomo non in vista della sua prima perfezione, che consiste nel possesso integrale di quanto la sua natura fisica richiede: poiché a ciò l‘uomo può giungere nello stato della vita presente mediante l‘azione delle cause naturali. **La risurrezione è** invece **necessaria per conseguire l‘ultima perfezione, che consiste nel raggiungimento dell‘ultimo fine.** Perciò quelle attività naturali che sono ordinate a produrre o a conservare la prima perfezione della natura umana non ci saranno dopo la risurrezione. E tali sono appunto le funzioni della vita animale nell‘uomo, le mutue interferenze tra gli elementi e il moto dei cieli. Perciò tutte queste cose cesseranno con la risurrezione. E poiché mangiare, bere, dormire e generare sono funzioni della vita animale, essendo ordinate alla **prima perfezione** della natura, dopo la risurrezione esse non avranno più ragione di esistere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 81, a. 4, ad arg. 1

Il pasto che Cristo fece dopo la risurrezione non fu dovuto a necessità, come se la natura umana avesse bisogno di mangiare dopo la risurrezione, 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 tale dimostrazione non sarà necessaria nella risurrezione universale: poiché allora ciò sarà evidente per tutti. Per questo si suol dire che Cristo allora mangiò e bevve per una «dispensa», secondo la terminologia dei giuristi, per i quali «la dispensa è un‘eccezione

alla legge comune», Raimondo: poiché 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.

Spl. III[a] q. 81, a. 4, ad arg. 2

La differenza dei sessi e la varietà delle membra serviranno a **reintegrare la perfezione umana nella specie e nei vari individui**. Perciò non ne segue che esse siano inutili, sebbene manchino le funzioni della vita animale.

Spl. III[a] q. 81, a. 4, ad arg. 3

Le funzioni suddette non appartengono all'uomo in quanto uomo, come nota anche il Filosofo. Quindi la felicità del corpo umano non consiste in esse, ma il corpo umano sarà beatificato per la **ridondanza dalla ragione a cui è sottomesso, e in forza della quale l'uomo è uomo**.

Spl. III[a] q. 81, a. 4, ad arg. 4

I piaceri del corpo, come dice il **Filosofo**, sono «medicinali », poiché servono a togliere la stanchezza; oppure sono anche delle «malattie», poiché l'uomo si getta su di essi in modo disordinato, come se fossero dei piaceri autentici: nello stesso modo in cui un uomo dal gusto deviato prova piacere in cose che non sono piacevoli per i sani. Quindi non è necessario che tali piaceri rientrino nella perfezione della beatitudine, come pensano i **Giudei**, i **Saraceni** e certi eretici chiamati **Chiliasti**. I quali hanno un sentimento guasto anche secondo l'insegnamento del **Filosofo**: poiché a suo giudizio [ib.] i soli piaceri spirituali sono piaceri autentici, e da ricercarsi per se stessi. Quindi solo questi piaceri sono richiesti dalla beatitudine.

Spl. Questione 82

Proemio

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.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che dopo la risurrezione i **corpi dei santi** non diventeranno **impassibili.** Infatti::

Spl. III[a] q. 82, a. 1, arg. 1

Ogni essere mortale è passibile. Ma l'uomo anche dopo la risurrezione sarà «**un animale razionale mortale**»: poiché questa è la definizione dell'uomo, che non può mai separarsi da lui. Quindi il corpo sarà passibile.

Spl. III[a] q. 82, a. 1, arg. 2

Ciò che è in potenza alla forma di un altro essere è passibile rispetto ad esso: poiché è in questo modo, come spiega Aristotele, che si manifesta la sua passibilità. Ora, i corpi dei santi dopo la risurrezione saranno in potenza alla forma di altri esseri. Prova della media. Tutte quelle cose che comunicano nella materia sono tali che una di esse è in potenza alla forma di un'altra: infatti la materia per il fatto che è attuata da una forma non perde la sua potenzialità ad altre forme. Ma dopo la risurrezione 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.

Spl. III[a] q. 82, a. 1, arg. 3

«I contrari sono fatti per affrontarsi in azioni e passioni reciproche», come insegna il **Filosofo.** Ma i corpi dei santi anche dopo la risurrezione saranno composti di elementi contrari, come adesso. Quindi saranno passibili.

Spl. III[a] q. 82, a. 1, arg. 4

Nel corpo umano risorgeranno sia il sangue che gli altri **umori**, come si è detto *[q. 80, a. 3]*. Ma dalla lotta reciproca dei diversi umori nascono nel corpo le infermità e le altre sofferenze. Quindi dopo la risurrezione i corpi dei santi saranno passibili.

Spl. III[a] q. 82, a. 1, arg. 5

Alla perfezione ripugna più un difetto attuale che un difetto in potenza. Ora, la passibilità implica soltanto un difetto in potenza. Siccome dunque 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, **Luca 24, 39; Giovanni 20, 20. 27**, sembra che non tolga nulla alla loro perfezione il fatto di avere dei corpi passibili.

Spl. III[a] q. 82, a. 1. SED CONTRA:

1. Tutto ciò che è passibile è corruttibile: poiché «la passione accentuandosi distrugge la natura». Ma dopo la risurrezione i corpi dei santi saranno incorruttibili, come insegna S. Paolo, **1Corinti 15, 42:** «**Si semina corruttibile e risorge incorruttibile**». Quindi essi saranno impassibili.

2. Ciò che è più forte non subisce l'azione di ciò che è più debole. Ma nessun corpo sarà più forte di quello dei santi, del quale sta scritto: «Si semina debole, e risorge pieno di forza». Quindi i corpi dei santi saranno impassibili.

Spl. III[a] q. 82, a. 1. RESPONDEO:

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 **perfettivo** per chi lo riceve,

+ sia nel caso in cui è contrario e **distruttivo**. Ora, i corpi gloriosi non sono detti impassibili per la negazione di questo tipo di passione: poiché non si deve togliere loro nulla 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**». Per cui il **moto eccessivo del cuore** può dirsi una sua **passione**, mentre il **moto normale** ne è un'**operazione.** E ciò perché quanto è passibile rientra nell'ambito dell'agente, dato che l'agente tende a rendere simile il paziente: perciò il paziente come tale viene strappato dal suo proprio ambito nel quale si trovava. **Così dunque se prendiamo il termine passione in senso proprio dobbiamo escludere tale potenzialità dai corpi dei santi dopo la risurrezione.** Quindi essi vanno denominati **impassibili**.

Ma la ragione di questa impassibilità è assegnata diversamente dai vari autori. Alcuni infatti la attribuiscono alla condizione degli elementi, che allora sarà diversa da quella attuale. Poiché a loro giudizio gli elementi rimarranno quanto alla sostanza, ma senza le qualità attive e passive loro proprie. Ma ciò non sembra essere vero. Infatti le qualità attive e passive costituiscono la perfezione degli elementi. Qualora dunque nel corpo dei risorti gli elementi venissero ricostituiti senza di esse, tali corpi sarebbero meno perfetti di quanto lo sono ora. - Inoltre, essendo tali qualità gli accidenti propri degli elementi, causati dalla loro forma e dalla

loro materia, sembra veramente assurdo che rimanga la causa e vengano tolti gli effetti. E così 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 discorso non regge. Poiché la costituzione di un corpo misto richiede le funzioni delle qualità attive e passive: e secondo il predominio dell'una o dell'altra tali corpi ottengono la loro diversa complessione. E ciò è richiesto 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 dell'impassibilità come dote. Poiché essa non porrebbe alcuna disposizione nella sostanza impassibile, ma solo la preservazione dalla 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 qualcosa che impedirà il patire dei corpi gloriosi, cioè la materia della quinta essenza, che secondo loro entra nella composizione del corpo umano per conciliare i quattro elementi in una certa armonia, così da renderli materia adatta per l'anima razionale. Però nello stato della vita presente, per il predominio dei quattro elementi, il corpo umano è passibile come gli altri corpi elementari; nella risurrezione invece dominerà la natura della quinta essenza. E allora il corpo umano diventerà impassibile, a somiglianza dei corpi celesti. Ma questa opinione non regge. Poiché la quinta essenza non può essere uno dei componenti del corpo umano, come si è già dimostrato [In 2 Sent., d. 17, q. 3, a. 1; cf. I, q. 76, a. 7; q. 95, a. 1, ad 2]. - Inoltre è impossibile affermare che una virtù naturale, quale è la virtù dei corpi celesti, trasferirà il corpo umano in una proprietà della gloria, quale è l'impassibilità del corpo glorioso: infatti tale trasformazione è attribuita dall'Apostolo alla virtù di Cristo, poiché «quale è il celeste [cioè il nuovo Adamo], così anche i celesti», 1Corinti 15, 48; ed «egli [Cristo] trasformerà il nostro misero corpo», ecc., Filippesi 3, 21. - Tanto più che nel corpo umano la natura celeste non potrebbe dominare al punto di sopprimere quella degli elementi, che nei loro princìpi essenziali implicano la passibilità. Perciò bisogna rispondere diversamente, ricordando che **ogni passione consiste nella vittoria dell'agente sul paziente:** altrimenti l'agente non potrebbe attrarre il paziente nella sua sfera d'influenza. Ora, è impossibile che qualcosa influisca sul paziente se non perché in quest'ultimo il dominio della propria forma sulla materia è venuto a debilitarsi, parlando come facciamo adesso di passioni che sono contrarie alla natura. Infatti la materia non può subire l'influsso di uno dei contrari senza che quello dell'altro venga eliminato, o per lo meno diminuito. Ora, [nella risurrezione] 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 alcuna mutazione contro le disposizioni che essi ricevono dall'anima. **E così tali corpi saranno impassibili**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 82, a. 1, ad arg. 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 a noi ignote le differenze essenziali, talora, come nota il Filosofo, noi ci serviamo delle differenze accidentali per indicare quelle essenziali, che ne sono la causa.

Per cui il termine mortale è posto nella definizione dell'uomo non perché la mortalità rientri nella sua essenza, bensì perché ciò che attualmente è causa della passibilità e della mortalità, ossia la composizione di elementi contrari, appartiene all'essenza dell'uomo. Ma dopo la risurrezione tale composizione non sarà più causa di ciò, **per la vittoria dell'anima sul corpo**.

Spl. III[a] q. 82, a. 1, ad arg. 2

La potenza può trovarsi in due condizioni diverse: legata o libera. E ciò è vero non solo per la potenza attiva, ma anche per quella passiva: poiché la forma lega la potenza della materia, determinandola a una sola cosa ed esercitando così un dominio su di essa. Ma poiché negli esseri corruttibili la forma non domina perfettamente la materia, essa 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 risurrezione l'anima avrà un dominio totale sul corpo: né tale dominio le potrà essere in qualche modo sottratto, poiché essa sarà soggetta a Dio in maniera immutabile, diversamente da come lo era nello stato di innocenza. Cosicché in quei corpi rimarrà sostanzialmente la stessa potenzialità ad altre forme che esiste in essi attualmente, ma essa sarà legata per la vittoria dell'anima sul corpo, in modo da non poter mai subire attualmente una passione.

Spl. III[a] q. 82, a. 1, ad arg. 3

Le **qualità degli elementi** sono **strumenti dell'anima**: come il calore del fuoco nel corpo umano viene regolato dalla virtù dell'anima nell'atto della nutrizione, secondo quanto dice Aristotele. Ora, quando l'agente principale è perfetto, e lo strumento non è difettoso, dallo strumento non può procedere operazione alcuna che non sia secondo la disposizione dell'agente principale. E così nei corpi dei santi dopo la risurrezione non potrà scaturire dalle qualità elementari azione o passione alcuna che sia contraria alla disposizione dell'anima, la quale tende a conservare il proprio corpo.

Spl. III[a] q. 82, a. 1, ad arg. 4

Come spiega **S. Agostino**, «**la potenza divina è in grado di togliere da questi corpi visibili e tangibili certe loro qualità, lasciandovene altre**». Come quindi tolse al fuoco della fornace dei Caldei la virtù di bruciare certe cose, poiché i corpi dei tre fanciulli vi furono conservati illesi, e invece gli conservò quella di bruciarne altre, dato che quel fuoco bruciava la legna [Dan 3, 46, 94**], così toglierà agli umori la loro passibilità, e ne conserverà la natura.** Il modo poi in cui ciò avverrà lo abbiamo già visto sopra [nel corpo].

Spl. III[a] q. 82, a. 1, ad arg. 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 essi soffrirono per la giustizia e per la fede, in modo che cresca con ciò la gioia sia in loro che negli altri. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Non so come avvenga 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 le vedremo realmente. Infatti per essi non saranno una deformità, ma un onore; e grazie ad 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, essi non ne resteranno privi nella risurrezione dai morti, poiché in proposito si legge: —Neppure uno dei vostri capelli perirà‖».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**impassibilità sarà uguale in tutti**. Infatti:

Spl. III[a] q. 82, a. 2, arg. 1

Una **Glossa** afferma che tutti i beati avranno ugualmente il privilegio di non poter patire. Ora, ciò dipende dalla dote dell'impassibilità. Quindi l'impassibilità è uguale per tutti.

Spl. III[a] q. 82, a. 2, arg. 2

La negazione non è suscettibile di gradazioni. **Ma l'impassibilità è la negazione o la privazione della passibilità.** Quindi non può essere in uno maggiore che in un altro.

Spl. III[a] q. 82, a. 2, arg. 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. Quindi tutti saranno ugualmente impassibili

Spl. III[a] q. 82, a. 2. SED CONTRA:

1. Il premio deve essere proporzionato al merito. Ora, certi santi furono nel merito superiori ad altri. Essendo quindi l'**impassibilità un premio**, è chiaro che in alcuni sarà maggiore che in altri.

2. L'impassibilità appartiene alle doti dei beati come la chiarezza. Ma questa, come dice S. Paolo, **1Corinti 15, 41 s.**, non sarà uguale per tutti. Quindi neppure l'impassibilità. *[Ma qualcuno dirà: «Come risuscitano i morti? Con quale corpo verranno?». **…** E Dio gli dà un corpo come ha stabilito, e a ciascun seme il proprio corpo. **…**Vi sono corpi celesti e corpi terrestri, ma altro è lo splendore dei corpi celesti, e altro quello dei corpi terrestri. **41** Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna e altro lo splendore delle stelle: ogni stella infatti differisce da un'altra nello splendore. Così anche la risurrezione dei morti…]*

Spl. III[a] q. 82, a. 2. RESPONDEO:

L'impassibilità può essere considerata sotto due aspetti: in se stessa o nella sua causa. Se la consideriamo **in se stessa**, poiché implica soltanto una negazione o una privazione, non può essere maggiore o minore, ma è uguale in tutti i beati. Se invece la consideriamo **nella sua causa**, allora può essere in uno maggiore che in un altro. Infatti **la sua causa è il dominio dell'anima sul corpo,** il quale dominio è causato **dalla fruizione immobile di Dio**. Perciò **in colui che fruisce di Dio più perfettamente, la causa dell'impassibilità è più forte.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 82, a. 2, ad arg. 1

La Glossa riferita parla dell'**impassibilità in se stessa**, non nella **sua causa**.

Spl. III[a] q. 82, a. 2, ad arg. 2

Sebbene le negazioni e le privazioni considerate in se stesse non ammettano gradazioni, tuttavia **le ammettono nelle loro cause**: per cui si dice che un luogo è più tenebroso se presenta ostacoli più numerosi alla penetrazione della luce.

Spl. III[a] q. 82, a. 2, ad arg. 3

Certe qualità possono essere più intense non solo per il loro allontanarsi dal contrario, ma per l'avvicinamento al termine: è così, ad es., che si intensifica la luce. Per questo anche l'impassibilità può essere maggiore in uno che in un altro, sebbene in nessuno si riscontri qualche passibilità.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**impassibilità** impedisca nei corpi gloriosi l'**esercizio dei sensi.** Infatti:

Spl. III[a] q. 82, a. 3, arg. 1

«Sentire è un certo patire», come dice il **Filosofo**. Ora, i corpi gloriosi saranno impassibili. Quindi neppure potranno sentire.

Spl. III[a] q. 82, a. 3, arg. 2

La mutazione fisica precede quella psichica, come l'essere fisico precede l'essere intenzionale. Ma i corpi gloriosi, a causa della loro impassibilità, non subiranno trasmutazioni fisiche. Perciò neppure subiranno la trasmutazione psichica richiesta per la sensazione.

Spl. III[a] q. 82, a. 3, arg. 3

In ogni sensazione, a ogni nuova impressione si produce un nuovo giudizio. Ma dopo la risurrezione non ci saranno nuovi giudizi: poiché «allora non ci saranno pensieri fluttuanti». Quindi non ci saranno sensazioni in atto.

Spl. III[a] q. 82, a. 3, arg. 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 intellettiva, con la quale contemplerà Dio. Quindi in nessun modo attenderà alle funzioni delle potenze sensitive.

Spl. III[a] q. 82, a. 3. SED CONTRA:

1. Nell'**Apocalisse 1, 7** si legge: «**Ogni occhio lo vedrà**». Quindi allora ci sarà l'esercizio dei sensi.

2. Il **Filosofo** insegna che «un corpo animato si distingue da un corpo inanimato per la sensazione e per il moto». Ma allora non mancherà l'esercizio del moto: poiché, come si legge nella **Sapienza 3, 7**, «**[i giusti] correranno come le scintille in un canneto**». Quindi non mancherà neppure l'esercizio dei sensi.

Spl. IIIª q. 82, a. 3 RESPONDEO:

Tutti ammettono che nei corpi dei beati ci sarà la sensazione. **Altrimenti la vita corporea dei santi dopo la risurrezione sarebbe più simile al sonno che alla veglia**. Il che non si addice a quello stato di perfezione: poiché nel sonno il corpo non è nel suo atto vitale ultimo, essendo il sonno, come dice **Aristotele** «una vita a metà». 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 a partire dalle realtà sensibili, ma piuttosto mediante un'emissione: poiché i corpi gloriosi saranno impassibili, e quindi «**refrattari a impressioni estranee**» [q. 74, a. 4, s. c. 1], molto più dei corpi celesti. Ma ciò non è ammissibile. Poiché nella risurrezione la natura specifica resterà identica nell'uomo e in tutte le sue parti. Ora, la natura del senso è di essere una potenza passiva, come dimostra il Filosofo. Se quindi nella risurrezione i santi dovessero sentire mediante un'**emissione,** piuttosto che mediante una **ricezione**, i loro sensi non sarebbero delle potenze passive, ma attive. E allora non sarebbero della medesima specie dei sensi attuali, ma sarebbero delle facoltà nuove concesse ai santi: 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 a partire dai corpi sensibili esterni, bensì per un **efflusso delle facoltà superiori**: nel senso cioè che come adesso le facoltà superiori ricevono il loro oggetto dalle inferiori, così al contrario allora le facoltà inferiori lo riceveranno dalle superiori. Ma questo modo di ricezione non è sufficiente a dare una vera sensazione. Poiché ogni potenza passiva in forza della sua natura specifica è proporzionata a un principio attivo speciale: infatti la potenza in quanto tale dice ordine al proprio agente correlativo. Essendo quindi l'agente proprio correlativo alla 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 realtà esterne, ma dalla fantasia o da altre facoltà superiori, il suo non sarà un vero sentire. Infatti parlando dei pazzi e degli altri alienati di mente, nei quali la forza dell'immaginativa imprime le immagini negli organi dei sensi nel modo suddetto, non diciamo che sentono realmente, ma che hanno l'impressione di sentire.

- **Perciò dobbiamo concludere, con altri, c**he la sensazione dei corpi gloriosi avverrà mediante l'influsso delle realtà esistenti fuori dell'anima. Si noti però che gli organi sensitivi vengono trasmutati dalle cose esistenti fuori dell'anima in due modi;

+ **Primo**, con una **trasmutazione fisica**; e ciò 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 bruciata per il contatto con una cosa calda, oppure odorifera per il contatto con una cosa profumata.

+ **Secondo**, con una **trasmutazione spirituale**: e ciò 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: come quando la pupilla riceve l'immagine della bianchezza senza diventare bianca.

Ora, di per sé non è il primo tipo di ricezione a causare la sensazione: poiché, come dice Aristotele, «il senso è fatto per ricevere le specie» della materia «senza la materia», cioè senza la materialità che esse hanno fuori dell'anima. E questo tipo di ricezione trasmuta la natura di chi la riceve, poiché la qualità viene ricevuta secondo il suo 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:

Spl. III[a] q. 82, a. 3, ad arg. 1

Come si è già spiegato [nel corpo], 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.

Spl. III[a] q. 82, a. 3, ad arg. 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 spirituale, allora la trasmutazione fisica precede quella spirituale, come l'essere fisico precede l'essere intenzionale. Se invece è fatta per essere trasmutata solo spiritualmente, allora non è necessario che lo sia anche fisicamente. Come l'aria 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, mentre al contrario i corpi inanimati vengono alterati dalle qualità sensibili solo fisicamente, e non spiritualmente. Ora, nei corpi gloriosi non ci potrà essere alcuna trasmutazione fisica: quindi in essi ci sarà solo una trasmutazione spirituale.

Spl. III[a] q. 82, a. 3, ad arg. 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: come avviene in chi vede una cosa che già conosceva. Ora, l'affermazione di S. Agostino, che esclude «pensieri fluttuanti», si riferisce alle facoltà intellettive. Essa quindi non è a proposito.

Spl. III[a] q. 82, a. 3, ad arg. 4

Quando di due cose l'una è la ragione dell'altra, l'attenzione dell'anima verso l'una non impedisce né riduce la sua attenzione per l'altra. Come il medico nell'esaminare l'urina 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, così il loro interessamento per le realtà sensibili, o per le altre cose da considerare o da compiere, in nessun modo impedisce loro la contemplazione di Dio, e viceversa. Oppure si può anche rispondere che una facoltà viene ostacolata nelle sue funzioni quando un'altra viene applicata intensamente per il fatto che una data facoltà di per sé non basta a un'operazione così intensa senza che il principio vitale influisca convogliando su di essa l'energia sparsa nelle altre potenze o 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 anche in Cristo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **non tutti i sensi** eserciteranno le loro funzioni. Infatti:

Spl. III[a] q. 82, a. 4, arg. 1

Fra tutti i sensi il primo è quello del **tatto**, come insegna Aristotele. Ora, i corpi gloriosi non potranno esercitarlo: poiché il tatto si attualizza mediante una **trasmutazione fisica del corpo**, prodotta da un corpo esterno predominante in qualcuna delle qualità attive o passive, che il tatto ha la capacità di discernere. Ma tale trasmutazione va esclusa dopo la risurrezione. Perciò allora non tutti i sensi eserciteranno le loro funzioni.

Spl. III[a] q. 82, a. 4, arg. 2

Il senso del **gusto** serve alle funzioni della nutrizione. Ma nei risorti tali funzioni non ci saranno *[q. 81, a. 4]*. Quindi allora il gusto sarebbe inutile.

Spl. III[a] q. 82, a. 4, arg. 3

Dopo la risurrezione nulla potrà corrompersi: poiché tutte le creature si rivestiranno di una certa incorruttibilità. Ora, il senso dell'**odorato** non può funzionare senza che ci sia una qualche corruzione: poiché l'odore scaturisce solo da un'evaporazione, che si riduce a un dissolvimento. Quindi allora non ci potrà essere in atto il senso dell'odorato.

Spl. III[a] q. 82, a. 4, arg. 4

«L'udito serve per apprendere», dice **Aristotele**. Ma dopo la risurrezione i beati non avranno bisogno di apprendere nulla attraverso i sensi: poiché saranno riempiti di sapienza divina grazie alla visione diretta di Dio. Quindi allora non ci sarà l'udito.

Spl. III[a] q. 82, a. 4, arg. 5

Perché ci sia la visione bisogna che l'immagine dell'oggetto sia ricevuta nella pupilla. Ora, nei beati dopo la risurrezione ciò sarà impossibile. Quindi essi non potranno avere l'esercizio della vista, che pure è il più nobile dei sensi. - Prova del termine medio [del sillogismo]. Ciò che è luminoso in atto non può ricevere un'immagine visiva: per cui uno specchio esposto direttamente ai raggi del sole non riflette l'immagine del corpo che gli è posto dinanzi. Ora, nei risorti la pupilla, come anche le altre parti del corpo, sarà dotata di luminosità. Quindi in essa non potrà essere ricevuta alcuna immagine di corpi colorati.

Spl. III[a] q. 82, a. 4, arg. 6

Stando agli studiosi di prospettiva, tutto ciò che è visto, è visto sotto un dato angolo [di visione]. Ma ciò non può valere per i corpi gloriosi. A questi dunque non si può attribuire l'esercizio della vista. - Prova del termine medio [del sillogismo]. Quando una cosa è vista sotto un dato angolo è necessario che ci sia una proporzione tra l'angolo e la distanza della cosa vista: poiché ciò che è visto più da lontano è visto meno e sotto un angolo più ristretto.

Per cui tale angolo potrebbe essere così piccolo da non farci vedere per nulla una data cosa. Se quindi l'occhio glorificato vedesse sotto un dato angolo, bisognerebbe che vedesse a una determinata distanza: quindi, come adesso, non potrebbe vedere certi oggetti troppo distanti. Ma ciò è inammissibile. Quindi nei corpi gloriosi non ci potrà essere l'esercizio della vista.

Spl. III[a] q. 82, a. 4. SED CONTRA:

1. Una facoltà è più perfetta quando è in atto che quando è solo in potenza. Ma nei beati la natura umana sarà nella sua massima perfezione. Quindi in essi tutti i sensi saranno nell'esercizio dei loro atti.

2. All'anima sono più prossime le potenze sensitive che non 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.

Spl. III[a] q. 82, a. 4 RESPONDEO:

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 un difetto dei sensi, ma per la mancanza del **mezzo ambiente** e dell'**oggetto**. E tuttavia queste facoltà non saranno inutili, poiché contribuiranno alla verità della natura umana e alla glorificazione della sapienza del Creatore. Questa opinione però non sembra vera. Poiché ciò che costituisce il mezzo ambiente per questi sensi lo è anche per gli altri. Per la vista infatti il mezzo ambiente è l'**aria**, che lo è pure per l'udito e per l'odorato, come spiega **Aristotele**. E così il gusto ha un mezzo congiunto, al pari del tatto, non essendo, secondo Aristotele, che «una specie di tatto». Inoltre avremo allora anche gli odori, che sono l'oggetto dell'odorato: poiché secondo la liturgia della Chiesa i corpi dei santi saranno un **odore soavissimo**. Inoltre nella patria non mancherà la **lode vocale:** infatti **S. Agostino**, nel commentare le parole del **Salmo 149, 6**: «**Le lodi di Dio sulla loro bocca**», afferma che «**il cuore e la lingua» non cesseranno di lodare Dio**. E la stessa cosa risulta dalla Glossa su un passo del secondo libro di **Esdra 12, 27**: «**Con cantici e cembali**», ecc.

- Perciò secondo altri si deve ritenere che allora avremo l'esercizio anche dell'**odorato** e dell'**udito**. Non ci sarà invece l'esercizio del **gusto** mediante l'ingerimento di cibi o di bevande, come risulta dalle cose già dette *[q. 81, a. 4]*: a meno che non si dica che ci sarà l'esercizio del gusto per una qualche umidità da cui sarebbe trasmutata la lingua.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 82, a. 4, ad arg. 1

Le qualità che il tatto percepisce sono quelle che costituiscono il corpo animale, o sensibile. Per cui nello stato presente esso è naturalmente mutato dalle qualità tangibili con una mutazione sia fisica che spirituale che procede dall'oggetto del tatto. E così il tatto è il più materiale tra i vari sensi: poiché implica una maggiore 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 anche nel corpo di Adamo, il quale non poteva essere né bruciato dal fuoco né tagliato da una spada, e tuttavia di tali cose avrebbe avuto la sensazione.

Spl. III[a] q. 82, a. 4, ad arg. 2

Il gusto allora non sarà in esercizio quale senso dell'alimentazione. Tuttavia quale senso del discernimento dei vari sapori forse potrà attualizzarsi nel modo che abbiamo indicato *[ad 1]*.

Spl. III[a] q. 82, a. 4, ad arg. 3

Alcuni ritengono che l'odore non sia altro che una specie di evaporazione. La loro opinione però non può essere vera: come appare 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 in tutte le direzioni. Perciò l'odore talora trasmuta il mezzo ambiente e gli organi della sensazione con una trasmutazione spirituale, senza che alcuna evaporazione raggiunga il senso. Che poi si richieda una certa evaporazione deriva dal fatto che l'odore è impregnato di umidità, per cui deve dissolversi 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, dato che nei santi non sarà impedito da alcuna umidità, non conoscerà solo gli odori più intensi, come avviene ora in noi data l'eccessiva umidità del cervello, ma ne percepirà anche le più piccole differenze.

Spl. III[a] q. 82, a. 4, ad arg. 4

Nella patria beata non mancherà la **lode vocale**, sebbene altri dicano il contrario, dal momento che nei beati l'organo dell'udito sarà alterato solo da una trasmutazione spirituale. E questi suoni non avranno lo scopo di fare acquistare la scienza, ma quello di dare ai sensi perfezione e diletto. In che modo poi potrà allora formarsi la voce lo abbiamo già spiegato in precedenza [In 2 Sent., d. 2, q. 2, a. 2, ad 5].

Spl. III[a] q. 82, a. 4, ad arg. 5

L'intensità della luce non impedisce la ricezione spirituale del colore, purché essa rimanga in un corpo trasparente. Per quanto infatti l'aria venga illuminata, può sempre servire quale mezzo per la vista; anzi, quanto più essa viene illuminata, tanto più chiaramente permette la visione, a meno che non ci sia un difetto per la debolezza della vista. Il fatto poi che nello specchio esposto direttamente al raggio del sole non appaia l'immagine del corpo che c'è dinanzi non è dovuto all'impossibilità di riceverla, ma al fatto che viene impedita la rifrazione. Perché infatti un'immagine possa comparire nello specchio è necessario che essa venga riflessa su un qualche corpo oscuro: ed è per questo che negli specchi il vetro viene placcato col piombo. Ora, il raggio solare elimina tale oscurità: e così nello specchio non può apparire nulla. Ma la luminosità del corpo glorioso non toglie la trasparenza della pupilla: poiché la gloria non eliminerà la natura. Perciò l'intensità della luminosità della pupilla servirà più ad acuire la vista che ad attutirla.

Spl. III[a] q. 82, a. 4, ad arg. 6

Più il senso è perfetto, minore è la trasmutazione con cui esso è capace di percepire il proprio oggetto. Ora, quanto più si restringe l'angolo visuale, tanto minore è la trasmutazione visiva: per cui una vista più perfetta è in grado di vedere più lontano di una vista più debole, poiché quanto più da lontano si vede, tanto più si restringe l'angolo visuale. E poiché la vista nei corpi gloriosi sarà perfettissima, essa potrà vedere con una trasmutazione minima. Sarà quindi possibile vedere sotto un angolo visuale molto minore di adesso, e quindi molto più lontano.

Spl. Questione 83

Proemio
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.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **sottigliezza** non sia una proprietà dei corpi gloriosi. Infatti:

Spl. III[a] q. 83, a. 1, arg. 1

Le proprietà della gloria superano quelle della natura: come la luminosità della gloria sarà superiore a quella del sole, che è la più intensa in natura. Se quindi la sottigliezza fosse una delle doti del corpo glorioso, tale corpo diventerebbe più sottile di qualsiasi altro elemento naturale. E così sarà «più sottile dei venti e dell'aria». Ora, questa è un'eresia che S. Gregorio dovette condannare a Costantinopoli, come egli stesso riferisce.

Spl. III[a] q. 83, a. 1, arg. 2

Il calore e la frigidità sono qualità dei corpi semplici, cioè degli elementi, al pari della sottigliezza. Ma il calore e le altre qualità degli elementi non si intensificheranno nei corpi gloriosi: anzi, si ridurranno a un valore medio. Quindi neppure la sottigliezza sarà allora superiore a quella attuale.

Spl. III[a] q. 83, a. 1, arg. 3

La sottigliezza si riscontra nei corpi per la scarsità della materia: per cui i corpi che entro uguali dimensioni sono meno densi di materia li diciamo più sottili: come 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 si è spiegato sopra *[q. 80, aa. 4, 5; q. 81, a. 2]*. Quindi essi non saranno più sottili di adesso.

Spl. III[a] q. 83, a. 1. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 5, 44**, afferma: «**Si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale**», **cioè simile allo spirito**. Ma la sottigliezza dello spirito è superiore a quella di qualsiasi corpo. Quindi i corpi gloriosi saranno sottilissimi.

2. Quanto più i corpi sono sottili, tanto più sono nobili. Ma i corpi gloriosi sono i corpi più nobili. Quindi saranno anche i più sottili.

Spl. III[a] q. 83, a. 1. RESPONDEO:

Il termine ***sottigliezza*** deriva dalla ***penetrabilità***: infatti Aristotele ha scritto che è sottile ciò che è capace di riempire le parti e le parti delle parti. Ora, il fatto che un corpo sia penetrativo può dipendere da due cose. Primo, dalla piccolezza del suo spessore: soprattutto in profondità e in larghezza, non però in lunghezza, poiché la penetrazione si fa in profondità, e quindi la lunghezza non può ostacolarla. Secondo, dalla scarsità della materia: infatti i corpi rarefatti li diciamo sottili. E poiché nei corpi rarefatti la forma domina maggiormente sulla materia, così il termine sottile viene attribuito anche a quei corpi che sottostanno pienamente alla loro forma, e sono da essa attuati perfettamente: come attribuiamo la sottigliezza 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 realtà incorporee sono prive di quantità e di materia, la sottigliezza viene attribuita anche ad esse: a motivo non solo della loro natura, ma anche della loro efficacia. Come infatti 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 princìpi intrinseci e le proprietà naturali occulte delle cose. Parimenti si dice che uno ha una vista sottile perché è capace di vedere degli oggetti piccolissimi. E così per gli altri sensi. In base dunque a queste accezioni, diverse furono le opinioni circa la sottigliezza da attribuire ai corpi gloriosi:

- **Alcuni eretici**, come riferisce **S. Agostino**, attribuivano ad essi una sottigliezza uguale a quella per cui si dicono sottili gli esseri spirituali, affermando che **nella risurrezione il corpo si trasformerà in spirito**: e per questo l'Apostolo, **1Corinti 15, 44. 46**, avrebbe detto che i corpi dei risorti sono «**spirituali**». Ma questa spiegazione è inammissibile.

+ **Primo**, perché un corpo non può trasformarsi in uno spirito, non avendo in comune con esso la materia. Il che è spiegato anche da Boezio.

+ **Secondo**, perché se ciò fosse possibile, allora una volta che il corpo si è trasformato in spirito non risorgerebbe più l'uomo, il quale per natura è composto di anima e di corpo.

+ **Terzo**, perché se l'Apostolo avesse voluto dire questo, allora come parla di «corpi spirituali», così avrebbe parlato anche di «corpi animali», dal momento che i corpi si trasformerebbero in anime. Il che è manifestamente falso.

- E così altri eretici, come riferisce **S. Gregorio**, dissero che alla risurrezione il corpo resterà, però sarà sottile per rarefazione, cosicché **i corpi umani risuscitati saranno simili all'aria o al vento**. Ma anche questa tesi non è sostenibile. Poiché, come riferisce **S. Luca 24, 39**, dopo la risurrezione il Signore ebbe un **corpo palpabile**, pur dovendosi credere che esso fosse quanto mai sottile. - Inoltre **il corpo umano risorgerà con le carni e le ossa**, come il corpo del Signore, secondo quanto si legge nel Vangelo: «**Uno spirito non ha carne e ossa come vedete che io ho**». E **Giobbe 19, 26**, dice: «**Nella mia carne vedrò Dio mio Salvatore**». Ora, un essere di carne e ossa è incompatibile con la rarefazione suddetta.

- Perciò ai corpi gloriosi va attribuito un altro tipo di sottigliezza, in modo che vengano detti **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. Ma questa opinione è insostenibile. Primo, poiché nessuna porzione della quinta essenza può entrare nella composizione di un corpo umano, come si è già dimostrato sopra [In 2 Sent., d. 17, q. 3, a. 1]. - Secondo, poiché nell'ipotesi di una tale composizione non si capisce come il predominio della quinta essenza sui quattro elementi debba essere più accentuato allora di quanto non lo sia adesso, se non vi sarà un aumento quantitativo della materia celeste nei corpi risorti. Nel quale caso i corpi umani non sarebbero più della stessa statura, se non forse per una diminuzione della materia elementare nell'uomo, con conseguente pregiudizio dell'integrità dei risorti. Oppure perché la natura elementare assumerebbe le proprietà della natura celeste in base al predominio di quest'ultima nel corpo umano. Ma allora una virtù naturale sarebbe causa di una dote del corpo glorioso. Il che è assurdo. E così altri dicono che quel completamento per cui i corpi risuscitati sono denominati sottili dipenderà dal **predominio sul corpo dell'anima glorificata**, **che ne è la forma, per cui il corpo glorioso è 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, in quanto il corpo si sottomette ad essa come la materia alla forma; poi segue la sottomissione a tutte le operazioni dell'anima, in quanto l'anima muove il corpo. Quindi la prima ragione della spiritualità attribuita al corpo glorioso deriva dalla sua sottigliezza, e in secondo luogo dall'agilità e dalle altre proprietà del corpo glorioso. Per questo, come spiegano i Maestri, l'Apostolo attribuendo a tale corpo la spiritualità ha accennato alla dote della sottigliezza. E per questo **S. Gregorio** afferma che il corpo glorioso «**è denominato sottile per l'efficacia della virtù dello spirito**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:
Sono così risolte anche le obiezioni, che si riferiscono alla sottigliezza intesa come rarefazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che grazie a tale **sottigliezza** un corpo glorioso potrà occupare simultaneamente il luogo occupato da un corpo non glorioso. Infatti:

Spl. III[a] q. 83, a. 2, arg. 1

S. Paolo, **Filippesi 3, 21**, afferma: «**Egli [Cristo] trasformerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso**». Ora, il corpo di Cristo ebbe la capacità di trovarsi simultaneamente con un altro corpo nel medesimo luogo: come appare evidente dal fatto che dopo la risurrezione entrò dai suoi discepoli «**a porte chiuse**», **Giovanni 20, 19. 26**. Perciò i corpi gloriosi in forza della loro sottigliezza potranno trovarsi simultaneamente nel medesimo luogo con altri corpi non gloriosi.

Spl. III[a] q. 83, a. 2, arg. 2

I corpi gloriosi saranno più nobili di ogni altro corpo. Ma ci sono dei corpi, ad es. i raggi solari, che per la loro nobiltà possono trovarsi simultaneamente con altri corpi. Quindi a maggior ragione ciò va attribuito ai corpi gloriosi.

Spl. IIIª q. 83, a. 2, arg. 3

I corpi celesti non si possono infrangere, almeno quanto alla sostanza delle sfere celesti: infatti in Giobbe 37, 18, si legge che «i cieli sono solidissimi come il bronzo». Se quindi i corpi gloriosi con la loro sottigliezza non possono occupare simultaneamente il luogo di altri corpi, non potranno mai salire al cielo empireo. Il che è falso.

Spl. IIIª q. 83, a. 2, arg. 4

Un corpo che non può occupare simultaneamente il luogo occupato da altri corpi può esserne impedito nel suo moto e persino venire racchiuso da essi. Ma ciò non può mai capitare ai corpi gloriosi. Quindi essi possono trovarsi simultaneamente nel luogo occupato da altri corpi.

Spl. IIIª q. 83, a. 2, arg. 5

I rapporti esistenti fra due punti, due linee e due superfici esistono anche fra due corpi. Ora, due punti possono coincidere, come nel caso di due linee che si toccano, e così pure possono coincidere due linee nel contatto fra due superfici, e due superfici nel contatto fra due corpi: poiché sono contigue due cose «i cui estremi coincidono», come nota il Filosofo. 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. Quindi il corpo glorioso, in forza della sua sottigliezza, ha la capacità di coesistere con un altro corpo nel medesimo luogo.

Spl. IIIª q. 83, a. 2. SED CONTRA:

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 dagli altri accidenti, il luogo almeno sarà diverso per ciascuno, ed è impossibile immaginarlo identico**». Se quindi si ammette che due corpi coesistono nel medesimo luogo non saranno più due, ma un unico corpo.

2. I corpi gloriosi avranno sempre con lo spazio un legame più stretto che gli spiriti angelici. Ora, secondo alcuni gli spiriti angelici devono la loro distinzione numerica al fatto che sono in luoghi distinti: perciò essi ritengono necessario ammettere che sono localizzati, e che non poterono essere creati prima del mondo. Perciò a maggior ragione essi dovranno dire che due corpi qualsiasi non possono mai trovarsi nell'identico luogo.

Spl. IIIª q. 83, a. 2. RESPONDEO:

Non si può affermare che il corpo glorioso abbia per la sua sottigliezza l'attitudine a trovarsi simultaneamente con un altro corpo nel medesimo luogo, a meno che con la sottigliezza 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 il corpo riempie il luogo, corpulenza che verrebbe eliminata dalla dote della sottigliezza. Ma ciò è insostenibile per due ragioni. Primo, perché la corpulenza eliminata dalla sottigliezza è un difetto: vale a dire è solo un certo disordine della materia non perfettamente dominata dalla forma. Infatti quanto rientra nell'integrità del corpo risorgerà sia dal lato della forma che da quello della

materia. Ora, il fatto di riempire il luogo è dovuto all'integrità della natura corporea, e non a un suo difetto. Essendo infatti ciò che è pieno il contrario del vuoto, a non riempire il luogo sarà solo ciò che collocato in esso lascia il luogo vuoto. Ora, Aristotele definisce il vuoto come «un luogo che non è riempito da un corpo sensibile». Ma un corpo composto di materia, di forma e di tutti gli accidenti naturali che contribuiscono all'integrità della natura, è un corpo sensibile. Ora, è certo che il corpo glorioso sarà sensibile, anche al tatto, come si legge nel Vangelo a proposito del corpo del Signore, **Luca 24, 39**: infatti non mancherà né di materia né di forma, né degli accidenti naturali secondo il caldo, il freddo e simili. Perciò è evidente che il corpo glorioso, nonostante la sottigliezza, riempirà il luogo. Sarebbe quindi una sciocchezza affermare che il luogo occupato dal corpo glorioso verrebbe a essere vuoto. Secondo, la ragione sopra invocata non vale, poiché impedire la coesistenza di due corpi nel medesimo luogo è più che riempire tale luogo. Se infatti immaginiamo delle dimensioni separate dalla materia, tali dimensioni non riempiono il luogo. Per cui alcuni che affermavano l'esistenza del vuoto dicevano che esso sarebbe il luogo in cui esistono tali dimensioni senza un qualche corpo percettibile dai sensi. E tuttavia tali dimensioni non possono esistere con un altro corpo nel medesimo luogo, come dimostra Aristotele sia nella Fisica che nella Metafisica, in cui afferma l'impossibilità che un corpo matematico, ossia costituito delle sole dimensioni separate, possa coesistere con un corpo fisico sensibile. Anche ammettendo quindi che la sottigliezza di un corpo glorioso elimini la sua attitudine a riempire il luogo, non ne seguirebbe tuttavia la sua capacità a coesistere con un altro corpo nel medesimo luogo: poiché eliminando il meno non si elimina il più. Perciò sembra che ciò che impedisce al nostro corpo di coesistere con un altro corpo entro l'identico luogo in nessun modo possa essere eliminato dalla dote della sottigliezza. Infatti a impedire che un corpo si trovi con un altro corpo nel medesimo luogo non può essere altro che una proprietà richiedente un luogo diverso: poiché a impedire l'identità non può essere se non ciò che implica una diversità. Ora, questa distinzione di luogo non può essere richiesta da una qualità corporea: poiché il corpo non richiede un luogo qualsiasi a causa 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 predetta distinzione, come si rileva dalle parole di Aristotele e come è evidente di per sé. Similmente non può essere la materia a esigere un luogo diverso: poiché alla materia non viene determinato un luogo se non mediante la quantità estesa. Parimenti anche la forma non esige il luogo se non in forza della materia. Perciò rimane che a esigere la distinzione di due corpi quanto al luogo sia la natura della quantità estesa, alla quale per se stessa si addice il luogo: lo riscontriamo infatti nella sua definizione, essendo la quantità estesa «la quantità che occupa un luogo». Così dunque, eliminando tutte le altre proprietà che si riscontrano nella cosa, l'esigenza di tale distinzione si riscontra nella sola estensione, o quantità estesa. Se infatti si prende una linea separata è necessario, se si tratta di due linee o di due parti di una medesima linea, che siano posizionalmente distinte: altrimenti una linea aggiunta all'altra non ne darebbe una maggiore, contro il modo comune di concepire le cose. E lo stesso si dica delle superfici e dei corpi matematici. Poiché dunque il luogo va attribuito alla materia in quanto è soggetta all'estensione, l'esigenza predetta si riversa sulla materia localizzata: per cui come è impossibile che esistano due linee o due parti di linea che non siano distinte secondo la posizione, così è impossibile che esistano due materie o due parti di materia senza la distinzione del luogo 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 luogo**», cosicché la distinzione degli individui richiede almeno questa diversità di accidenti. **Ora, la sottigliezza non toglie ai corpi gloriosi l'estensione**. Perciò in nessun modo toglie loro la necessità di distinguersi localmente da altri corpi. Quindi un corpo glorioso in forza della sua sottigliezza non può localmente coesistere con un altro corpo. Potrà comunque trovarsi con esso simultaneamente **per opera della virtù di Dio**. Come anche il corpo di S. Pietro, 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. Così dunque la virtù divina farà sì che il corpo glorioso possa occupare il medesimo luogo di un altro corpo allo scopo di raggiungere la perfezione della gloria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 83, a. 2, ad arg. 1

Il fatto che il corpo di Cristo poté trovarsi nell'identico luogo occupato da un altro corpo non fu dovuto alla sua **sottigliezza,** ma va **attribuito alla virtù di Dio**, sia dopo la risurrezione che alla sua nascita. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «**Entrò dai discepoli a porte chiuse quel medesimo corpo del Signore che alla sua nascita era uscito dal seno chiuso della Vergine**». Non è quindi necessario che ciò venga attribuito ai corpi gloriosi in forza della loro sottigliezza.

Spl. III[a] q. 83, a. 2, ad arg. 2

Come si è spiegato nella Prima Parte *[I, q. 67, a. 2]*, la luce non è un corpo. Perciò l'obiezione parte da un falso presupposto.

Spl. III[a] q. 83, a. 2, ad arg. 3

Il corpo glorioso attraverserà le sfere celesti senza infrangerle, ma non per la propria sottigliezza, bensì per la virtù divina che sarà sempre in tutto a disposizione dei beati.

Spl. III[a] q. 83, a. 2, ad arg. 4

Per il fatto che Dio sarà sempre disposto a tutto ciò che essi vogliono, sarà impossibile che i beati possano essere impediti o rinchiusi.

Spl. III[a] q. 83, a. 2, ad arg. 5

Come dice Aristotele, «al punto non si può attribuire di essere in un luogo». Perciò quando si dice che è in un luogo, ciò va inteso solo indirettamente, cioè per il fatto che è in un luogo il corpo di cui quel punto è un termine. Ora, come la totalità del luogo corrisponde alla totalità del corpo, così il termine del luogo corrisponde al termine del corpo. D'altra parte, può capitare che due luoghi abbiano una terminazione comune: come due linee possono terminare in un identico punto. Sebbene quindi due corpi non possano trovarsi che in due luoghi distinti, tuttavia le loro due terminazioni possono corrispondere ai termini dei loro due luoghi. E in questo senso si dice che le estremità dei corpi che si toccano possono coincidere.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **neppure per miracolo** due corpi possano trovarsi nell'identico luogo. Infatti:

Spl. III[a] q. 83, a. 3, arg. 1

Neppure per miracolo può avvenire che due corpi siano insieme due e uno: poiché ciò equivarrebbe ad ammettere insieme due cose contraddittorie. Ora, se noi concedessimo che due corpi possono coincidere nel medesimo luogo, ne seguirebbe che quei due corpi sono un unico corpo. Quindi non è possibile che ciò avvenga [neppure] per miracolo. Prova della minore [del sillogismo]. Ammettiamo che esistano due corpi nel medesimo luogo, che chiameremo A e B. Ora, o le dimensioni di A si identificano con le dimensioni di quel luogo o sono diverse. Se sono diverse dovranno essere delle dimensioni separate. Ma ciò non si può ammettere: poiché le dimensioni poste entro i limiti di un luogo non hanno alcun soggetto se non sono nel corpo locato. Se poi sono le stesse, allora per la stessa ragione anche le dimensioni di B dovranno identificarsi con quelle del luogo indicato. Ora, «due realtà identiche a una terza sono identiche fra loro». Perciò le dimensioni di A e di B sono identiche. Ma due corpi non possono avere in comune le stesse dimensioni, come non possono avere in comune la stessa bianchezza. Quindi A e B sono un unico corpo. Ma d'altra parte sono due. Quindi sono insieme un corpo solo e due corpi.

Spl. III[a] q. 83, a. 3, arg. 2

Nessun miracolo è possibile se è incompatibile con «i primi princìpi della mente umana»: ad es. non si può far sì che la parte non sia minore del tutto; poiché ciò che è incompatibile con i princìpi più comuni implica direttamente contraddizione. E lo stesso si dica per le conclusioni della geometria, che sono dedotte rigorosamente dai princìpi universali: è impossibile, ad es., che un triangolo non abbia i tre angoli uguali a due angoli retti. E così pure non sarà mai possibile compiere in una linea ciò che contrasta con la sua definizione: poiché separare la definizione dal definito implica contraddizione. Ora, la presenza di due corpi entro il medesimo luogo è contrario alle conclusioni della geometria ed è contro la definizione della linea. Quindi è impossibile che ciò possa avvenire per miracolo. Prova della minore. È una conclusione della geometria che due cerchi si toccano solo in un punto. Ma se due corpi circolari si trovassero nel medesimo luogo, due cerchi disegnati in essi verrebbero a toccarsi lungo tutta la circonferenza. - Inoltre è certo contro la definizione della linea che tra due punti ci sia più di una linea retta. Eppure ciò avverrebbe se due corpi si trovassero nell'identico luogo: poiché entro due punti determinati in superfici diverse di tale luogo verrebbero a trovarsi due linee rette, relative ai due corpi locati.

Spl. III[a] q. 83, a. 3, arg. 3

È impossibile che avvenga per miracolo che un corpo incluso in un altro corpo non sia provvisto del suo luogo: infatti esso avrebbe allora una localizzazione comune e non propria, il che non è ammissibile. Eppure bisognerebbe concludere così se due corpi si trovassero nell'identico luogo. Quindi ciò non può avvenire neppure per miracolo. Prova della minore. Supponiamo che nell'identico luogo vengano a trovarsi due corpi di cui l'uno sia più esteso dell'altro. Il corpo più piccolo sarà allora incluso in quello più grande e il luogo di quello più grande sarà il luogo comune anche del più piccolo: il quale però non avrà un luogo proprio. Infatti in tal caso nessuna superficie corporea attualmente determinata verrebbe a contenerlo:

eppure è proprio questa la nozione di luogo [Phys. 4, 4]. Perciò tale corpo sarebbe sprovvisto di un luogo proprio.

Spl. IIIª q. 83, a. 3, arg. 4

Il luogo corrisponde proporzionalmente al corpo che lo occupa. Ora, neppure per miracolo si può far sì che l'identico corpo si trovi simultaneamente in più luoghi, se non mediante una qualche conversione, come accade nel sacramento dell'Altare [cf. III, q. 75, a. 2]. Perciò in nessun modo un miracolo può far sì che due corpi occupino simultaneamente l'identico luogo.

Spl. IIIª q. 83, a. 3. SED CONTRA:

1. La Vergine Santissima diede alla luce suo figlio in modo miracoloso. Ma in tale parto due corpi dovettero occupare simultaneamente l'identico luogo: poiché il corpo del bambino nell'uscire non infranse l'integrità verginale. Quindi per miracolo è possibile che due corpi vengano a occupare l'identico luogo.

2. La stessa cosa può essere dimostrata dal fatto che il Signore entrò dai suoi discepoli «a porte chiuse», come dice il Vangelo, **Giovanni 20, 19. 26.**

Spl. IIIª q. 83, a. 3 RESPONDEO:

Due corpi, come si è detto sopra *[a. 2]*, debbono avere due luoghi distinti, poiché la diversità della loro materia richiede una distinzione di posizione. Per cui vediamo che quando due corpi convengono nel medesimo luogo viene a distruggersi il loro **essere distinto**, con la produzione di un unico essere: come si riscontra nelle **combinazioni tra i vari elementi**. Non è quindi possibile che due corpi occupino simultaneamente il medesimo luogo, pur rimanendo due, **a meno che il loro essere non rimanga identico al precedente**, secondo che ognuno di essi era «un'entità indivisa in se stessa e divisa dalle altre». Ora, questo essere distinto dipende dai princìpi essenziali di ciascuna cosa come dalla **causa prossima**, ma dipende da Dio come dalla **causa prima**. **E poiché la causa prima ha il potere di conservare le cose nell'essere se vengono a cessare le cause seconde**, come è affermato nel Liber De Causis [1], **ne segue che per la virtù divina, e per essa soltanto, è possibile che un accidente rimanga senza soggetto, come è evidente nel caso dell'Eucaristia** *[cf. III, q. 77, a. 1]*. Ora allo stesso modo, per la **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 localmente da quella dell'altro corpo. E così per miracolo può avvenire che due corpi occupino il medesimo luogo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 83, a. 3, ad arg. 1

L'argomento è un sofisma: poiché parte da una falsa supposizione, e cade in una petizione di principio. Si argomenta infatti come se tra le due superfici opposte di un dato luogo ci fosse una dimensione propria del luogo medesimo, a 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 tale luogo. Ma questa supposizione è falsa, perché allora ogni volta che un corpo acquista una nuova localizzazione 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, al luogo non appartengono altre dimensioni oltre a quelle del corpo localizzato, è evidente che l'argomento non dimostra nulla. Ma si ha anche una petizione di principio: poiché secondo questo discorso dire che le dimensioni del corpo localizzato sono identiche a quelle del luogo da esso occupato equivale a dire che le dimensioni del locato sono contenute entro i termini del luogo, e secondo la loro misura i termini del luogo distano come disterebbero per le dimensioni proprie, se le avessero. E così dire che le dimensioni di due corpi coincidono con le dimensioni di un dato luogo equivale a dire che due corpi occupano l'identico luogo. Ma è appunto questo che si vuole dimostrare.

Spl. III[a] q. 83, a. 3, ad arg. 2

Posto che due cose si trovino simultaneamente «per miracolo» nell'identico luogo, non ne segue nulla né contro i princìpi universali della mente umana, né contro la definizione della linea, né contro le qualche conclusione della geometria. L'estensione infatti, come si è detto sopra [a. 2], differisce da tutti gli altri accidenti per il fatto che ha una ragione speciale della sua individuazione e distinzione, cioè la dislocazione delle parti, a prescindere dalla ragione dell'individuazione e della distinzione che è comune a tutti gli accidenti, cioè l'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 posizionalmente è distinta dall'altra: e ciò vale anche per la linea geometrica, che prescinde dalla materia. Se quindi si prescinde dalla materia non può concepirsi altra distinzione tra due linee che quella derivante dalla diversità posizionale; e 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 restandone distinta, a meno che non sia diversamente posizionata. Ammessa invece la distinzione dei supposiți, per miracolo si possono trovare due linee distinte senza che si distinguano posizionalmente, proprio per la diversità dei supposiți; e così pure vengono a essere distinti i punti. E così disegnando due linee in due corpi che occupano l'identico luogo, esse corrono da punti diversi ad altri punti diversi: poiché noi non consideriamo il punto nel luogo, ma nel corpo che lo occupa. E lo stesso si dica per due cerchi disegnati in due corpi sferici presenti nell'identico luogo, che sono due non per la diversità di posizione, altrimenti non potrebbero toccarsi lungo tutta la circonferenza, ma sono due per la diversità dei soggetti o supposiți, e quindi pur toccandosi totalmente rimangono due. E allo stesso modo un cerchio disegnato in un corpo sferico locato può toccare lungo tutta la circonferenza un altro cerchio disegnato nel corpo locante.

Spl. III[a] q. 83, a. 3, ad arg. 3

Dio potrebbe far sì che un corpo non sia in alcun luogo. E tuttavia anche in questo caso non ne seguirebbe che un corpo incluso in esso non abbia la sua localizzazione: poiché il corpo più esteso sarebbe il luogo del corpo meno esteso, a motivo di quella superficie che verrebbe designata dal contatto della superficie esterna del corpo minore.

Spl. III[a] q. 83, a. 3, ad arg. 4

Che un corpo sia simultaneamente in due luoghi non è possibile neppure per miracolo: infatti il corpo di Cristo non è nell'Eucaristia localmente [cf. III, q. 76, a. 5]; invece è possibile per miracolo che due corpi vengano a trovarsi nell'identico luogo. E questo perché trovarsi in più luoghi simultaneamente ripugna all'individuo per il fatto che «è indiviso in se stesso»: poiché nel caso verrebbe a essere diviso quanto allo spazio. Invece trovarsi con un altro corpo nel medesimo luogo ripugna all'individuo in quanto «è diviso da altro». Ora, l'essenza dell'unità, o dell'uno, sta nell'indivisione, come spiega Aristotele [Met. 4, 6], mentre la divisione dagli altri enti è tra le sue conseguenze. 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 luogo non implica contraddizione, come si è spiegato [nel corpo e ad 2]. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che due corpi gloriosi possano occupare insieme il medesimo luogo. Infatti:

Spl. III[a] q. 83, a. 4, arg. 1

Una maggiore sottigliezza presenta una minore resistenza. Essendo quindi il corpo glorioso più sottile di quello non glorioso, offrirà meno resistenza ai corpi gloriosi. Potendo quindi un corpo glorioso occupare il medesimo luogo di un corpo non glorioso, molto più potrà occupare il medesimo luogo di un altro corpo glorioso.

Spl. III[a] q. 83, a. 4, arg. 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.

Spl. III[a] q. 83, a. 4, arg. 3

I corpi celesti sono sottili, e saranno allora glorificati. Ma il corpo di qualsiasi santo potrà allora compenetrarsi con tali corpi celesti: poiché i santi potranno salire e scendere a piacimento dal cielo alla terra. Quindi due corpi sottili o gloriosi potranno occupare insieme il medesimo luogo.

Spl. III[a] q. 83, a. 4. SED CONTRA:

1. I **corpi** gloriosi saranno «spirituali», **1Cornti 15, 44**, simili cioè agli spiriti in certe cose. Ora, come si è spiegato in precedenza [In 1 Sent., d. 37, q. 3, a. 3; cf. I, q. 52, a. 3], due spiriti non possono trovarsi insieme nel medesimo luogo, sebbene lo spirito e il corpo lo possano. Quindi neppure due corpi gloriosi.

2. Quando due corpi coesistono nell'identico luogo, l'uno è penetrato dall'altro. Ora, subire questa penetrazione **è qualcosa di ignobile**, e quindi del tutto incompatibile con i corpi gloriosi. Quindi due corpi gloriosi non potranno coincidere localmente.

Spl. III[a] q. 83, a. 4 RESPONDEO:

Un corpo glorioso, in forza delle sue proprietà, non può occupare il medesimo luogo di un altro corpo glorioso, come non può occupare nemmeno 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, come anche un corpo glorioso e un corpo non glorioso. **Tuttavia questa compenetrazione di due corpi gloriosi non è conveniente.** Sia perché in tali corpi verrà conservato il debito **ordine,** il quale richiede la reciproca distinzione, sia perché un corpo glorioso non farà mai ostacolo agli altri. Perciò due corpi gloriosi non si troveranno mai a coincidere localmente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 83, a. 4, ad arg. 1

L'obiezione argomenta come se il corpo glorioso avesse la capacità di trovarsi insieme con un altro corpo in forza della sua sottigliezza. Il che è falso.

Spl. III[a] q. 83, a. 4, ad arg. 2

Vale la stessa risposta.

Spl. III[a] q. 83, a. 4, ad arg. 3

I corpi celesti e tutti gli altri corpi saranno detti gloriosi in senso analogico, in quanto parteciperanno in qualche modo alla gloria [degli eletti], e non perché ad essi si addicano le doti dei corpi umani glorificati.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **sottigliezza** elimini nel corpo glorioso **la necessità di adeguarsi a un luogo** pari alla propria grandezza. Infatti:

Spl. III[a] q. 83, a. 5, arg. 1

I corpi gloriosi saranno conformi al corpo di Cristo, come afferma S. Paolo, **Filippesi 3, 21**. 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 *[III, q. 76, a. 3]*. Quindi la stessa cosa avverrà nei corpi gloriosi.

Spl. III[a] q. 83, a. 5, arg. 2

Il Filosofo [Phys. 4, 6] dimostra che ammettendo la possibilità che due corpi vengano a trovarsi nel medesimo luogo, un corpo grandissimo potrebbe occupare un luogo piccolissimo, poiché le sue varie parti potrebbero entrare tutte nell'identica parte del medesimo luogo: una volta ammesso infatti che i corpi presenti nell'identico luogo possano essere due, essi potranno essere anche di più. Ma il corpo glorioso, come si dice comunemente, può trovarsi nello stesso luogo di un altro corpo. Quindi può trovarsi in uno spazio anche molto ristretto.

Spl. III[a] q. 83, a. 5, arg. 3

Come un corpo 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 suo

piacimento visto e non visto, soprattutto dagli occhi non glorificati [cf. più avanti, q. 85, a. 3]: la qual cosa fu evidente nella risurrezione di Cristo [Lc 24, 31]. 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 suo piacimento un'estensione piccola o grande.

Spl. III[a] q. 83, a. 5. SED CONTRA:

1. **Aristotele i**nsegna che ogni essere localizzato si estende in un luogo ad esso uguale. Ora, il corpo glorioso sarà localizzato. Quindi si estenderà in un luogo pari alla propria grandezza.

2. Come dimostra **Aristotele**, le dimensioni del luogo e quelle del corpo che lo occupa sono identiche. Se quindi il luogo fosse più esteso del locato, sarebbe maggiore e minore di se stesso. Il che è assurdo.

Spl. III[a] q. 83, a. 5 RESPONDEO:

Un corpo non è commisurato al luogo se non mediante le proprie dimensioni, in forza delle quali viene circoscritto dal contatto del corpo locante. Perché dunque un corpo possa stare in un luogo più ristretto della propria grandezza è indispensabile che tale grandezza in qualche modo diventi più piccola di se stessa. Ora, ciò può spiegarsi in due soli modi. Primo, mediante la variazione della grandezza nella materia stessa: ossia per il fatto che la materia che prima riveste un'estensione maggiore poi ne rivestirebbe una minore. E alcuni dissero questo dei corpi gloriosi, affermando che nei risuscitati la grandezza sarebbe sottomessa al loro volere, nel senso che essi potrebbero essere grandi o piccoli a loro piacimento. Ma ciò non è ammissibile. Poiché 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 altro che il moto locale, il quale non riguarda 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 e ora più densi: poiché non potendo essi perdere nulla della loro materia, questa dovrebbe essere a intermittenza sotto proporzioni piccole e grandi, e quindi soggetta a rarefarsi e a condensarsi. Il che è inammissibile. Secondo, si può pensare che la grandezza del corpo glorioso diventi più piccola mediante una variazione nel dislocamento delle sue parti: cioè per il fatto che le parti del corpo glorioso si compenetrano fra loro, in modo da ridursi a un' estensione comunque piccola. E fu questa l'opinione di alcuni, i quali dicevano che il corpo glorioso, avendo a motivo della sua sottigliezza la capacità di coesistere con un corpo non glorioso nell'identico luogo, 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. E in questo modo secondo costoro il corpo di Cristo sarebbe uscito dal seno verginale, e sarebbe entrato «a porte chiuse» dove erano i discepoli, Giovanni 20, 19. 26. Ma anche questa spiegazione è inaccettabile. Sia perché il corpo glorioso non ha la proprietà di trovarsi con un altro corpo nel medesimo luogo a motivo della sua sottigliezza *[aa. 2, 4]*. - Sia perché, quand'anche avesse tale capacità, non la avrebbe nei riguardi di un altro corpo glorioso, secondo l'opinione più comune. - Sia ancora perché la cosa ripugna alla buona disposizione del corpo umano, la quale richiede la debita dislocazione e la debita distanza tra le parti. Quindi ciò non potrà mai avvenire neppure per miracolo. **Perciò si deve concludere che il corpo glorioso occuperà sempre un luogo pari alla propria grandezza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 1

Il corpo di Cristo, come si è spiegato sopra [a. 3, ad 4], non è presente localmente nel sacramento dell'Altare.

Spl. III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 2

In quella prova [per assurdo] il Filosofo sostiene che, una volta ammesso il fatto della compenetrazione, una parte potrebbe per lo stesso motivo compenetrarsi nell'altra. Ma tale compenetrazione nei corpi gloriosi non è ammissibile, come si è spiegato [nel corpo]. Perciò l'argomento non vale.

Spl. III[a] q. 83, a. 5, ad arg. 3

Un corpo è visibile per il fatto che agisce sulla vista [De anima 2, 7]. Ora, il fatto di agire o non agire sulla vista non modifica nulla nel corpo stesso. Quindi non ripugna che esso possa essere visto o non visto a piacimento. Ma la localizzazione in un dato luogo non è un'azione derivante dalla quantità come la visibilità deriva dal colore. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la sottigliezza renda impalpabili i corpi gloriosi. Infatti:

Spl. III[a] q. 83, a. 6 arg. 1

S. Gregorio afferma: «**Ciò che è palpabile è necessariamente corruttibile**». Ma i corpi gloriosi sono incorruttibili. Quindi essi saranno impalpabili.

Spl. III[a] q. 83, a. 6, arg. 2

Ogni essere palpabile oppone resistenza a chi lo palpa. Ma l'essere che può occupare l'identico luogo di un altro non oppone resistenza. Avendo quindi il corpo glorioso la capacità di coincidere localmente con un altro corpo, non potrà essere palpabile.

Spl. III[a] q. 83, a. 6, arg. 3

Tutti i corpi palpabili sono anche tangibili. Ora, tutti i corpi tangibili hanno delle qualità tangibili che superano le qualità di ciò che li tocca. Ma nei corpi gloriosi le qualità tangibili non saranno in eccesso, bensì ridotte al massimo equilibrio: quindi questi corpi non saranno palpabili.

Spl. III[a] q. 83, a. 6. SED CONTRA:

1. Il Signore risuscitò con un corpo glorioso, e tuttavia esso era palpabile, come dice il Vangelo, **Luca 24, 39**: «**Palpate e guardate, poiché uno spirito non ha carne e ossa come vedete che io ho**». Perciò anche i corpi gloriosi saranno palpabili.

2. Questa, come riferisce **S. Gregorio Magno**, fu l'eresia di **Eutichio**, vescovo di Costantinopoli, il quale affermava che «**il nostro corpo nella gloria della risurrezione sarà impalpabile**».

Spl. IIIª q. 83, a. 6 RESPONDEO:

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 realtà consimili sono corpi tangibili. Ma per essere **palpabile** si richiede inoltre che un corpo opponga resistenza a chi lo tocca: e così l'aria, che non oppone resistenza a chi la 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, ne viene che i corpi celesti che per natura sono incorruttibili sono certamente tangibili alla vista, ma non tangibili, e di conseguenza non palpabili. Da cui 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 questi corpi sono totalmente soggetti allo spirito, è lasciato all'arbitrio dei santi risuscitati impressionare il tatto o non impressionarlo. 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 gli è data la facoltà di rendersi impalpabile ai corpi non gloriosi**. Per cui **S. Gregorio** afferma che «**il Signore presentò ai discepoli come palpabile la carne che aveva introdotto a porte chiuse, per dimostrare che dopo la risurrezione il suo corpo era uguale nella natura, ma diverso nella gloria**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 83, a. 6, ad arg. 1

L'incorruttibilità del corpo glorioso non dipenderà dalla natura dei suoi componenti, secondo la quale «tutto ciò che è palpabile è necessariamente corruttibile», come si è spiegato [nel corpo]. Perciò la conclusione non segue.

Spl. IIIª q. 83, a. 6, ad arg. 2

Sebbene sia possibile in qualche modo che un corpo glorioso occupi l'identico luogo di un altro corpo, tuttavia il corpo glorioso ha pure la facoltà di resistere a piacimento a chiunque lo tocchi. E così può essere palpato.

Spl. IIIª q. 83, a. 6, ad arg. 3

Le qualità tangibili nei corpi gloriosi non avranno un equilibrio di equidistanza dagli eccessi opposti, ma avranno un equilibrio di proporzione, in quanto saranno adattissime alla complessione umana nelle singole parti. Perciò tali corpi saranno piacevolissimi al tatto: poiché le facoltà godono sempre degli atti ad esse proporzionati e soffrono per quelli eccessivi.

Spl. Questione 84

Proemio
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.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i corpi gloriosi non saranno dotati di **agilità**. Infatti:

Spl. III[a] q. 84, a. 1, arg. 1

Quanto è di per sé agile al moto non ha bisogno di nulla che lo porti. Invece i corpi glorificati saranno portati dopo la risurrezione «sulle nubi incontro a Cristo nell'aria», **1Tessalonicesi 4, 17**, «dagli angeli», come dice la **Glossa**. Quindi i corpi gloriosi non saranno agili.

Spl. III[a] q. 84, a. 1, arg. 2

Non può dirsi agile nessun corpo che si muove **con sforzo e con pena**. Ora, i corpi gloriosi si muoveranno in questo modo: poiché il loro motore, cioè l'anima, dovrà muoverli in senso contrario alla loro natura: altrimenti essi tenderebbero sempre verso un'unica direzione. Quindi non saranno agili.

Spl. III[a] q. 84, a. 1, arg. 3

Fra tutte le funzioni dell'animale la sensazione è più nobile e più specifica del **moto**. Ma ai corpi gloriosi non viene attribuita alcuna proprietà che ne perfezioni la sensibilità. Quindi non si deve loro attribuire neppure l'agilità che ne perfezionerebbe il moto.

Spl. III[a] q. 84, a. 1, arg. 4

La natura assegna ai vari esseri organi diversi secondo le loro diverse proprietà: per cui non attribuisce organi delle stesse capacità a un animale lento e a uno veloce. Ora, Dio agisce più ordinatamente della natura. Avendo quindi 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.

Spl. III[a] q. 84, a. 1. SED CONTRA:

1. A proposito del testo di S. Paolo, **1Corinti 15, 43**: «**Si semina debole e risorge pieno di forza**», la Glossa aggiunge: «cioè dotato di moto e di vita». Ora, la mobilità non esprime altro che l'agilità nel **moto**. Quindi i corpi gloriosi saranno dotati di **agilità**.

2. La lentezza sembra opporsi in modo particolare alla spiritualità. Ma i corpi gloriosi saranno «spirituali», come dice S. Paolo, 1Corinti 15, 44. Quindi saranno agili.

Spl. III[a] q. 84, a. 1. RESPONDEO:

Il corpo glorioso sarà del tutto soggetto all'anima glorificata: non solo per l'esclusione di ogni resistenza alla volontà dello spirito, poiché 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 tale perfetta sudditanza, perfezione che è denominata dote del corpo glorificato. Ora, l'anima è unita al corpo non solo come **forma**, bensì anche come **motore**, per cui è necessario che il corpo glorioso sia del tutto soggetto all'anima glorificata nell'uno e nell'altro modo. Come quindi mediante la dote della sottigliezza il corpo si rende soggetto all'anima quale sua forma, così mediante la dote dell'agilità il corpo si rende soggetto all'anima in quanto questa ne costituisce il motore: in modo cioè da essere **spedito e pronto** a ubbidire allo spirito in tutti i moti e azioni dell'anima. Alcuni però attribuiscono la causa di questa agilità alla quinta essenza, che allora sarebbe predominante nei corpi gloriosi. - Ma abbiamo già detto più volte in proposito che questa non è una spiegazione accettabile [q. 82, a. 1; q. 83, a. 1; In 2 Sent., d. 17, q. 3, a. 1]. Perciò è più giusto attribuire tale causa all'anima, la cui gloria ridonda sul corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 84, a. 1, ad arg. 1

I corpi gloriosi si dice che verranno portati dagli angeli, e anche sulle nubi, non perché ne abbiano bisogno, ma per esprimere la riverenza verso questi corpi sia da parte degli angeli che da parte di tutte le creature.

Spl. III[a] q. 84, a. 1, ad arg. 2

Quanto più la virtù dell'anima movente predomina sul corpo, tanto minore è lo sforzo nel moto compiuto anche contro la natura del corpo. 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. Poiché dunque dopo la risurrezione l'anima avrà un 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, così non ci sarà alcuno sforzo nel moto dei santi. E in questo senso i corpi dei santi potranno dirsi agili.

Spl. III[a] q. 84, a. 1, ad arg. 3

La dote dell'**agilità** non si limiterà a rendere il corpo adatto al moto locale, ma anche alla sensazione e a tutte le altre operazioni volute dall'anima.

Spl. III[a] q. 84, a. 1, ad arg. 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 quanto alla struttura** e alla grandezza, **ma quanto a quella proprietà della gloria** che sarà appunto l'agilità.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che essi non faranno mai uso della loro agilità. Infatti:

Spl. III^a q. 84, a. 2, arg. 1

Come dice il **Filosofo,** «il moto è l'atto di un essere imperfetto». Ma nei corpi glorificati non ci sarà alcuna imperfezione. Quindi nemmeno alcun moto.

Spl. III^a q. 84, a. 2, arg. 2

Ogni moto è per un'indigenza: poiché tutto ciò che si muove, si muove per raggiungere un fine. Ora, i corpi gloriosi non avranno alcuna indigenza: poiché, come dice **S. Agostino**, «**là ci sarà tutto ciò che vuoi, e non ci sarà ciò che non vuoi**». Perciò i corpi glorificati non si muoveranno.

Spl. III^a q. 84, a. 2, arg. 3

Come nota il Filosofo, ciò che partecipa la bontà divina senza il moto ne partecipa in modo più eccellente di ciò che ne partecipa con il moto. Ma i corpi gloriosi partecipano la bontà divina più di qualsiasi altro corpo. Siccome quindi certi altri corpi, come ad es. i corpi celesti, saranno allora del tutto privi di moto, sembra che molto più dovranno essere immobili i corpi umani.

Spl. III^a q. 84, a. 2, arg. 4

S. Agostino afferma che «**l'anima stabilita in Dio avrà per conseguenza la stabilità anche nel proprio corpo**». Ora, l'anima sarà così stabilita in Dio da non essere in alcun modo mossa da lui. Quindi anche nel corpo non vi sarà alcun movimento proveniente dall'anima.

Spl. III^a q. 84, a. 2, arg. 5

Più un corpo è nobile, più deve essere nobile il luogo ad esso destinato: infatti il corpo di Cristo, essendo il corpo più nobile, occupa il luogo più eminente dell'universo, secondo l'espressione di S. Paolo, **Ebrei 7, 26**: «**elevato sopra i cieli**», ossia, come dice la **Glossa** , «**per luogo e per dignità**». Analogamente ogni corpo glorioso avrà per lo stesso motivo il luogo a sé conveniente nella misura della propria dignità. Ma il luogo conveniente è tra i requisiti della gloria. Siccome quindi dopo la risurrezione la gloria dei santi non avrà variazioni né in più né in meno, poiché ciascuno sarà totalmente nel suo termine, sembra che i corpi dei santi non si muoveranno mai dal luogo loro assegnato. Perciò saranno privi di moto.

Spl. III^a q. 84, a. 2. SED CONTRA:

In **Isaia 40, 31**, si legge: «**Correranno senza affannarsi, cammineranno senza stancarsi**»; e nella **Sapienza 3, 7:** «**Come scintille nella stoppia correranno qua e là**». Quindi ci saranno allora dei moti nei corpi gloriosi.

Spl. IIIª q. 84, a. 2. RESPONDEO:

È necessario affermare che i corpi gloriosi talora si muoveranno: poiché anche il corpo di Cristo nell'ascensione compì un movimento; e similmente 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 **diano lode alla sapienza di Dio**, sia perché **la loro vista possa rallegrarsi per la bellezza delle diverse creature,** nelle quali risplenderà eminentemente la sapienza divina. I sensi infatti richiedono la presenza, sebbene i corpi gloriosi possano vedere molto più lontano di quelli non gloriosi. Però questo moto non toglierà nulla alla loro beatitudine consistente nella visione di Dio, che avranno presente ovunque, come dice S. Gregorio a proposito degli angeli: «Essi corrono in Dio, ovunque siano inviati».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 84, a. 2, ad arg. 1

Il moto locale non implica un 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 se stessi, come nota Aristotele, sebbene siano imperfetti rispetto al luogo: poiché 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 venga dal nulla. Perciò tali limiti rimarranno anche nei corpi gloriosi.

Spl. IIIª q. 84, a. 2, ad arg. 2

Si può aver bisogno di una cosa in senso assoluto o in senso relativo.

- **Uno ha bisogno in senso assoluto** di ciò senza di cui non può conservarsi nel suo essere, o nella sua perfezione. Ora, i corpi gloriosi non avranno bisogno del moto in questo senso: poiché a soddisfare ogni indigenza basterà ad essi la loro beatitudine.

- **Invece in senso relativo** uno ha bisogno di quelle cose senza delle quali non può conseguire uno scopo prefisso, oppure non può conseguirlo **altrettanto bene e nella stessa misura**. E in questo senso i beati avranno bisogno del moto: infatti non potrebbero sperimentare in se stessi la propria facoltà di muoversi senza muoversi. Ma una simile indigenza non toglie nulla alla gloria dei corpi gloriosi.

Spl. IIIª q. 84, a. 2, ad arg. 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 grazie allo stato di gloria, ma per mostrare la virtù della loro anima. Invece i corpi celesti non potrebbero dimostrare la loro virtù se non operando nei corpi inferiori i fenomeni della generazione e della corruzione, il che va escluso nello stato successivo alla risurrezione. Perciò l'argomento non regge.

Spl. IIIª q. 84, a. 2, ad arg. 4

Il moto locale non toglierà nulla alla stabilità secondo la quale l'anima è fissa in Dio: poiché esso non incide sulla struttura intrinseca di ciò che è in moto, come si è detto [ad 1].

Spl. III[a] q. 84, a. 2, ad arg. 5

Il luogo congruente, assegnato a ciascun corpo glorioso secondo il grado della sua dignità, rientra nel premio accidentale. Tuttavia non è detto che tale premio diminuisca in qualche modo quando [il santo] non risiederà in tale luogo: poiché quest'ultimo costituisce un premio non in quanto localizza attualmente il corpo glorioso, dato che non influisce in nulla su di esso, ricevendone piuttosto un particolare splendore, ma in quanto gli è dovuto per i meriti acquisiti. Perciò il godimento di tale luogo non abbandona il corpo glorioso neppure quando questo se ne allontana.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il loro **moto** sia **istantaneo**. Infatti:

Spl. III[a] q. 84, a. 3, arg. 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.

Spl. III[a] q. 84, a. 3, arg. 2

Nella Fisica il Filosofo dimostra che se il moto avvenisse nel vuoto dovrebbe essere istantaneo, poiché il vuoto non resiste in alcun modo al corpo mobile, mentre lo spazio pieno oppone resistenza: per cui non vi può essere alcuna proporzione di velocità tra il moto nel vuoto e il moto nel pieno, poiché la velocità dei vari moti dipende dalla resistenza del mezzo; ora, tra due moti che avvengono nel tempo ci deve essere un rapporto di velocità, poiché i tempi sono proporzionali. Ora, in modo analogo, nessuno spazio pieno può opporre resistenza a un corpo glorioso, potendo tale corpo coesistere localmente con altri corpi, comunque ciò avvenga [q. 83, aa. 2, 3, 4]: esattamente come il vuoto non resiste a un altro corpo. Se quindi il corpo glorioso si muove, il suo moto sarà istantaneo.

Spl. III[a] q. 84, a. 3, arg. 3

La potenza dell'anima glorificata supera incomparabilmente quella dell'anima non glorificata. Ora, l'anima non glorificata muove il corpo nei limiti del tempo. Quindi **l'anima glorificata lo muove in maniera istantanea.**

Spl. III[a] q. 84, a. 3, arg. 4

Ciò che percorre nello stesso tempo una piccola e una grande distanza ha un moto istantaneo. Ora, gli spostamenti dei corpi gloriosi sono di questo tipo: poiché essi attraversano qualsiasi distanza in un tempo impercettibile; per cui **S. Agostino** può affermare che **il corpo glorioso «raggiunge i due estremi con l'identica velocità, come un raggio di sole**». Quindi il corpo glorioso ha un moto istantaneo.

Spl. IIIª q. 84, a. 3, arg. 5

Tutto ciò che si muove o ha un moto misurato dal tempo, oppure ha un moto istantaneo. Ma il moto dei corpi gloriosi non è misurato dal tempo: poiché, come dice l'**Apocalisse 10, 6** allora «**il tempo non ci sarà più**». Quindi tale moto sarà istantaneo.

Spl. IIIª q. 84, a. 3. SED CONTRA:

1. Nel moto locale lo spazio, il moto e il tempo sono suddivisi secondo la stessa misura, come dimostra Aristotele. Ora, lo spazio che i corpi gloriosi attraverseranno con il loro moto è divisibile. Perciò saranno divisibili anche il moto e il tempo. L'istante invece non è divisibile. Quindi tale 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 impossibile *[q. 83, a. 3, ad 4]* -, ma ciò che si muove si trova in parte nel punto di partenza e in parte in quello di arrivo, come dimostra **Aristotele**. Invece quanto è già stato mosso si trova per intero nel punto 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 stato mosso. Perciò il moto locale di un corpo glorioso non può essere istantaneo.

Spl. IIIª q. 84, a. 3 RESPONDEO:

Molte sono le opinioni in proposito.

- **Alcuni affermano** che il corpo glorioso **passa da un luogo all'altro** senza attraversare lo spazio intermedio, **come** anche **la volontà** passa da un luogo all'altro in tal modo. Per cui il moto del corpo glorioso potrebbe essere istantaneo come quello della volontà. Ma questa spiegazione non regge. Poiché il corpo glorioso non arriverà mai alla nobiltà della natura spirituale, come non cesserà mai di essere un corpo. - Inoltre la volontà, quando si dice che passa da un luogo a un altro luogo, non compie un **trasferimento sostanziale** da un luogo all'altro, non essendo essa contenuta sostanzialmente in nessun luogo, ma si volge verso uno dei due luoghi dopo essersi rivolta verso l'altro; e in questo 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; tuttavia per la virtù della sua gloria, per cui ha una certa infinità rispetto alla natura, avrebbe la facoltà di **non attraversare lo spazio intermedio**, e quindi di potersi muovere in un istante. Ma anche questa spiegazione non regge, poiché implica una contraddizione. Ed eccone la prova. Ammettiamo un corpo che si muova da A verso B, e chiamiamo Z tale corpo. È evidente che Z, fino a che è tutto in A, non è in moto. E così pure quando sarà tutto in B: perché allora è già stato mosso. Per cui, 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 luogo, oppure è parte in A e parte in B, oppure sarà tutto nello spazio intermedio, che chiameremo C; oppure ancora parte in C e parte in A o in B. Ma non si può ammettere che non si trovi in nessun luogo: perché allora avremmo una quantità estesa non avente posizione, 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 tale corpo o sarà tutto in C, oppure parzialmente in esso e parzialmente in un altro luogo intermedio, mettiamo tra C e A, che chiameremo D, e così via. Quindi perché Z passi da A a B è indispensabile che prima passi per tutti i luoghi intermedi: a meno che non si dica che arriva da A a B senza muoversi affatto; il che implica contraddizione, poiché la successione stessa dei luoghi costituisce il moto locale. E lo stesso si dica di qualsiasi altra mutazione che presenti due termini contrari di carattere positivo. Diverso è invece il caso di quelle mutazioni che hanno un solo termine positivo, partendo da una pura privazione: poiché tra l'affermazione e la negazione, o privazione, non esiste alcuna distanza determinata; cosicché il termine negativo è più o meno vicino all'affermazione, e viceversa, solo in forza di ciò che prepara o causa il movimento. E così capita che ciò che è in moto, mentre perdura tutto sotto la negazione, viene a mutarsi nell'affermazione, e viceversa. Per cui anche in questi casi l'atto del mutare precede la mutazione avvenuta, come spiega Aristotele. Nulla di simile invece accade nel moto degli angeli: poiché la localizzazione corporea viene attribuita agli angeli solo in senso equivoco [cf. I, q. 52, a. 1]. È evidente quindi che in nessun modo un corpo può passare da un luogo a un altro senza attraversare tutti i luoghi intermedi.

- **Perciò altri** concedono questo, però affermano ugualmente che il corpo glorioso ha un moto istantaneo. - Ma da ciò seguirebbe che tale corpo nel medesimo istante verrebbe a trovarsi insieme in due o più luoghi: cioè nel punto di arrivo e in tutti i luoghi intermedi. Il che è inammissibile. Essi però Rispondono che un istante, pur essendo unico nella realtà, tuttavia è molteplice secondo la ragione: come un unico punto in cui terminano diverse linee. - Ciò però non basta. Poiché l'istante misura ciò che esiste in esso secondo la realtà, non secondo la nostra considerazione. Per cui una diversa considerazione dell'istante non può far sì che esso sia capace di misurare delle realtà 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.

- **E così 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 che un altro: poiché il tempo, per quanto breve, è divisibile all'infinito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 84, a. 3, ad arg. 1

«Quando manca poco sembra che non manchi nulla», nota il Filosofo. Per cui diciamo: «Lo faccio subito», quando pensiamo di fare qualcosa entro pochissimo tempo. Ora, dicendo che «il corpo sarà dovunque vorrà lo spirito», S. Agostino ricorre 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 in un certo istante là dove non può trovarsi. Perciò è vero che, qualunque sia l'istante determinato dalla volontà, là il corpo glorioso verrà a trovarsi.

Spl. III[a] q. 84, a. 3, ad arg. 2

Alcuni, come riferisce Averroè [Comm. 71], respingono la suddetta affermazione del Filosofo, dicendo che non esiste soltanto la relazione fra il moto nella sua totalità e la resistenza del mezzo, ma che bisogna tenere conto anche dello spazio percorso. Infatti qualsiasi moto ha una determinata velocità in base alla vittoria del motore sul mobile, anche se non esiste alcuna resistenza da parte del mezzo: come è evidente nei corpi celesti, i quali non incontrano ostacoli al loro movimento, e tuttavia non si muovono in modo istantaneo, ma in un tempo determinato secondo il rapporto tra la virtù che muove e il corpo mobile. Di conseguenza quindi anche nell'ipotesi di un moto nel vuoto non sarebbe necessario che il moto sia istantaneo, ma solo che non aumenti la durata del suo tempo rispetto a quello che è dovuto al solo rapporto tra il motore e il mobile, dato che il moto non subisce alcuna resistenza. Però questa osservazione, come nota Averroè [ib.], deriva da un'idea sbagliata, cioè dal pensare che il ritardo causato dalla resistenza del corpo intermedio faccia parte del moto come un'aggiunta al moto naturale, che deve la sua grandezza alla proporzione esistente tra il motore e il mobile, come quando una linea si aggiunge a un'altra linea, per cui accade nelle linee che la proporzione del tutto rispetto a tutta la linea non rimane più quella che esisteva reciprocamente fra le linee aggiunte; di modo che la proporzione di tutto il moto a tutto il moto sensibile non è uguale a quella dei ritardi dovuti alla resistenza del mezzo. Ora, questa immaginazione è falsa. Poiché qualsiasi parte di un determinato moto ha l'identica velocità del moto nel suo insieme, mentre 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, in cui l'aggiunta viene a essere una parte di tutta la linea. Per comprendere quindi l'argomentazione del Filosofo, spiega Averroè, bisogna prendere il tutto come un'unica cosa: sia la resistenza del corpo mobile all'impulso del motore, sia la resistenza del mezzo in cui il moto si svolge, sia quella di qualsiasi altra cosa che opponga resistenza. Cosicché la grandezza del ritardo dell'intero moto è proporzionale alla virtù esercitata dal motore sul corpo mobile, che resiste in qualsiasi modo, sia per se stesso, sia a motivo di qualcos'altro. Bisogna infatti che il mobile resista sempre in qualche modo al suo motore: poiché il movente e il mosso, l'agente e il paziente in quanto tali sono contrari. Ora, talvolta 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: come accade, ad es., nel ritardo del moto naturale dei corpi gravi o lievi. Poiché la loro stessa forma li spinge a tale moto: la forma infatti non è che l'impronta del generante, che nel caso dei corpi gravi o lievi è il loro motore. D'altra parte nessuna resistenza può venire dalla materia [prima], né come impulso contrario al moto, né come ripugnanza a una data localizzazione, poiché una determinazione di luogo non è dovuta alla materia [prima] se non in modo indiretto, cioè in quanto, esistendo sotto certe dimensioni, essa viene attuata da una forma corporea. Perciò la resistenza non può venire che da parte del mezzo: la quale resistenza è connaturale al moto di questi corpi. - Talora poi la resistenza deriva dall'una e dall'altra causa: come 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 il motore e il mobile. E nel caso non è valida l'affermazione del Filosofo: perché anche eliminando ogni corpo intermedio, tale moto è sempre misurato dal tempo. - In quei moti invece in cui si ha una resistenza solo da parte del mezzo, la misura del moto deriva solo dall'impedimento offerto da tale mezzo. Perciò, eliminando totalmente tale corpo, non rimane alcun impedimento. E allora o il moto sarà istantaneo, oppure si svolgerà nello stesso tempo di quando lo spazio suddetto era pieno. Posto infatti che il moto avvenga secondo la misura del tempo anche attraverso il vuoto, il tempo suddetto sarà proporzionale a quello del moto che si svolge 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: poiché aumentando la sottigliezza 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 del mezzo, la durata del tempo va desunta dalla proporzione tra la potenza che muove e la somma delle due resistenze suddette. Perciò, pur eliminando il mezzo, od ogni sua resistenza, non ne segue che il moto avvenga in modo istantaneo, ma che il tempo richiesto dal moto deve essere misurato solo in base alla resistenza del mobile. Né c'è obiezioni se un corpo impiega lo stesso tempo ad attraversare il vuoto o un corpo sottilissimo: poiché più la sottigliezza del corpo intermedio si accentua, più si riduce il ritardo del moto; cosicché è possibile immaginare una sottigliezza così grande da offrire un ritardo meno grande di quello prodotto dalla resistenza del mobile: e in tal caso la resistenza del mezzo 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: poiché lo stesso corpo mobile oppone resistenza alla virtù motrice per il fatto che occupa una posizione determinata, come si è detto a proposito dei corpi celesti.

Spl. III[a] q. 84, a. 3, ad arg. 3

Sebbene la potenza dell'anima glorificata superi senza confronto quella dell'anima non glorificata, tuttavia non la supera all'infinito, poiché **entrambe tali potenze sono finite**. Perciò non ne segue che possa imprimere un moto istantaneo. E se **anche l'anima avesse una potenza assolutamente infinita**, non ne seguirebbe tuttavia la capacità di muovere in un solo istante se non viene superata 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 deriva dalla contrarietà al luogo verso il quale chi muove intende condurre il mobile, non può essere del tutto superata se non si toglie dal corpo mobile il suo **essere in tale luogo**, o in tale posizione. Come infatti 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 il suo essere in un luogo o in una posizione se non togliendogli la sua corporeità.** Per cui finché esso rimane un corpo non può in alcun modo muoversi di moto istantaneo, per quanto grande sia la virtù movente. Ma il corpo glorioso non perderà mai la corporeità. Quindi non potrà mai avere un moto istantaneo.

Spl. III[a] q. 84, a. 3, ad arg. 4

«L‘identica velocità» di cui parla S. Agostino va intesa nel senso che la differenza è impercettibile: come del resto è già impercettibile il tempo di tutto il movimento.

Spl. IIIª q. 84, a. 3, ad arg. 5

Sebbene dopo la risurrezione venga a cessare il tempo che è il numero del moto dei cieli, tuttavia rimarrà il tempo che nasce dalla **successione del prima e del poi** in qualsiasi moto.

Spl. Questione 85

Proemio

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.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **lo splendore** non **si addica ai corpi glorificati**. Infatti:

Spl. III[a] q. 85, a. 1, arg. 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. Quindi i corpi glorificati non saranno luminosi.

Spl. III[a] q. 85, a. 1, arg. 2

Ogni corpo luminoso impedisce di vedere al di là di esso: cosicché l'astro che è dietro un altro viene eclissato, e la fiamma stessa impedisce di vedere gli oggetti retrostanti. I corpi gloriosi invece non nasconderanno quanto è dentro di essi: poiché, come dice S. Gregorio nel commentare quel passo di **Giobbe 28, 17**: «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.

Spl. III[a] q. 85, a. 1, arg. 3

La **luce** richiede nel soggetto una disposizione contraria a quella richiesta dal **colore**: poiché, come spiega Aristotele, «la luce è l'estremità di ciò che è trasparente in un corpo non delimitato, il colore invece in un corpo delimitato». Ma i corpi gloriosi avranno i loro colori; poiché, 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.

Spl. III[a] q. 85, a. 1, arg. 4

Se i corpi gloriosi saranno dotati di luminosità, tale dote dovrà essere uguale in tutte le parti del corpo, poiché tutte le parti sono ugualmente impassibili, sottili e agili. Ma ciò non è giusto,

poiché certe membra hanno una maggiore disposizione alla luminosità di altre: gli occhi, ad 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 i corpi gloriosi non debbano essere luminosi.

Spl. III[a] q. 85, a. 1. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 13, 43**, si legge: «**I giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro**»; e nella **Sapienza 3, 7**: «**I giusti risplenderanno, e come scintille**», ecc.

2. S. Paolo, **1Corinti 15, 43**, afferma [a proposito del corpo degli eletti]: «**Si semina ignobile e risorge glorioso**». Ora, queste parole accennano allo splendore, come risulta dal contesto, dove si paragona la gloria dei risorti «**allo splendore delle stelle**» **1Corinti 15, 41 s**. Quindi i corpi dei santi risorgeranno luminosi.

Spl. III[a] q. 85, a. 1. RESPONDEO:

Che i corpi dei santi dopo la risurrezione saranno splendenti deve essere affermato **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 ciò è assurdo, come abbiamo più volte spiegato *[q. 82, a. 1; q. 83, a. 1; q. 85, a. 1]*: perciò è meglio affermare che **tale 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. E così 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, **1Corinti 15, 41 s**. Cosicché nel corpo glorioso si conoscerà la gloria dell'anima, allo stesso modo in cui 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 28, 17**: «**Non sono paragonabili ad essa né l'oro né il vetro**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 85, a. 1, ad arg. 1

Avicenna parla di quei corpi che devono la loro luminosità alla natura degli elementi componenti. Ma non è per questa via che il corpo glorioso avrà tale dote, bensì **per il merito della virtù.**

Spl. III[a] q. 85, a. 1, ad arg. 2

S. Gregorio paragona i corpi gloriosi all'**oro** e al **vetro**: all'oro per lo **splendore,** al vetro per la **trasparenza**. **Perciò essi saranno insieme luminosi e trasparenti.** Se infatti i corpi luminosi non sono di per sé trasparenti è a motivo della **densità** delle particelle luminose, dato che la densità è incompatibile con la trasparenza**. Ma allora la luminosità sarà prodotta da un'altra causa**, come si è detto [nel corpo]. La densità poi dei corpi gloriosi non pregiudica la loro trasparenza: come la densità del vetro non pregiudica la sua trasparenza. 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: poiché salva meglio la dignità del corpo glorioso, ed è più aderente alle parole di S. Gregorio.

Spl. III[a] q. 85, a. 1, ad arg. 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. Come anche vediamo che i corpi colorati risplendono naturalmente, sia per lo splendore del sole, sia per altre cause estrinseche o intrinseche.

Spl. III[a] q. 85, a. 1, ad arg. 4

Come lo splendore della gloria ridonda dall'anima sul corpo secondo la natura di quest'ultimo, e quindi si trova lì in modo diverso che nell'anima, così in ciascuna parte del corpo esso ridonderà a suo modo. Perciò non vi sono obiezioni ad ammettere che le varie membra abbiano uno splendore diverso, secondo la loro diversa disposizione a tale luminosità. Non si può invece dire altrettanto delle altre doti del corpo, rispetto alle quali le varie membra non presentano diversità di disposizioni.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che lo **splendore dei corpi** gloriosi non sia visibile agli **occhi non glorificati**. Infatti:

Spl. III[a] q. 85, a. 2, arg. 1

Tra la vista e il proprio oggetto ci deve essere proporzione. Ora, **un occhio non glorificato non è proporzionato alla visione dello splendore della gloria**: poiché è di un genere diverso dallo splendore naturale. Perciò lo splendore del corpo glorioso non sarà visibile all'occhio non glorificato.

Spl. III[a] q. 85, a. 2, arg. 2

Lo splendore dei corpi gloriosi sarà superiore all'attuale splendore del sole: poiché allora, come si dice, **Isaia 30, 26**; Sent. 4, 48, 5, **anche lo splendore del sole sarà superiore a quello attuale**; e molto più forte ancora sarà lo splendore dei corpi gloriosi, a causa 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.

Spl. III[a] q. 85, a. 2, arg. 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 degli occhi non glorificati non è da essi visto necessariamente, come i discepoli dopo la risurrezione videro il corpo del Signore senza vederne lo splendore. Quindi tale splendore non è visibile agli occhi non glorificati.

Spl. IIIª q. 85, a. 2. SED CONTRA:

1. A commento di quel testo di S. Paolo, **Filippesi 3, 21**: «**per conformarlo 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 5, 1 s**. Ma essi non ne vedrebbero pienamente la gloria se non potessero scorgere lo splendore dei loro corpi. Quindi, ecc.

Spl. IIIª q. 85, a. 2. RESPONDEO:

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 non si dica che tale splendore è solo metaforico. Poiché la **luce** per sua natura è fatta per impressionare la **vista**, e la vista per sua natura è fatta per percepire la luce: come il vero è fatto per l'intelligenza e il bene per la volontà. Per cui 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, poiché allora l'affermazione che i corpi glorificati saranno luminosi non ci direbbe nulla: come l'affermazione che c'è un cane nei cieli non dice nulla a chi conosce solo il cane che è un animale. Quindi è necessario concludere che lo splendore dei corpi gloriosi è naturalmente visibile anche per degli occhi non glorificati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 85, a. 2, ad arg. 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**. Come quindi è proporzionato alla vista per il suo essere specifico lo splendore naturale, così lo è anche lo splendore della gloria.

Spl. IIIª q. 85, a. 2, ad arg. 2

Come un corpo glorioso non può subire alcuna passione naturale, ma solo una passione dell'anima, così con le sue doti di gloria non può agire che mediante l'azione dell'anima. Ora, lo splendore intenso non ferisce la vista in quanto agisce sotto l'**influsso dell'anima**, dato che sotto questo aspetto al contrario è **motivo di diletto**, ma la 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 sua natura non ferisce la vista, ma la rallegra. Per cui tale splendore è paragonato dall'Apocalisse 21, 11, a quello del diaspro.

Spl. IIIª q. 85, a. 2, ad arg. 3

Lo **splendore dei corpi** gloriosi proviene dal merito della volontà. Perciò sarà governato dalla volontà, in modo da essere visto o non visto secondo il suo arbitrio; e sarà in potere del corpo glorioso mostrare o nascondere la propria luminosità. E tale era l'opinione del Prepositino.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i corpi gloriosi siano **visti necessariamente** dai corpi non gloriosi. Infatti:

Spl. III[a] q. 85, a. 3, arg. 1

I corpi gloriosi saranno luminosi. Ora, un corpo luminoso manifesta se stesso e le altre cose. Quindi i corpi gloriosi saranno visti necessariamente.

Spl. III[a] q. 85, a. 3, arg. 2

Un corpo che nasconde altri corpi situati dietro a sé viene necessariamente percepito dalla vista, proprio per il fatto che nasconde gli oggetti retrostanti. Ora, il corpo glorioso nasconderà alla vista i corpi situati dietro di esso, poiché è un corpo colorato *[a. 1, ad 3]*. Quindi esso sarà visto necessariamente.

Spl. III[a] q. 85, a. 3, arg. 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 cioè che il corpo glorioso possa essere più o meno esteso a piacimento. Perciò neppure la qualità per cui è visibile può dipendere dalla volontà.

Spl. III[a] q. 85, a. 3. SED CONTRA:

1. Il nostro corpo verrà glorificato alla maniera del corpo di Cristo dopo la sua risurrezione, **Filippesi 3, 21**. Ma allora il corpo di Cristo non era necessariamente visibile; anzi, esso disparve dalla vista dei due discepoli a Emmaus, come riferisce S. **Luca 24, 31**. 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.

Spl. III[a] q. 85, a. 3 RESPONDEO:

Un oggetto visibile è visto in quanto esercita un influsso sulla vista. Ma il fatto che un essere esercita o non esercita un influsso sulle realtà esterne non determina in esso alcuna mutazione. Perciò senza alcuna mutazione di qualsiasi proprietà richiesta dalla perfezione del corpo glorificato può accadere 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 anche qualsiasi altra azione del corpo: altrimenti il corpo glorioso non sarebbe uno strumento del tutto obbediente all'agente principale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 85, a. 3, ad arg. 1

Di quella luminosità sarà arbitro il corpo glorioso, così da poterla manifestare o nascondere.

Spl. III[a] q. 85, a. 3, ad arg. 2

Il colore di un corpo ne impedisce la trasparenza solo perché impressiona la vista, non potendo questa essere impressionata contemporaneamente da due colori in modo da vederli entrambi

in modo perfetto. 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.

Spl. III[a] q. 85, a. 3, ad arg. 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.

Spl. Questione 86

Proemio
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.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i corpi dei dannati risorgeranno con le loro deformità. Infatti:

Spl. III[a] q. 86, a. 1, arg. 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; e così pure tutte le altre deformità corporali. Perciò esse nella risurrezione non saranno riparate nei dannati, che non hanno conseguito la remissione delle colpe.

Spl. III[a] q. 86, a. 1, arg. 2

Come la risurrezione dei santi servirà alla loro ultima felicità, così la risurrezione dei peccatori servirà alla loro suprema miseria. Ma ai santi che risorgono non viene tolto nulla di quanto può cooperare alla loro perfezione. Quindi neppure ai peccatori che risorgono verrà tolto alcunché di quanto coopera alla loro miseria. Ma tali sono appunto le deformità. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 86, a. 1, arg. 3

La deformità rientra fra i difetti dei corpi passibili come vi rientra la lentezza. Ora, dai corpi risorti dei dannati non verrà eliminata la lentezza: poiché essi non saranno dotati di agilità. Quindi per lo stesso motivo non verrà eliminata in essi la deformità.

Spl. III[a] q. 86, a. 1. SED CONTRA:

1. «I morti risorgeranno incorrotti», dice S. Paolo, **1Cornti 15, 52**; e la **Glossa** spiega: «i morti, cioè i peccatori, o genericamente tutti i morti, risorgeranno incorrotti; ossia senza alcuna 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, poiché debilita gli organi della sensazione. E così pure la

privazione di un membro verrebbe a impedire la diffusione del dolore in tutto il corpo. Quindi i dannati risorgeranno senza questi difetti.

Spl. IIIª q. 86, a. 1. RESPONDEO:

Nel corpo umano ci possono essere 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 fra 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 quanto alla grandezza, sia quanto alla qualità o alla dislocazione, che risulta incompatibile con la debita proporzione tra il tutto e le parti.

+ Ora, per tali deformità e altri simili difetti, quali la febbre e le malattie, che talora causano tali deformità**, S. Agostino non risolve l'argomento**, come riferisce il Maestro delle Sentenze [4, 44, 4]. Ma presso i maestri moderni ci sono in proposito due opinioni:

+ **Alcuni infatti affermano che questi difetti e deformità nei corpi dei dannati rimarranno**: considerando che la loro dannazione, per cui essi sono destinati alla suprema infelicità, esige che non sia risparmiata ad essi alcuna incomodità. 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: per cui anche i morti deceduti in tenera età risorgeranno con la statura dell'età giovanile. E così anche quanti ebbero nel corpo dei difetti fisici, oppure delle deformità da essi provenienti, nella risurrezione verrebbero restaurati senza quelle menomazioni se la retribuzione del peccato non lo impedisse: cosicché se uno risorgerà con quelle menomazioni, ciò dovrà costituire una pena. D'altra parte però «la misura della pena segue la misura della colpa», Deuteronomio 25, 2. Ora, può capitare che un peccatore che merita di essere condannato per dei peccati minori abbia delle deformità e dei difetti di cui è privo un peccatore che si è dannato per dei peccati più gravi. Se quindi colui che in vita ebbe delle deformità dovesse risorgere con esse, mentre chi è più colpevole e non le ha avute in questa vita dovesse risorgere senza di esse, la misura della pena non corrisponderebbe alla gravità della colpa, ma uno verrebbe a essere punito per le pene sofferte in questa vita: il che è assurdo.

+ Perciò altri con più ragione affermano che colui che ha creato la natura, nella risurrezione restaurerà la natura del corpo nella sua integrità. Cosicché nella risurrezione verranno eliminati tutti i difetti e le deturpazioni dovute alla corruzione o alla debolezza della natura o dei princìpi naturali, come la febbre, la 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 la gloria della risurrezione li escluderà dai corpi degli eletti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 86, a. 1, ad arg. 1

Essendo la pena inflitta da un tribunale determinato eseguita entro i limiti della sua giurisdizione, le pene inflitte per un certo peccato 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 tuttavia necessario che essi subiscano all'inferno le stesse pene subite in questo mondo, ma la giustizia divina esige che là essi siano puniti eternamente con pene più gravi.

Spl. III[a] q. 86, a. 1, ad arg. 2

Non regge perfettamente il paragone tra i buoni e i cattivi: poiché 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, mentre l'ultima infelicità dei malvagi non esclude qualsiasi bene: poiché, come dice il **Filosofo**, «se il male fosse totalmente male, distruggerebbe se stesso». Per cui all'infelicità dei dannati si deve dare come base il bene naturale in essi esistente: e questo è opera del Creatore perfetto, che restaurerà la natura stessa nella perfezione della sua specie.

Spl. III[a] q. 86, a. 1, ad arg. 3

La lentezza è uno di quei difetti che sono inerenti ai princìpi costitutivi del corpo umano; non così invece la deformità. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i **corpi** dei dannati saranno **corruttibili**. Infatti:

Spl. III[a] q. 86, a. 2, arg. 1

Tutto ciò che è composto di elementi contrari deve corrompersi. Ma i corpi dei dannati saranno composti di quegli stessi elementi contrari che attualmente li compongono: altrimenti non si avrebbe la medesima specie, e quindi nemmeno l'identità numerica. Quindi saranno corruttibili.

Spl. III[a] q. 86, a. 2, arg. 2

Se i corpi dei dannati dovranno essere incorruttibili, non lo saranno **per natura**, dovendo essi avere la medesima natura che hanno adesso. E neppure lo saranno **per grazia o per gloria**, essendo essi privi di queste cose. Quindi in nessun modo potranno essere incorruttibili.

Spl. III[a] q. 86, a. 2, arg. 3

Non sembra giusto togliere a quanti sono condannati alla suprema infelicità la più grave delle pene. Ora, la pena più grave è la morte, come nota il **Filosofo**. Quindi ai dannati non deve essere risparmiata la morte. Perciò i loro corpi sono corruttibili.

Spl. III[a] q. 86, a. 2. SED CONTRA:

1. Nell'**Apocalisse 9, 6,** si legge: «**In quei giorni gli uomini cercheranno la morte, ma non la troveranno; brameranno di morire, ma la morte li fuggirà**».

2. I dannati saranno puniti nell'anima e nel corpo con una pena eterna; poiché sta scritto, **Matteo 25, 46**: «**Andranno al supplizio eterno**». **Ora, ciò sarebbe impossibile se i loro corpi fossero corruttibili**. Quindi tali corpi saranno incorruttibili.

Spl. IIIª q. 86, a. 2. RESPONDEO:

Poiché ogni moto va attribuito a una causa, l'esclusione del moto o mutamento in un determinato essere può dipendere da due fattori: primo, dall'assenza della causa del moto; secondo, da un impedimento posto a tale causa. Ora, la corruzione non è altro che una mutazione. Perciò può capitare in due modi che un corpo soggetto alla corruzione quanto ai suoi princìpi sia reso incorruttibile:

- **Primo**, per il fatto che viene del tutto eliminata la causa che porta alla corruzione. Ora, è così che saranno 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. E così dopo la risurrezione, venuto a cessare il moto dei cieli, nessuna qualità sarà capace di alterare il corpo umano nelle sue qualità naturali. Ora la corruzione, come anche la generazione, non è che il termine di un'alterazione. Perciò i corpi dei dannati non potranno corrompersi. E ciò serve alla **giustizia di Dio**, come vedremo *[a. 3; q. 99, a. 1]*, per punire eternamente degli esseri fatti per durare eternamente, come anche adesso la corruttibilità dei corpi serve alla **divina provvidenza**, che dalla corruzione di certe cose viene a produrne altre.

- **Secondo**, l'incorruttibilità può dipendere dal fatto che **la causa della corruzione viene impedita**. E fu così che fu incorruttibile il corpo di Adamo *[I, q. 97, a. 1]*: poiché **le qualità contrarie esistenti nel corpo umano vennero allora trattenute** per la grazia dell'innocenza dal produrre la dissoluzione del corpo. E molto più esse ne saranno trattenute nei corpi glorificati, che saranno del tutto soggetti allo spirito. Cosicché nei corpi dei beati dopo la risurrezione i due tipi di incorruttibilità si troveranno accomunati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 86, a. 2, ad arg. 1

Gli elementi contrari di cui i corpi sono composti sono soltanto delle cause seconde della corruzione: poiché la **causa prima è il moto dei cieli**. Supposto quindi il moto del cielo è necessario che un corpo composto di elementi contrari si corrompa, **se non interviene una causa superiore a impedirlo**. Tolto invece 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 [nel corpo]. Ora, i filosofi non sapevano che un giorno il moto dei cieli si sarebbe arrestato. Perciò essi ritenevano indubitabile che un corpo composto di elementi contrari si dovesse per natura corrompere.

Spl. IIIª q. 86, a. 2, ad arg. 2

L'incorruttibilità dei dannati sarà naturale; non per la presenza di un principio di incorruzione nei loro corpi, ma per l'assenza della prima causa movente della corruzione.

Spl. IIIª q. 86, a. 2, ad arg. 3

Sebbene la morte, **assolutamente parlando**, sia il più grave dei castighi, tuttavia **da un certo punto di vista** nulla impedisce che sia **un rimedio alle sofferenze**, per cui l'eliminazione della morte può costituire un aumento della pena. Il **Filosofo** infatti scrive che «vivere sembra piacevole a tutti, poiché tutte le cose desiderano l'esistenza; tuttavia non si deve pensare a una vita miserabile e stentata, che si svolge in mezzo ai dolori». Come quindi di per sé la vita è piacevole, non però una vita condotta in mezzo ai dolori, così la morte, che è la privazione della vita, di per sé è penosa ed è il più grave dei castighi, in quanto toglie il primo bene che è l'esistenza, insieme col quale spariscono anche tutti gli altri; in quanto però essa toglie una vita miserabile, che si svolge in mezzo ai dolori, è un rimedio alle sofferenze, che finiscono con essa. Di conseguenza l'eliminazione della morte comporterà un aumento delle sofferenze, che verranno rese interminabili. Se poi si vuol dire che la morte è penosa per i dolori che la accompagnano, allora non c'è dubbio che sarà molto più grave il dolore che sentiranno di continuo i dannati. Per cui essi vengono considerati come in una morte eterna, secondo le parole del **Salmo 48, 15**: «Sarà loro pastore la morte»

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i **corpi dei dannati** saranno **impassibili**. Infatti:

Spl. III[a] q. 86, a. 3, arg. 1

Come dice il **Filosofo**, «ogni **passione** che si subisce, qualora aumenti, distrugge la sostanza». Ora, «se da un'entità finita si toglie sempre qualcosa, alla fine questa necessariamente si consuma». Se quindi i corpi dei dannati saranno passibili e sempre soggetti a patire, arriveranno alla fine a sparire e a corrompersi: il che è falso, come si è dimostrato sopra *[a. 2]*. Quindi essi saranno impassibili.

Spl. III[a] q. 86, a. 3, arg. 2

La causa agente tende a rendere simile a sé il paziente. Se quindi i corpi dei dannati dovessero patire l'azione del fuoco, questo li renderebbe simili a sé. Ma il **fuoco**, rendendo simili a sé i corpi che brucia, finisce col dissolverli. Se quindi i corpi dei dannati fossero passibili, ne sarebbero alla fine distrutti. Da cui la stessa conclusione precedente.

Spl. III[a] q. 86, a. 3, arg. 3

Gli animali che si pensa siano capaci di vivere nel fuoco senza bruciarsi, come ad 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 possono rimanere nel fuoco senza consumarsi, come anche gli animali suddetti, secondo l'affermazione di S. Agostino, sembra che non sosterranno in esso alcuna afflizione. Ciò però non avverrebbe se i loro corpi non fossero impassibili. Quindi ecc.

Spl. III[a] q. 86, a. 3, arg. 4

Se i corpi dei dannati sono passibili, il dolore dovuto alle loro sofferenze dovrà superare qualsiasi dolore corporale della vita presente: come anche la gioia dei santi supererà qualsiasi gioia attuale. Ma per l'immensità del dolore nello stato presente capita talora che l'anima si

separi dal corpo. Molto più dunque, se quei corpi saranno passibili, per l'immensità del dolore l'anima dovrà separarsi dal corpo: e così i corpi verranno a corrompersi. Il che è falso. Quindi quei corpi saranno impassibili.

Spl. III[a] q. 86, a. 3. SED CONTRA:

1. A commento di quel testo di S. Paolo, **1Cornti 15, 52**: «**Noi saremo trasformati**», la **Glossa** afferma: «**Soltanto noi *[?]* buoni saremo trasformati nella gloria dell'immutabilità e dell'impassibilità**». Perciò i corpi dei dannati non saranno impassibili.

2. Come **il corpo coopera ai meriti dell'anima, così coopera anche ai suoi peccati**. Ora, per la cooperazione suddetta non solo l'anima, ma anche il corpo viene premiato dopo la risurrezione. Quindi per lo stesso motivo i corpi dei dannati devono essere puniti. Ma ciò non avverrebbe se essi fossero impassibili. Quindi saranno passibili.

Spl. III[a] q. 86, a. 3 RESPONDEO:

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 della bianchezza può essere ricevuta nell'aria o nella pupilla: e questo tipo di ricezione assomiglia 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 viene detta passione «animale», o psichica. Ora, poiché dopo la risurrezione, come si è spiegato sopra *[a. 2]*, venuto a cessare il moto dei cieli, nessun corpo potrà più essere alterato nelle sue disposizioni naturali, di conseguenza nessun corpo sarà soggetto a delle passioni naturali, o fisiche. Perciò in questo senso i corpi dei dannati saranno impassibili, come sono anche 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. Ora, secondo questo tipo di passioni i corpi dei dannati saranno passibili. E poiché con queste passioni verranno attuati i sensi, nei corpi dei dannati ci sarà la **pena del senso, però senza un'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 sono detti passibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 86, a. 3, ad arg. 1

Il Filosofo parla di quella passione in cui il paziente viene alterato nelle sue **disposizioni fisiche o naturali**. Ma tali passioni, come si è spiegato [nel corpo], non ci saranno nei corpi dei dannati.

Spl. III[a] q. 86, a. 3, ad arg. 2

Il paziente può venire reso simile alla causa agente in due modi:

- **Primo**, subendone la somiglianza nel modo stesso in cui questa si riscontra nell'agente, come avviene per l'influsso di tutte le cause univoche: cosicché **il calore produce il calore, e il fuoco genera il fuoco.**

- **Secondo**, in un modo diverso da come la somiglianza si trova nella causa agente: il che avviene per l'influsso di tutti gli agenti analoghi. In questi infatti capita talora che quella data forma si trovi spiritualmente nella causa e venga ricevuta materialmente nel paziente; come la forma di una casa si trova materialmente in essa, e spiritualmente nella mente dell'architetto. Talora invece avviene il contrario: la forma cioè esiste materialmente nella causa agente e spiritualmente nel paziente: come la bianchezza esiste materialmente nella parete da cui viene ricevuta, e spiritualmente nella pupilla e nell'aria. E la stessa cosa vale nel nostro caso. Poiché **la specie o somiglianza esistente materialmente nel fuoco viene ricevuta spiritualmente nei corpi dei dannati**. Ed è così che il **fuoco** rende simili a sé i corpi dei dannati, senza tuttavia consumarli.

Spl. III[a] q. 86, a. 3, ad arg. 3

Come insegna il Filosofo, nessun animale può vivere nel fuoco. E anche Galeno afferma che non esiste un corpo che alla fine 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: poiché essa non può durare a lungo nel fuoco senza soccombere, come invece avverrà per i corpi dei dannati nell'inferno. E tuttavia non è necessario che i corpi dei dannati non soffrano alcuna pena dal fuoco per il fatto che non ne subiscono una lesione. Poiché l'oggetto sensibile non è fatto solo per dilettare o affliggere i sensi mediante un influsso fisico, che corrobora o distrugge l'organo rispettivo, ma anche mediante un influsso spirituale. Poiché quando un oggetto sensibile è nella debita proporzione per essere percepito, è piacevole, mentre avviene il contrario quando c'è un eccesso o un difetto. Infatti i colori temperati e i suoni armoniosi sono piacevoli, mentre i suoni discordanti offendono l'udito.

Spl. III[a] q. 86, a. 3, ad arg. 4

Il dolore non può separare l'anima dal corpo quando **rimane esclusivamente nelle potenze dell'anima che sente il dolore,** ma solo quando una passione dell'anima toglie il corpo dalle sue disposizioni naturali: come quando ad es. il corpo si riscalda per l'ira, o si raffredda per la paura. Ma dopo la risurrezione il corpo non potrà più essere rimosso dalle sue disposizioni naturali, come risulta da quanto si è detto *[a. 2]*. Così dunque il dolore, per quanto grande, non potrà separare l'anima dal corpo.

Spl. Questione 87

Proemio

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:

VIDETUR che non tutti dopo la risurrezione **verranno a conoscere tutti i loro peccati**. Infatti:

Spl. III[a] q. 87, a. 1, arg. 1

Tutto ciò che conosciamo, o lo riceviamo come conoscenza nuova dal **senso**, o lo estraiamo dal **tesoro della memoria**. Ma dopo la risurrezione gli uomini non potranno percepire i loro peccati con i sensi, poiché sono cose passate, mentre la sensazione si limita alle cose presenti [In 4 Sent., d. 49, q. 3, a. 1, sol. 4]. Inoltre molti peccati saranno svaniti dalla memoria del peccatore, e quindi questi non potrà estrarli dal tesoro della memoria. Perciò i resuscitati non potranno avere la conoscenza di tutti i peccati da loro commessi.

Spl. III[a] q. 87, a. 1, arg. 2

Come si legge nel testo delle Sentenze [4, 43, 3], 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. Ora, stando alla Glossa, nella coscienza rimangono «alcuni segni» dei peccati: i quali però non possono essere altro che il reato o la macchia. Poiché dunque in molti la macchia e il reato dei **peccati saranno stati cancellati** dalla grazia, sembra che alcuni non potranno leggere i propri peccati nella loro coscienza. Si torna così alla conclusione precedente.

Spl. III[a] q. 87, a. 1, arg. 3

L'effetto aumenta in proporzione della causa. Ora, la causa che ci spinge a dolerci dei peccati rievocati dalla memoria è la **carità**. Siccome dunque nei santi che risorgono la carità sarà perfetta, essi dovranno dolersi sommamente dei peccati, se li ricorderanno. Ma ciò non può essere: poiché, come dice l'**Apocalisse 21, 4; Isaia 35, 10**, da essi «**fuggiranno tristezza e pianto**». Quindi essi non ricorderanno i loro peccati.

Spl. III[a] q. 87, a. 1, arg. 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: poiché ciò allevierebbe molto la loro pena. Quindi neppure i beati avranno più la conoscenza dei peccati commessi.

Spl. III[a] q. 87, a. 1. SED CONTRA:

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, così il giudizio di Dio si fonda sulla testimonianza della **coscienza**, secondo le parole della Scrittura, **1Samuele 16, 7**: «**Mentre l'uomo guarda l'apparenza, il Signore guarda il cuore**». Ora, il giudizio umano su una persona non potrebbe essere perfetto se i testimoni non facessero la loro deposizione su tutte le cose da giudicare. Essendo quindi 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 dell'Apostolo, **2Corinti 5, 10**: «**Tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo**», ecc. È quindi necessario che la coscienza di ciascuno abbia presenti tutte le opere compiute, sia buone che cattive.

Spl. III[a] q. 87, a. 1. RESPONDEO:

Come dice S. Paolo, **Romani 2, 15 s.**, «**in quel giorno, quando il Signore giudicherà, ciascuno avrà la testimonianza della propria coscienza, e i pensieri saranno là ad accusare e a difendere**». Poiché dunque 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. E così le coscienze dei singoli saranno come dei libri in cui sono descritte le cose compiute, e dai quali procederà il giudizio: esattamente come nel giudizio umano si ricorre ai registri. E questi sono i libri di cui si legge nell'**Apocalisse 20, 12**: «**Furono aperti dei libri, e fu aperto anche un altro libro, quello della vita. I morti furono giudicati in base a ciò che era scritto in quei libri, ciascuno secondo le sue opere**». Ora, «i libri così aperti», spiega S. Agostino, «stanno a indicare i santi del nuovo e dell'antico Testamento, nei quali Dio mostrerà quali comandamenti egli aveva dati»; (per cui Riccardo di S. Vittore scrive che «i loro cuori saranno come i canoni di un codice»); «il libro della vita» invece indica le coscienze dei singoli, e di esso si parla al singolare perché mediante l'unica virtù di Dio tutti ricorderanno le opere da essi compiute; e questa virtù è detta appunto «**libro della vita**» in quanto farà ricordare a ciascun uomo le proprie azioni. - Oppure si può ritenere

che i libri nominati per primi siano quelli della coscienza, e quello ricordato dopo stia a indicare la sentenza già pronunciata dal Giudice divino nella sua provvidenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 87, a. 1, ad arg. 1

Sebbene molti meriti e demeriti possano svanire dalla memoria, di essi tuttavia non ce n'è uno che non rimanga in qualche modo nei suoi effetti. Poiché **i meriti che non sono andati perduti** col peccato resteranno nel **premio corrispettivo**, mentre **quelli che sono andati perduti** rimangono nel **reato d'ingratitudine**, il quale aumenta per il fatto che uno ha peccato dopo aver ricevuto la grazia. E così pure **i demeriti che non sono stati cancellati dalla penitenza** rimangono nel reato della **pena** ad essi dovuta, mentre **quelli cancellati dalla penitenza** rimangono nel **ricordo della penitenza stessa**, assieme agli altri meriti. E così in ciascun uomo ci sarà qualcosa da cui è possibile ricavare la memoria delle opere da lui compiute. Tuttavia, come dice **S. Agostino**, ciò sarà dovuto principalmente alla «**virtù di Dio**».

Spl. III[a] q. 87, a. 1, ad arg. 2

Da quanto abbiamo già detto *[ad 1]* risulta evidente che nella coscienza di ognuno resteranno dei segni delle opere compiute. E non è necessario che tali segni siano soltanto il reato, stando alle spiegazioni date [ib.].

Spl. III[a] q. 87, a. 1, ad arg. 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 **dorranno 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 essi si prendono cura con sollecitudine.

Spl. III[a] q. 87, a. 1, ad arg. 4

I malvagi conosceranno tutte le opere buone da essi compiute, ma ciò non allevierà il loro dolore, bensì lo accrescerà, poiché il dolore più grande è quello di aver perduto molti beni. Per cui **Boezio** afferma che «**la più grande infelicità è quella di ricordare di essere stati felici**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che allora non tutti **saranno in grado di leggere ciò che passa nella coscienza altrui**. Infatti:

Spl. III[a] q. 87, a. 2, arg. 1

I risuscitati non avranno una conoscenza più limpida di quella attuale degli angeli, essendo stata promessa loro l'uguaglianza con gli angeli, **Matteo 22, 30.** Ora, questi non sono in grado di leggere reciprocamente nei loro cuori le decisioni che dipendono dal loro libero arbitrio, per

cui hanno bisogno della locuzione per comunicarle. Quindi i risorti non potranno vedere ciò che passa nella coscienza altrui.

Spl. III[a] q. 87, a. 2, arg. 2

Tutto ciò che conosciamo 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: poiché Dio soltanto penetra nel cuore e ne vede i segreti. E nemmeno è possibile conoscerli nella loro causa: poiché non tutti vedranno Dio, che è il solo a muovere la volontà, dalla quale dipendono i meriti e i demeriti. E neppure è possibile vederli nei loro effetti: poiché molti demeriti non lasceranno alcun effetto, essendo stati cancellati dalla penitenza. Quindi non tutto ciò che si trova nella coscienza altrui potrà essere conosciuto dagli altri.

Spl. III[a] q. 87, a. 2, arg. 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**». Dal che si rileva che tale pubblicazione è il castigo della negligenza che ne ha fatto trascurare la confessione. Quindi i peccati di cui uno si è confessato non saranno resi pubblici agli altri.

Spl. III[a] q. 87, a. 2, arg. 4

Uno si consola se conosce di avere molti compagni nel peccato, e ne sente meno vergogna. Se quindi ognuno conoscesse i peccati altrui, diminuirebbe molto la vergogna di ogni peccatore. Ma ciò non è giusto. Quindi non è vero che tutti potranno conoscere i peccati di tutti gli altri.

Spl. III[a] q. 87, a. 2. SED CONTRA:

1. La **Glossa**, spiegando quel testo di S. Paolo, **1Corinti 4, 5**: «**Metterà in luce i segreti 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: ad es. quelli della **Maddalena [Luca 7, 37 ss.]**, di **Pietro [Matteo 26, 69 ss.; Marco 14, 66 ss.; Luca 22, 55 ss.; Giovanni 18, 17-27]** e di **Davide [2Samuele 11, 2 ss.; 24, 10 ss.]**. Quindi per lo stesso motivo si dovranno conoscere i peccati degli altri eletti. E ancora di più quelli dei dannati.

Spl. III[a] q. 87, a. 2. RESPONDEO:

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 essere giusta se non viene proferita secondo i meriti o i demeriti**. Come quindi 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 la vengono a conoscere abbiamo la conoscenza dei meriti [che l'hanno provocata]. Dato quindi che ciascuno, come conosce la salvezza o la dannazione personale, così conosce anche quella di tutti gli altri, necessariamente occorre che ciascuno, come ricorda i propri meriti o demeriti, così **abbia la conoscenza anche di quelli altrui**. E questa è l'opinione più probabile e comune, sebbene il

Maestro nelle Sentenze [4, 43, 5] dica il contrario, cioè che «**i peccati cancellati con la penitenza» non sarebbero resi pubblici 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:

Spl. III[a] q. 87, a. 2, ad arg. 1

Tutti i meriti o i demeriti precedenti produrranno **un certo grado di gloria** o di pena nei risorti. Perciò osservando l'esterno sarà possibile vedere nelle coscienze. Ma soprattutto ciò sarà possibile per la **virtù di Dio**, affinché la sentenza del Giudice possa apparire giusta a tutti.

Spl. III[a] q. 87, a. 2, ad arg. 2

I meriti o i demeriti potranno apparire nei loro effetti, come si è notato *[ad 1]*. Oppure potranno essere mostrati in se stessi dalla **virtù di Dio**, **sebbene la capacità dell'intelletto creato non arrivi a tanto.**

Spl. III[a] q. 87, a. 2, ad arg. 3

La pubblicazione dei peccati fatta per l'ignominia del peccatore è un 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 siano ricordati pubblicamente nella Chiesa: la vergogna infatti, come dice il Damasceno è «il timore del disonore», il quale non potrà trovarsi nei beati. Anzi, **tale pubblicazione procurerà loro una grande gloria, per la penitenza che ne hanno fatto**: come anche il confessore elogia il penitente che confessa coraggiosamente dei gravi delitti. Si dice poi che i peccati sono stati cancellati nel senso che Dio non li considera per castigarli.

Spl. III[a] q. 87, a. 2, ad arg. 4

Il fatto che un peccatore veda i peccati altrui in nessun modo farà diminuire la sua vergogna, anzi la farà crescere, vedendo egli 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 con la consuetudine perde di severità**. Allora invece il disonore si fonderà sul **giudizio di Dio,** il quale sarà secondo verità su ciascun peccato, sia esso di un solo uomo o di molti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i meriti o i demeriti propri e altrui non **verranno conosciuti tutti con un'unica intuizione**. Infatti:

Spl. III[a] q. 87, a. 3, arg. 1

Le cose che sono considerate distintamente una per una non possono essere viste con un'unica intuizione. Ma i dannati considereranno e **piangeranno distintamente** i loro peccati, poiché

sta scritto, **Sapienza 5, 8**: «**Che cosa ci ha giovato la nostra superbia?**», ecc. Quindi essi non li vedranno tutti con una sola intuizione.

Spl. III[a] q. 87, a. 3, arg. 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 percettibili che con l'intelletto. Quindi non potranno essere visti tutti simultaneamente.

Spl. III[a] q. 87, a. 3, arg. 3

L'intelletto degli uomini dannati dopo la risurrezione non sarà più elevato di quanto lo è ora l'intelletto degli angeli buoni rispetto alla conoscenza naturale, con la quale essi conoscono le cose mediante le idee innate. Ora, con tale conoscenza gli angeli non sono in grado di vedere più cose simultaneamente. Quindi neppure i dannati potranno allora vedere simultaneamente tutte le azioni compiute.

Spl. III[a] q. 87, a. 3. SED CONTRA:

1. A commento di quelle parole del libro di **Giobbe 8, 22**: «**Saranno coperti di vergogna**», 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 inammissibile la lettura nel giudizio di un libro materiale in cui siano scritte le azioni di ognuno, per il fatto che nessuno può farsi un'idea della **grandezza di tale 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.

Spl. III[a] q. 87, a. 3 RESPONDEO:

Sull'argomento ci sono due opinioni:

- **Alcuni** infatti **ritengono** che ciascuno vedrà tutti i meriti e i demeriti, propri e altrui, **in maniera istantanea.** - E questo è facile crederlo dei **beati**: poiché essi vedranno tutte le cose nell'unica essenza divina, per cui non ci saranno ostacoli a 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 ciò basterebbe per l'accusa che dovrà esserci nel giudizio, oppure per l'assoluzione. Essi però non vedranno simultaneamente tutto scendendo alle singole azioni. - Ma anche questa opinione non sembra conciliabile con le affermazioni di **S. Agostino**, il quale dice che **tutte le cose saranno enumerate con l'intuizione della mente**: ora, ciò che si conosce in generale non viene enumerato.

- Perciò si può scegliere **una via intermedia**: che cioè essi considereranno le singole azioni, però non in un istante, bensì in un **tempo brevissimo**, con l'aiuto della **virtù di Dio**. Per questo

S. Agostino scrive che le enumereranno «**con mirabile celerità**». Né ciò è impossibile: poiché in qualsiasi frazione di tempo ci sono in potenza infiniti istanti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni, presentate nei due sensi opposti.

Spl. Questione 88

Proemio

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:

VIDETUR che non ci sarà un **giudizio universale**. Infatti:

Spl. III[a] q. 88, a. 1, arg. 1

Nella Scrittura, **Naum 1, 9**, si legge che «**Dio non giudicherà due volte la stessa cosa**». Ora, Dio già adesso giudica ciascuna delle opere dell'uomo: poiché dopo la morte egli distribuisce a ciascuno le pene o i premi secondo i meriti; e anche durante la vita presente **talora** premia o castiga per le opere buone o cattive. Quindi non ci sarà in avvenire un altro giudizio.

Spl. III[a] q. 88, a. 1, arg. 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, Matteo 25, 31 ss. Siccome quindi alcuni hanno già conseguito il regno eterno, e altri ne sono esclusi in perpetuo, sembra che non ci debba essere un altro giudizio.

Spl. III[a] q. 88, a. 1, arg. 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. Quindi sembra che non ci debba essere in seguito un altro giudizio.

Spl. III[a] q. 88, a. 1. SED CONTRA:

1. In S. **Matteo 12, 41**, si legge: «**Quelli di Ninive si alzeranno nel giorno del giudizio a giudicare questa generazione e la condanneranno**». Perciò è evidente che dopo la risurrezione ci dovrà essere un giudizio.

2. In **S. Giovanni 5, 29**, sta scritto: «**E ne usciranno quanti fecero il bene per la risurrezione della vita, e quanti fecero il male per la risurrezione del giudizio**». Quindi dopo la risurrezione ci dovrà essere un giudizio.

Spl. IIIª q. 88, a. 1. RESPONDEO:

- Come l'operazione riguarda il **principio delle cose**, mediante il quale esse vennero prodotte nell'essere, così il giudizio riguarda il termine, mediante il quale 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 la natura e distinguendo quanto rientra nella perfezione di essa: opera dalla quale si dice nella **Genesi 2, 2**, che Dio «**si riposò**».

La seconda è invece quella che egli compie **governando le creature**, e di cui il Signore dice nel Vangelo, **Giovanni 5, 17**: «**Il Padre mio opera sempre, e anch'io opero**».

- Allo stesso modo dunque si devono distinguere **due giudizi, però nell'ordine inverso**:

+ **Il primo** corrisponde all'opera del governo, che 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 cui

+ **il secondo**, il premio individuale viene differito per il bene degli altri, come nota la lettera agli **Ebrei 11, 39 s.**, *[Eppure, tutti costoro, pur avendo ricevuto per la loro fede una buona testimonianza, non conseguirono la promessa: Dio aveva in vista qualcosa di meglio per noi, perché essi non ottenessero la perfezione senza di noi.]* **e le pene dell'uno vengono ordinate a vantaggio degli altri.** È quindi necessario che ci sia anche un qualche giudizio universale, il quale corrisponda invece alla prima produzione di tutte le cose nell'essere: per cui come allora tutti gli esseri derivarono immediatamente da Dio, così venga dato al mondo il suo ultimo completamento, col ricevere ciascuno alla fine quanto a lui è dovuto personalmente. Perciò in tale giudizio apparirà evidente **la divina giustizia** in tutte quelle cose che adesso rimangono occulte per il fatto che talvolta si dispone di uno, a vantaggio degli altri, contrariamente a quanto appare dalle opere esterne. Inoltre ci sarà la separazione totale dei buoni dai cattivi: poiché allora non ci sarà più la possibilità di vantaggi reciproci provenienti dalla loro convivenza, vantaggi che attualmente la giustificano, mentre la vita presente è governata dalla divina provvidenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:
Spl. IIIª q. 88, a. 1, ad arg. 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 ognuno «**riceverà la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo**», **2Corinti 5, 10**: sebbene non totalmente, poiché verrà rimunerato non nel corpo, ma solo nell'anima. **Il secondo giudizio** deve riguardarlo invece in quanto è parte di tutto il genere umano: come anche secondo la giustizia umana si dice che uno è giudicato quando si dà un giudizio anche della 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**», poiché non

infliggerà due castighi per un unico peccato, ma il castigo che prima del giudizio non era stato inflitto completamente, lo sarà invece nell'ultimo giudizio, con il tormento dei malvagi sia nel corpo che nell'anima.

Spl. III[a] q. 88, a. 1, ad arg. 2

La sentenza propria del giudizio universale è la separazione totale dei buoni dai cattivi, la quale non precederà tale 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: poiché bruceranno di più quanti più saranno.

Spl. III[a] q. 88, a. 1, ad arg. 3

Il giudizio universale riguarda più direttamente l'insieme dell'umanità che non i singoli sottoposti a giudizio. Perciò, sebbene prima del giudizio finale ognuno sia certo della propria dannazione o salvezza, **non tutti però ne saranno a conoscenza**. Per cui sarà necessario tale giudizio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il giudizio suddetto quanto alla discussione e alla sentenza avverrà mediante una **locuzione orale.** Infatti:

Spl. III[a] q. 88, a. 2, arg. 1

Come dice **S. Agostino**, «**è incerto quanti giorni durerà il giudizio**». Ciò invece sarebbe noto con certezza se quanto avverrà nel giudizio si compirà solo mentalmente. Quindi il giudizio si farà a voce e non solo mentalmente.

Spl. III[a] q. 88, a. 2, arg. 2

S. Gregorio, come riferisce il testo delle Sentenze [4, 47, 3], afferma: «**Ascolteranno le parole del Giudice almeno quelli che con la parola professarono la sua fede**». Ma ciò non può intendersi della parola interiore, poiché così tutti ascolteranno le parole del Giudice, inquantoché tutti, buoni e cattivi, avranno la possibilità di conoscere tutti i fatti degli altri *[q. 87, a. 2]*. Quindi sembra che tale giudizio si svolgerà vocalmente.

Spl. III[a] q. 88, a. 2, arg. 3

Cristo giudicherà nella **sua forma di uomo** ***[cf. più avanti q. 90, a. 1]***, nella quale potrà essere visto da tutti corporalmente. Quindi per lo stesso motivo dovrà anche parlare con la voce corporale, in modo da farsi ascoltare da tutti.

Spl. III[a] q. 88, a. 2. SED CONTRA:

1. Scrive **S. Agostino** che «**il libro della vita**», di cui parla l'**Apocalisse 20, 12**, «**è una certa virtù intellettiva data da Dio, la quale farà sì che ognuno possa ricordare e discernere le**

proprie azioni buone o cattive con mirabile celerità, in modo che questa conoscenza possa accusare o scusare la coscienza: e così saranno giudicati simultaneamente tutti e ciascuno in particolare». Ma se i meriti di ciascuno fossero discussi oralmente, sarebbe impossibile che venissero giudicati tutti singolarmente in maniera simultanea. Quindi tale discussione non sarà fatta vocalmente.

2. La **sentenza** deve essere conforme alla t**estimonianza**. Ma allora la testimonianza e l'accusa o la difesa saranno mentali, poiché sta scritto, **Romani 2, 15 s**.: «**Lo testimonieranno la loro coscienza e i loro ragionamenti, che ora li accusano e ora li difendono, nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini**». Perciò sembra che sia la sentenza, sia tutto il giudizio, si compiranno solo mentalmente.

Spl. III[a] q. 88, a. 2. RESPONDEO:

Non si può definire con certezza la soluzione del presente quesito. Tuttavia **si ritiene più probabile** che quel giudizio debba svolgersi per intero mentalmente, sia quanto al **dibattito**, sia quanto all'**accusa** dei malvagi e la **difesa** dei buoni, sia quanto alla **sentenza** sugli uni e sugli altri. Se infatti si dovessero narrare vocalmente le azioni di ciascuno, si esigerebbe un tempo incalcolabile. Ed è quanto notava già **S. Agostino**: «**Se il libro in base al quale tutti saranno giudicati**», come si legge nell'**Apocalisse 20, 12,** «**fosse inteso materialmente, chi ne potrebbe valutare la grandezza o la lunghezza? E in quanto tempo sarebbe possibile leggere questo libro, in cui sono descritte le biografie di tutti?**». Ora, non si richiede minor tempo per narrare a voce le azioni di ciascuno che per leggerle materialmente in un libro. Per cui è probabile che quanto è detto in proposito nel Vangelo, **Matteo 25, 34 ss.***[Allora il re dirà a quelli che stanno alla sua destra: Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo.]* non debba essere inteso come da attuarsi oralmente, ma solo mentalmente

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 88, a. 2, ad arg. 1

S. Agostino afferma che «**è incerto quanti giorni durerà il giudizio**» **inquantoché 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.

Spl. III[a] q. 88, a. 2, ad arg. 2

Anche se il giudizio si compie solo mentalmente, le parole di S. Gregorio possono tuttavia essere valide. Poiché sebbene tutti conoscano le azioni proprie e quelle altrui per una virtù divina, che nel Vangelo è descritta come una locuzione, tuttavia coloro che ebbero la fede, concepita da essi grazie alla parola di Dio, saranno giudicati da questa medesima parola: S. Paolo, Romani 2, 12, infatti afferma che «quanti hanno peccato sotto la legge saranno giudicati con la legge». E così a quanti ebbero la fede sarà detto qualcosa che non sarà detto ai non credenti.

Spl. III[a] q. 88, a. 2, ad arg. 3

Cristo apparirà corporalmente in modo da essere riconosciuto da tutti fisicamente come giudice: e ciò potrà avvenire in un istante. Invece la locuzione, essendo misurata dal tempo, richiederebbe un tempo lunghissimo, se il giudizio dovesse svolgersi oralmente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **tempo del futuro giudizio** non sia **sconosciuto**. Infatti:

Spl. III^a q. 88, a. 3, arg. 1

Come gli antichi Padri aspettavano la prima venuta [di Cristo], così noi ne aspettiamo la seconda. Ma quei Padri conobbero il tempo della prima venuta, come risulta dal numero delle settimane descritte da **Daniele 9, 24 ss.**. Per cui i Giudei vengono rimproverati per non aver riconosciuto il tempo della venuta di Cristo, come si legge nel Vangelo, **Luca 12, 56**: «**Ipocriti! Sapete giudicare l'aspetto della terra e del cielo; come mai questo tempo non sapete giudicarlo?**»*[La profezia fissa un periodo di 490 anni (70 settimane di 7 anni ciascuna) che, partendo da un momento preciso della ricostruzione di Gerusalemme (l'editto di Ciro), conduce all'inizio del ministero di Gesù e alla sua morte.]*. Quindi sembra che anche per noi debba essere determinato il tempo della seconda venuta, in cui «**Dio verrà per giudicare**», **Isaia 3, 14**.

Spl. III^a q. 88, a. 3, arg. 2

Mediante i segni noi arriviamo a conoscere le realtà significate. Ora, del giudizio finale sono indicati molti segni nella Scrittura, come risulta dai Vangeli, **Matteo 24, 3 ss.; Luca 21, 7 ss.; Marco 13, 3 ss.**. Perciò noi possiamo giungere a conoscerne il tempo.

Spl. III^a q. 88, a. 3, arg. 3

L'Apostolo,**1Corinti 10, 11**, afferma: «**A noi è arrivata la fine dei tempi**». E S. **1Giovanni 2, 18**, ammonisce: «**Figlioli, questa è l'ultima ora**», ecc. Essendo dunque trascorso molto tempo da quando queste cose sono state dette, sembra che almeno adesso possiamo sapere che l'ultimo giudizio è imminente.

Spl. III^a q. 88, a. 3, arg. 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 tale sollecitudine rimarrebbe ugualmente anche se il tempo fosse ben noto: poiché per ciascuno rimane incerto il tempo della sua 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.

Spl. III^a q. 88, a. 3. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Marco 13, 32**, si legge: «**Quanto poi a quel giorno e a quell'ora nessuno li conosce, neanche gli angeli nel cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre**». Si dice però che il Figlio non lo conosce **in quanto non lo fa conoscere a noi**.

2. S. Paolo, **1Tessalonicesi 5, 2**, afferma: «**Come un ladro di notte, così verrà il giorno del Signore**». Come quindi la venuta di un ladro notturno è del tutto ignota, così è del tutto ignoto il giorno del giudizio finale.

Spl. III[a] q. 88, a. 3 RESPONDEO:

Dio è causa delle cose mediante la sua conoscenza *[cf. I, q. 14, a. 8]*. Ora, egli comunica alle creature sia l'uno che l'altro potere: poiché conferisce ad esse la virtù di causare altre cose; e ad alcune di esse concede anche la conoscenza delle cose. Ma in entrambi i casi egli riserva qualcosa per sé: produce infatti alcuni effetti senza la cooperazione di alcuna creatura; e similmente conosce alcune cose che nessuna pura creatura conosce. Ora, queste cose sono soprattutto quelle **soggette al solo potere di Dio, nelle quali nessuna creatura coopera con lui**. E tale è appunto la fine del mondo, con la quale coinciderà il giorno del giudizio: infatti **il mondo non finirà per una causa creata; come anche ebbe inizio immediatamente da Dio**. Per cui è giusto che la conoscenza della fine del mondo sia riservata a Dio soltanto. E a questo motivo sembra alludere il Signore stesso quando dice, **Atti 1, 7:** «**Non spetta 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:

Spl. III[a] q. 88, a. 3, ad arg. 1

Nella sua prima venuta Cristo **venne nascostamente**, secondo le parole di **Isaia 45, 5**: «**Veramente tu sei un Dio nascosto, Dio di Israele, Salvatore**». Affinché dunque potesse essere riconosciuto dai credenti, fu necessario predirne il tempo in maniera determinata. Ma nella seconda venuta egli verrà manifestamente, secondo le parole del **Salmo 49, 3:** «**Dio verrà manifestamente**». E così non ci potrà essere errore circa tale venuta. Quindi il paragone non regge.

Spl. III[a] q. 88, a. 3, ad arg. 2

Come nota **S. Agostino**, i segni ricordati nel Vangelo **non riguardano tutti la seconda venuta**, che si avrà alla fine del mondo, ma alcuni si riferiscono alla **distruzione di Gerusalemme**, che appartiene già al passato, e molti altri si riferiscono alla venuta con la quale egli **assiste quotidianamente la sua Chiesa**, visitandola spiritualmente, in quanto inabita in noi mediante la fede e la carità. E nemmeno i segni che nei Vangeli e nelle Epistole sono riferiti al giudizio finale sono in grado di farci conoscere determinatamente il tempo del giudizio. Poiché le **calamità** predette quali segni premonitori del vicino ritorno di Cristo si verificarono fin dai tempi della Chiesa primitiva, talora in modo più grave, talora in modo meno grave: cosicché persino il tempo degli Apostoli venne chiamato «**ultimo**», come risulta dagli **Atti 2, 16 ss.,** là dove S. Pietro interpreta quel testo di **Gioele 2, 28 ss**.: «**E avverrà negli ultimi giorni**», ecc., applicandolo al proprio tempo. Eppure da allora è trascorso molto tempo; e nella Chiesa le tribolazioni ci furono sempre, ora più, 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** [ib.]: sebbene sia da credere che alla fine del mondo le suddette calamità saranno più numerose. Non è però 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 furono delle **persecuzioni così gravi** e un'abbondanza **di errori** così grande che alcuni allora si aspettavano come vicina o imminente la venuta dell'Anticristo, come si legge nella Storia Ecclesiastica [6, 7] di Eusebio e nel De Viris illustribus [52] di S. Girolamo.

Spl. III^a q. 88, a. 3, ad arg. 3

Dall'espressione: «È l'ultima ora», e da altre consimili che si riscontrano nella Scrittura, non è possibile determinare alcuna misura di tempo. Poiché esse non stanno a indicare un periodo breve, ma lo stato ultimo del mondo, che equivale all'**ultima era**; la quale non è definito quanto debba durare, come non è definito quanto duri la vecchiaia, che è l'ultima età dell'uomo: poiché talora essa dura quanto tutte le età precedenti, o anche di più, come nota S. Agostino. Per cui anche l'Apostolo rifiuta, scrivendo ai Tessalonicesi, **2Tessalonicesi 2, 2**, l'interpretazione che alcuni davano delle sue parole, così da credere che «**il giorno del Signore fosse imminente**».

Spl. III^a q. 88, a. 3, ad arg. 4

Anche ammettendo l'incertezza della morte, l'incertezza del giudizio serve a far raddoppiare la vigilanza. Primo, per il fatto che si ignora persino se il giudizio verrà differito più della 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 città, del regno intero e di tutta la Chiesa, che non hanno la durata della vita di un uomo: e tuttavia è necessario che ciascuna di queste realtà venga disposta in modo da non essere impreparata alla venuta del Signore.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il giudizio non debba avvenire nella **valle di Giosafat**, o nei suoi dintorni. Infatti:

Spl. III^a q. 88, a. 4, arg. 1

Almeno quanti dovranno essere sottoposti al giudizio dovranno stare sulla terra, mentre potranno essere elevati sulle nubi quelli che avranno il compito di giudicare. Ora, neppure tutta intera la terra promessa sarebbe in grado di contenere la moltitudine degli uomini da sottoporre al giudizio. Quindi il giudizio non potrà avvenire presso la valle suddetta.

Spl. III^a q. 88, a. 4, arg. 2

A Cristo in quanto uomo è stato dato di **giudicare con giustizia**, essendo egli stato **giudicato ingiustamente.** Ma egli fu giudicato ingiustamente nel **pretorio di Pilato**, **Giovanni 19, 13 ss.,** e subì la condanna ingiusta sul **Golgota**, **Giovanni 19,17**. Quindi per il giudizio dovrebbero essere piuttosto preferiti questi luoghi.

Spl. III^a q. 88, a. 4, arg. 3

Le nubi si formano per l'esalazione dei vapori. Ma allora non ci sarà alcuna evaporazione né esalazione. Quindi è impossibile che i giusti «vengano rapiti nell'aria incontro a Cristo sulle

nubi», 1Tessalonicesi 4, 76. E così i buoni e i cattivi dovranno dislocarsi necessariamente sulla terra. Si richiederà quindi un luogo molto più ampio di quella valle.

Spl. IIIª q. 88, a. 4. SED CONTRA:

1. In **Gioele 4, 2** si legge: «**Riunirò tutte le nazioni e le farò scendere nella valle di Giosafat, e là verrò a giudizio con esse**».

2. Negli **Atti degli Apostoli 1, 11** 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:** quindi egli verrà a giudicare presso il medesimo luogo.

Spl. IIIª q. 88, a. 4 RESPONDEO:

Non è possibile conoscere con certezza il modo in cui avverrà l'ultimo giudizio, e come gli uomini si raduneranno in vista di esso. Tuttavia si può dedurre dalla Scrittura **con una certa probabilità** che Cristo discenderà presso il **monte degli Ulivi**, così come da esso ascese al cielo: in modo cioè da mostrare che è lo stesso «**colui che ascese e colui che discese**», **Efesini 4, 10**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 88, a. 4, ad arg. 1

È sempre possibile raccogliere una grande moltitudine in uno spazio ristretto. Basta infatti lasciare uno spazio indefinito presso il luogo suddetto per accogliere tale moltitudine, purché da tale spazio tutti possano vedere Cristo, che librato nell'aria e rifulgente del massimo splendore sarà visibile da lontano.

Spl. IIIª q. 88, a. 4, ad arg. 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 debolezza, nella quale subì l'ingiusto giudizio, bensì sotto l'aspetto glorioso in cui ascese al Padre. Per cui al giudizio [finale] si addice più il luogo dell'**ascensione** che non il luogo in cui fu condannato.

Spl. IIIª q. 88, a. 4, ad arg. 3

Secondo alcuni per «nubi» qui si intendono certe condensazioni della luce emanante dai corpi dei santi, e non certe evaporazioni sprigionate dalla terra e dall'acqua. Oppure si può rispondere che tali nubi saranno prodotte per virtù divina, per mostrare la conformità tra l'ultima venuta e l'ascensione: in modo cioè che colui che ascese su una nube venga anche a giudicare su una nube. - Inoltre la nube, per il refrigerio che apporta, indica la misericordia del Giudice.

Spl. Questione 89

Proemio

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:

VIDETUR che nessun uomo sarà chiamato a **giudicare con Cristo**. Infatti:

Spl. III[a] q. 89, a. 1, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 5, 22 s.,** si legge: «**Il Padre ha rimesso ogni giudizio al Figlio, perché tutti [onorino il Figlio come onorano il Padre**]». Ora, tale onore è dovuto esclusivamente a Cristo. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 89, a. 1, arg. 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 giudicarne.

Spl. III[a] q. 89, a. 1, arg. 3

Il giudizio suddetto non si svolgerà vocalmente, ma mentalmente, come vuole l'opinione più probabile *[cf. q. 88, a. 2]*. Ora, il notificare alle menti umane i meriti e i demeriti, che corrisponde all'accusa e alla difesa, oppure l'assegnare il castigo e il premio, che equivale alla sentenza, avverrà solo per virtù divina. Perciò nessun altro sarà chiamato a giudicare all'infuori di Cristo, che è Dio.

Spl. III[a] q. 89, a. 1. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 19, 28**, si legge: «**Siederete anche voi su dodici troni per giudicare le dodici tribù di Israele**».

2. **Isaia 3, 14,** ha scritto: «**Il Signore inizia il giudizio con gli anziani e i capi del suo popolo**». Perciò sembra che anche altri giudicheranno assieme a Cristo.

Spl. IIIª q. 89, a. 1. RESPONDEO:

Giudicare può avere molti significati:

- **Primo**, può prendere **un senso causale**: un essere cioè giudica perché mostra che un individuo è degno di giudizio; e in questo senso si dice che alcuni **giudicano per comparazione**, inquantoché dal confronto con essi altri appaiono degni di essere giudicati. Come appare dalle parole evangeliche, **Matteo 12, 41**: «**Quelli di Ninive si alzeranno a giudicare**», ecc. Ma questo tipo di intervento in giudizio è comune ai buoni e ai cattivi.

- **Secondo**, giudicare può prendere **un senso interpretativo**. Noi riteniamo infatti che uno compia una cosa quando acconsente con chi la compie. Coloro quindi che **approveranno la sentenza di Cristo giudice**, in questo senso si può dire che giudicano. E questo tipo di giudizio appartiene a tutti gli eletti, secondo l'espressione della **Sapienza 3, 8**: «**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 un luogo eminente: ed è in questo senso che si attribuisce l'atto di giudicare agli assessori. E secondo alcuni questo sarebbe il potere giudiziario promesso ai perfetti dalle parole evangeliche, **Matteo 19, 27 s.**, vale a dire «**un posto eminente**»: poiché nel giudizio essi appariranno **al di sopra degli altri**, «**andando incontro a Cristo nell'aria**», **1Tessalonicesi 4, 17**.

Ma ciò non sembra bastare per realizzare la promessa di Cristo, nella quale si dice: «**Siederete a giudicare**»: sembra infatti che il giudizio aggiunga qualcosa 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**, in base ai quali gli uomini saranno giudicati: come se si dicesse che giudica il libro che contiene la legge, secondo le parole dell'**Apocalisse 20, 12; Daniele 7, 10**: «**Sedette in giudizio e i libri furono aperti**». Ed è in questo 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 dei decreti dei Canoni?». Ma poiché il giudicare implica un atto che ha altri per oggetto, a tutto rigore giudica solo chi proferisce la sentenza su altri. Ora, ciò può avvenire in due modi:

+ **Primo, per autorità propria**. E questo è caratteristico di chi ha il dominio e la potestà su altri, al cui governo sono soggetti coloro che vengono giudicati, e a cui quindi spetta dare le leggi. Ora, giudicare in questo senso **è solo di Dio**.

+ **Secondo**, giudicare può indicare l'atto di chi porta a conoscenza di altri la sentenza pronunziata dall'autorità di un altro, e ciò equivale a **proclamare la sentenza**. Ed è in questo senso che giudicheranno i perfetti: poiché faranno conoscere agli altri le disposizioni della giustizia di Dio, in modo che questi sappiano quanto è dovuto ai loro meriti secondo giustizia; cosicché la manifestazione della giustizia potrà considerarsi un giudizio. Di qui le parole di Riccardo di S. Vittore: «Toccherà ai giudici aprire i libri dei loro decreti a chi è sottoposto al

giudizio, cioè ammettere tutti gli inferiori a scrutare i loro cuori, rivelando ad essi il loro modo di valutare le cose riguardanti il giudizio».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:
Spl. III[a] q. 89, a. 1, ad arg. 1

La prima obiezione è valida per il giudizio di autorità, il quale spetta soltanto a Cristo.

Spl. III[a] q. 89, a. 1, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezioni.

Spl. III[a] q. 89, a. 1, ad arg. 3

Non c'è alcun inconveniente nel fatto che alcuni santi rivelino qualcosa ad altri santi: o a modo di **illuminazione**, come gli angeli superiori fanno con gli inferiori *[cf. I, q. 106, a. 1]*, oppure a modo di **locuzione**, come quando gli angeli inferiori parlano ai superiori *[cf. I, q. 107, a. 2]*.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **potere di giudicare** non sia il **premio corrispondente alla povertà volontaria**. Infatti:

Spl. III[a] q. 89, a. 2, arg. 1

Ciò fu promesso solo ai dodici apostoli, **Matteo 19, 28**: «**Siederete su dodici troni per giudicare**», ecc. Ora, non essendo i poveri volontari tutti apostoli, sembra che la facoltà di giudicare non corrisponda alla loro povertà.

Spl. III[a] q. 89, a. 2, arg. 2

È un sacrificio più grande quello del proprio corpo che quello dei beni esterni. Ora, i **martiri** e anche i **vergini** fanno a Dio il sacrificio del proprio corpo, mentre i poveri volontari sacrificano solo i beni esterni. Quindi la sublimità del potere giudiziario si addice più ai martiri e ai vergini che non ai poveri volontari.

Spl. III[a] q. 89, a. 2, arg. 3

La Glossa, commentando le parole evangeliche, **Giovanni 5, 45**: «**Chi vi accusa è Mosè, nel quale voi sperate**», aggiunge: «perché non credete al suo insegnamento». Inoltre il Signore, **Giovanni 12, 48**, afferma: «**La parola che ho annunziato lo giudicherà nell'ultimo giorno**». Quindi per il fatto che uno propone la legge o una parola di esortazione per l'edificazione dei costumi, acquista la facoltà di giudicare chi disprezza tali cose. Ma questo è il compito dei dottori. Quindi la facoltà suddetta spetta più ai **dottori** che ai **poveri**.

Spl. III[a] q. 89, a. 2, arg. 4

Cristo, per il fatto che fu giudicato ingiustamente in quanto uomo, meritò di essere il giudice di tutto il genere umano, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 5, 27**: «**Gli ha dato il potere di giudicare, perché è 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.

Spl. III[a] q. 89, a. 2, arg. 5

Un superiore non può essere giudicato dall'inferiore. Ora, saranno molti coloro che, usando bene delle ricchezze, saranno più meritevoli di tanti poveri volontari. Perciò i poveri volontari non giudicheranno dove gli altri saranno giudicati.

Spl. III[a] q. 89, a. 2. SED CONTRA:

1. **In Giobbe 36, 6**, si legge: «**Egli non salva gli empi, e ai poveri attribuirà il giudizio**». Quindi giudicare spetta ai poveri.

2. Nel commentare quel testo evangelico, **Matteo 19, 28**: «**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 delle ricchezze lecite, saranno giudicati». Da cui l'identica conclusione.

Spl. III[a] q. 89, a. 2. RESPONDEO:

La facoltà di giudicare va attribuita specialmente alla **povertà** per tre motivi:

- **Primo**, in ragione della **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 tutte le cose la verità della giustizia.

- **Secondo**, a causa 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. E così ai poveri è promessa la preminenza della potestà giudiziaria, in modo che «**chi si umilia per Cristo, venga esaltato**», **Matteo 23, 12; Luca 14, 11; 18, 14**.

- **Terzo**, poiché la povertà **dispone al modo di giudicare** di cui abbiamo parlato. Infatti da quanto si è detto *[a. 1]* risulta che a un santo viene riconosciuta la funzione di giudice perché il suo cuore sarà compenetrato di tutta la verità divina, così da poterla manifestare agli altri. Ora, nel progresso verso la perfezione la prima rinunzia che si incontra è quella delle ricchezze esterne: poiché queste sono le ultime a essere acquisite; e «ciò che è ultimo nella produzione è primo nella distruzione». E così 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 tale potere. - Ed è per questo che il potere suddetto **non è promesso a tutti i poveri, anche se volontari**, ma solo a quelli che «**abbandonata ogni cosa seguono Cristo**», **Matteo 19, 27 s**. nella via della perfezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 89, a. 2, ad arg. 1

Giustamente scrive **S. Agostino**: «**Per il fatto che il Signore ha parlato di dodici troni non dobbiamo pensare che solo i dodici 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, poiché esso abbraccia i due addendi del sette, cioè il tre e il quattro, che moltiplicati fanno dodici»; e d'altra parte **il dodici è un numero di perfezione**. Oppure per il fatto che esso è composto di una coppia di sei, che è un numero perfetto. O anche perché, stando al senso letterale, il Signore parlava ai dodici Apostoli, nella persona dei quali faceva tale promessa a tutti i suoi seguaci.

Spl. III[a] q. 89, a. 2, ad arg. 2

La verginità e il martirio non predispongono come la 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, **Luca 8, 14**. Oppure si deve rispondere che la **povertà** non basta da sola ad acquistare il merito del potere giudiziario, ma ad essa corrisponde tale merito poiché 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.

Spl. III[a] q. 89, a. 2, ad arg. 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 ai beni temporali**, perché l'animo non sia impedito nel tendere alla perfezione della sapienza; secondo, **la conoscenza** e l'osservanza abituale della divina giustizia; terzo, l'**insegnamento** di tale giustizia impartito ad altri. E così l'insegnamento sarebbe il coronamento di quanto serve ad acquistare il merito del potere giudiziario.

Spl. III[a] q. 89, a. 2, ad arg. 4

Cristo per il fatto di essere stato giudicato ingiustamente «umiliò se stesso», **Filippesi 2, 8,(**egli infatti «fu immolato perché lo volle», **Isaia 53, 7**); e il merito corrispondente alla sua umiltà è l'esaltazione implicita nel potere di giudicare, per cui, come dice S. Paolo, **Filippesi 3, 21**, tutte le cose sono a lui soggette. 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 non a quanti vengono umiliati dagli altri.

Spl. III[a] q. 89, a. 2, ad arg. 5

L'inferiore non può giudicare chi gli è superiore con l'autorità propria; egli però può farlo con l'autorità del superiore, come è evidente nel caso dei giudici delegati. Perciò nulla impedisce che ai poveri [volontari] venga concesso come premio accidentale di giudicare gli altri, anche se questi hanno dei meriti superiori quanto al premio essenziale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli **angeli** siano **chiamati a giudicare**. Infatti:

Spl. IIIª q. 89, a. 3, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo 25, 13**, si legge: «**Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli**». Ora, qui si parla della sua venuta come giudice. Quindi anche gli angeli sono chiamati a giudicare.

Spl. IIIª q. 89, a. 3, arg. 2

Gli ordini angelici prendono il nome dall'ufficio che esercitano. Ma tra questi ordini c'è anche quello dei **Troni,** che **sembra** avere rapporto con il potere giudiziario: infatti il trono è il seggio del giudice, il soglio quello del re e la cattedra quello di chi insegna. Perciò alcuni angeli saranno chiamati a giudicare.

Spl. IIIª q. 89, a. 3, arg. 3

Dopo la vita presente ai santi è promessa l'uguaglianza con gli angeli, Matteo 22, 30. Ora, se gli uomini avranno la facoltà di giudicare, a più forte ragione l'avranno anche gli angeli.

Spl. IIIª q. 89, a. 3. SED CONTRA:

1. Sta scritto, **Giovani 5, 27**: «**Gli ha dato il potere di giudicare, perché è Figlio dell'uomo**». Ma gli angeli non hanno in comune con Cristo 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 a essere i ministri, come dicono le parole evangeliche, **Matteo 13, 41**: «**Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli, i quali raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali**». Quindi gli angeli non saranno chiamati a giudicare.

Spl. IIIª q. 89, a. 3 RESPONDEO:

Gli assessori devono essere in tutto conformi al giudice. Ora, il giudizio viene demandato al **Figlio** poiché questi 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, nella quale possano essere visti da tutti, buoni e cattivi. Perciò agli angeli non spetta il compito di giudicare. - Sebbene in un certo senso si può dire che giudicano anche gli angeli, cioè mediante l'**approvazione della sentenza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 89, a. 3, ad arg. 1

Come nota la **Glossa** sul 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».

Spl. IIIª q. 89, a. 3, ad arg. 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.

Spl. III[a] q. 89, a. 3, ad arg. 3

Agli uomini è promessa l'uguaglianza con gli angeli nel premio essenziale. Nulla 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. La stessa cosa può dunque dirsi anche della facoltà di giudicare.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che dopo il giorno del giudizio i **demoni** non saranno gli **esecutori della sentenza sui dannati.** Infatti:

Spl. III[a] q. 89, a. 4, arg. 1

L'Apostolo, **1Cornti 15, 24**, insegna che Cristo allora «**ridurrà al nulla ogni principato, e ogni potestà e potenza**». Quindi «cesserà ogni prelazione», Glossa. Ma eseguire la sentenza del giudice implica una certa prelazione. Quindi dopo il giorno del giudizio i demoni non saranno gli esecutori della sentenza del giudice.

Spl. III[a] q. 89, a. 4, arg. 2

I demoni hanno peccato più gravemente degli uomini. Perciò non è giusto che gli uomini siano tormentati dai demoni.

Spl. III[a] q. 89, a. 4, arg. 3

Come i demoni suggeriscono agli uomini il male, così gli angeli suggeriscono il bene. Ma premiare i buoni non sarà compito degli angeli, poiché Dio farà ciò senza intermediari. Quindi anche punire non sarà compito dei demoni.

Spl. III[a] q. 89, a. 4. SED CONTRA:

Gli uomini peccando si sono assoggettati al demonio. Perciò è giusto che gli siano assoggettati nel castigo, come per essere puniti da lui, **2Pietro 2, 19**.

Spl. III[a] q. 89, a. 4 RESPONDEO:

A questo proposito il **Maestro nelle Sentenze** [4, 47, 5] 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 però tale dominio del demonio è ingiusto. Perciò l'opinione secondo la quale dopo il giorno del giudizio i demoni non domineranno 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.** Ora, quale delle due opinioni sia la più vera non possiamo saperlo con certezza. Tuttavia **io ritengo più probabile** che come verrà mantenuto un **ordine tra gli eletti**, in modo che alcuni siano illuminati e perfezionati da altri *[cf. I, q. 108, a. 7, ad 2]*, 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. Come quindi per mezzo degli angeli giungono agli uomini le illuminazioni di Dio, così anche i demoni sono gli esecutori della giustizia divina sui malvagi. Né per questo viene sminuita la pena dei demoni. Poiché per il fatto stesso che tormenteranno altri saranno tormentati essi stessi: là infatti la compagnia dei miserabili non diminuirà, ma piuttosto accrescerà la miseria propria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 89, a. 4, ad arg. 1

La prelazione che Cristo verrà a sopprimere è quella basato sui rapporti di superiorità esistenti nello stato attuale del mondo, secondo i quali certi uomini dominano 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 dal fine. Allora invece, essendo tutte le cose giunte al loro ultimo fine, non ci sarà più la prelazione che tende a stornare dal fine, o a condurre verso il fine, ma solo quella che è fatta per **conservare il fine raggiunto, sia buono che cattivo.**

Spl. III[a] q. 89, a. 4, ad arg. 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**.

Spl. III[a] q. 89, a. 4, ad arg. 3

Gli angeli buoni non sono la causa del premio principale degli eletti, poiché questo lo riceveranno tutti immediatamente da Dio. Tuttavia gli angeli possono essere 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 sostanza della beatitudine. E parimenti i dannati ricevono immediatamente da Dio il castigo principale, che è l'esclusione perpetua dalla visione di Dio, ma nulla impedisce che le pene del senso siano inflitte agli uomini dai demoni. C'è però una differenza, poiché il merito esalta, mentre il peccato deprime. Quindi, pur essendo 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: per cui alcuni angeli saranno illuminati da alcuni uomini. Invece nessun uomo peccatore per il grado della sua malizia raggiungerà l'eccellenza dovuta alla natura dei demoni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non **tutti gli uomini dovranno comparire nel giudizio**. Infatti:

Spl. III[a] q. 89, a. 5, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo 19, 28**, si legge: «**Siederete su dodici troni per giudicare le dodici tribù di Israele**». Ma non tutti gli uomini appartengono a quelle dodici tribù. Quindi non tutti gli uomini compariranno nel giudizio.

Spl. III^a q. 89, a. 5, arg. 2

La stessa cosa va detta a proposito di quel testo dei **Salmi 1,5**: «**Non risorgeranno gli empi nel giudizio**». Ora, questi sono molti. Quindi non tutti compariranno nel giudizio.

Spl. III^a q. 89, a. 5, arg. 3

Uno è chiamato in giudizio per la discussione dei suoi meriti. Ma ci sono alcuni che non hanno meriti di alcun genere: come i bambini

Spl. III^a q. 89, a. 5. SED CONTRA:

1. Nella Scrittura, **Atti 10, 42**, è detto che «**Cristo fu costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti**». Ma sotto questi due termini, comunque essi vengano interpretati, **sono compresi tutti gli uomini**. Perciò tutti gli uomini dovranno comparire nel giudizio.

2. L'**Apocalisse, 1, 7**, afferma: «**Ecco, viene sulle nubi e ognuno lo vedrà**». Ora, ciò non avverrebbe se gli uomini non dovessero tutti comparire nel giudizio. Quindi, ecc.

Spl. III^a q. 89, a. 5 RESPONDEO:

A Cristo in quanto uomo il potere di giudicare fu conferito come premio dell'umiltà mostrata 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 incontrato in alcuni. È quindi giusto che **tutti** gli uomini siano presenti al giudizio, per vedere la sua esaltazione nella natura umana, secondo la quale egli «**è stato costituito da Dio giudice dei vivi e dei morti**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 89, a. 5, ad arg. 1

Come dice S. Agostino, «non perché fu detto: —Giudicherete le dodici tribù di Israele‖ la tribù di Levi, che è la tredicesima, resterà fuori del giudizio; oppure sarà giudicato solo quel popolo, e non anche tutte le altre nazioni». Perciò nelle dodici tribù sono state raffigurate **tutte le genti**, poiché da Cristo tutte le genti sono state chiamate a condividere la sorte delle dodici tribù.

Spl. III^a q. 89, a. 5, ad arg. 2

L'espressione: «Non risorgeranno gli empi nel 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 essa va intesa nel senso che non risorgeranno per essere giudicati, poiché «sono già stati giudicati», Giovanni 3, 18. Tutti però risorgeranno per comparire nel giudizio, e così vedere la gloria del Giudice.

Spl. III^a q. 89, a. 5, ad arg. 3

I bambini morti prematuramente compariranno nel giudizio non per essere giudicati, ma **per vedere la gloria del Giudice.**

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **nessuno dei buoni debba essere giudicato**. Infatti:

Spl. III[a] q. 89, a. 6 arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 3, 18** si legge: «**Chi crede in lui [Cristo] non sarà giudicato** ». Ora, tutti i buoni hanno creduto in lui. Quindi essi non saranno giudicati.

Spl. III[a] q. 89, a. 6, arg. 2

Coloro che non sono certi della propria beatitudine non sono beati: e proprio da questo fatto S. Agostino dimostra che i demoni non furono mai beati. Invece i santi già adesso sono beati. Quindi sono certi della loro beatitudine. Ma quanto è certo non deve essere sottoposto a giudizio. Quindi i buoni non saranno giudicati.

Spl. III[a] q. 89, a. 6, arg. 3

Il timore è incompatibile con la **beatitudine**. Ora il giudizio finale, che viene definito « la cosa più terribile», non potrà compiersi senza il timore di coloro che dovranno esservi giudicati. Infatti anche **S. Gregorio**, nel commentare le parole del libro di **Giobbe 41, 17**: «**Quando si alza, si spaventano i forti**», afferma: «**Consideriamo come allora sarà scossa la coscienza dei malvagi, dal momento che sarà turbata anche la vita dei giusti**». Quindi i beati non saranno giudicati.

Spl. III[a] q. 89, a. 6. SED CONTRA:

Sembra che tutti i buoni debbano essere giudicati. Infatti:

1. S. Paolo, **2Corinti 5, 10**, afferma: «**Tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene che in male**». Ma ciò significa appunto essere giudicati. Quindi tutti saranno giudicati.

2. Ciò che è universale abbraccia tutto. Ora, questo **giudizio** è detto **universale**. Quindi tutti saranno giudicati.

Spl. III[a] q. 89, a. 6 RESPONDEO:

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 ci sarà se non dove si riscontra nei meriti una mescolanza di bene e di male. Coloro infatti che «**sopra il fondamento della fede costruiscono con oro, argento e pietre preziose**», **1Corinti 3, 12** , dedicandosi interamente al servizio di Dio senza notevoli mescolanze di male nel proprio merito, **non subiranno l'esame o la discussione dei meriti**: come coloro che, abbandonate del tutto le cose del mondo, «**si preoccupano solo delle cose del Signore**», **1Corinti 7, 32**. Essi perciò verranno salvati, ma non giudicati. Coloro invece che «**sopra il fondamento della fede costruiscono con legno, fieno e paglia**», **1Corinti 3, 12**, ossia coloro che amano le cose del secolo, e «**si intralciano nelle faccende della vita**

comune», 2Timoteo 2, 4, però senza anteporre nulla a Cristo, sforzandosi anzi di «espiare i peccati con le elemosine», Daniele 4, 24, si troveranno ad avere una mescolanza di bene e di male nei loro meriti: e così per essi ci sarà l'**esame del merito**. Perciò questi, per il motivo indicato, **saranno giudicati; e tuttavia saranno salvi.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 89, a. 6, ad arg. 1

Essendo la punizione l'effetto della giustizia, 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 questo senso che va interpretato il testo addotto, come spiega la Glossa.

Spl. III[a] q. 89, a. 6, ad arg. 2

L'esame dei meriti che nel giudizio avverrà per gli eletti non varrà 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.

Spl. III[a] q. 89, a. 6, ad arg. 3

S. Gregorio parla dei giusti ancora esistenti nei loro corpi mortali. Infatti poco prima aveva scritto: «Coloro che saranno riscontrati ancora viventi nei loro corpi, per quanto siano coraggiosi e perfetti, essendo ancora nella carne non potranno nel turbine di tanto terrore non essere spaventati da qualche timore». Perciò è evidente che tale terrore va riferito al tempo immediatamente precedente il giudizio, che sarà certamente tremendo soprattutto per i cattivi, diversamente che per i buoni, i quali non avranno da temere alcun male. Gli argomenti in contrario valgono per il giudizio quale retribuzione del premio.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che nessuno dei **cattivi** debba essere **giudicato**. Infatti:

Spl. III[a] q. 89, a. 7 arg. 1

Come è certa la dannazione degli increduli, così è certa anche quella di coloro che muoiono in peccato mortale. Ma in base alla certezza della dannazione il Vangelo Giovanni 3, 18, afferma: «Chi non crede è già giudicato». Quindi per lo stesso motivo non saranno giudicati neppure gli altri peccatori.

Spl. III[a] q. 89, a. 7, arg. 2

La voce del giudice sarà sommamente terribile per coloro che nel giudizio saranno condannati. Ora secondo S. Gregorio, come riferiscono le Sentenze [4, 47, 3], il giudice non rivolgerà la sua parola agli infedeli. Se quindi la rivolgerà solo ai fedeli dannati, gli infedeli avranno un vantaggio dalla loro incredulità. Il che è assurdo.

Spl. III[a] q. 89, a. 7. SED CONTRA:

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 ciò non si può procedere senza il risultato del giudizio. Perciò tutti i peccatori saranno giudicati.

Spl. IIIª q. 89, a. 7 RESPONDEO:

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**. E questo perché negli **infedeli o increduli manca il fondamento della fede**, tolto il quale tutte le opere vengono a mancare della perfetta rettitudine dell'intenzione. Per cui in essi non c'è una mescolanza di bene e di male tale da richiedere 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 tale atto è ordinato al merito. Quindi in essi c'è la materia per un esame nel 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 e i meriti. Invece **i non credenti saranno condannati come nemici,** i quali secondo le usanze degli uomini vengono sterminati senza discussione dei meriti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 89, a. 7, ad arg. 1

Sebbene sia certo che quanti muoiono in peccato mortale sono dannati, tuttavia, avendo essi in sé degli elementi connessi con il ben meritare, per la manifestazione della giustizia di Dio è necessario che vengano esaminati quanto ai loro meriti, per mostrare che **vengono esclusi giustamente dalla città dei santi** di cui sembravano esternamente fare parte.

Spl. IIIª q. 89, a. 7, ad arg. 2

L'allocuzione suddetta, intesa spiritualmente, non sarà dura per i fedeli degni di condanna nella misura in cui rivelerà in essi qualcosa di lodevole; che invece non si troverà negli increduli, poiché «**senza la fede è impossibile piacere a Dio**», **Ebrei 11, 6**. In ogni modo però la sentenza di condanna, pronunziata contro ogni categoria di dannati, sarà terribile per tutti.

Spl. IIIª q. 89, a. 7, Sc.

L'argomento in contrario vale per il **giudizio quale retribuzione**.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che nel giudizio finale debbano essere giudicati anche gli angeli. Infatti:

Spl. IIIª q. 89, a. 6 arg. 1

S. Paolo ha scritto ai Corinzi, **1Coronti 6, 3**: «**Non sapete che giudicheremo gli angeli?**». Ora, ciò non può riferirsi allo stato presente. Quindi va riferito al giudizio finale.

Spl. IIIª q. 89, a. 8, arg. 2

A proposito di Behemoth, che sta a indicare il diavolo, sta scritto, **Giobbe 40, 28**: «**Sotto gli occhi di tutti sarà precipitato**». E come riferisce il Vangelo, **Marco 1, 24**, un demonio gridò a Cristo: «**Sei venuto a rovinarci prima del tempo?**». Parole che la **Glossa** commenta dicendo che «**i demoni, vedendo il Signore sulla terra, pensavano di dover subire subito il giudizio**». Perciò ad essi è riservato il giudizio finale.

Spl. III[a] q. 89, a. 8, arg. 3

S. Pietro, **2Pietro 2, 4**, ha scritto: «**Dio non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma li precipitò negli abissi tenebrosi dell'inferno, serbandoli per il giudizio**». Quindi anche gli angeli saranno giudicati.

Spl. III[a] q. 89, a. 8. SED CONTRA:

1. Dio «**non giudica due volte la stessa cosa**», **Naum 1, 9**. Ma gli angeli cattivi sono già stati giudicati, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 16, 11**: «**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 via. Ora, ci sono degli uomini, buoni e cattivi, che non saranno giudicati. Quindi neppure gli angeli, sia buoni che cattivi, saranno giudicati.

Spl. III[a] q. 89, a. 8 RESPONDEO:

Al giudizio **sotto l'aspetto di esame** in nessun modo saranno sottoposti gli angeli, né buoni né cattivi: poiché nei buoni non ci potrà essere nulla di male e nei cattivi nulla di bene da sottoporre al giudizio. Se invece parliamo del giudizio **sotto l'aspetto della retribuzione**, allora bisogna distinguere due tipi di retribuzione:

- **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: poiché gli angeli buoni avranno un aumento di gioia in seguito alla salvezza di coloro che indussero a ben meritare, e quelli cattivi avranno un sovrappiù di tormento in seguito alla rovina dei malvagi che essi incitarono al male. Perciò, a rigore di termini il giudizio **non riguarda 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:

Spl. III[a] q. 89, a. 8, ad arg. 1

Quelle parole dell'Apostolo si riferiscono al **giudizio di comparazione** *[a. 1]*: poiché alcuni verranno a essere superiori a certi angeli.

Spl. III[a] q. 89, a. 8, ad arg. 2

I demoni «saranno precipitati sotto gli occhi di tutti», poiché verranno chiusi per sempre nel carcere dell'inferno, in modo che non sarà loro più concesso di uscirne. Ciò infatti era loro

concesso solo in quanto ordinato dalla divina provvidenza a tenere in esercizio la vita degli uomini.

Spl. III[a] q. 89, a. 8, ad arg. 3

Con ciò è risolta anche la terza obiezioni.

Spl. Questione 90

Proemio
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:

VIDETUR che Cristo non verrà a **giudicare sotto l'aspetto di servo**. Infatti:

Spl. III[a] q. 90, a. 1, arg. 1

Il giudizio richiede l'**autorità da parte di colui che giudica**. Ora, Cristo ha l'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.

Spl. III[a] q. 90, a. 1, arg. 2

Nel giudice si richiede un potere invincibile. Da cui le parole dell'Ecclesiastico, **Siracide 7, 6**: «Non cercare di divenire giudice, se poi ti manca la forza di estirpare l'ingiustizia». Ora, a Cristo spetta una virtù invincibile in quanto Dio. Quindi egli giudicherà sotto l'aspetto della sua divinità.

Spl. III[a] q. 90, a. 1, arg. 3

Nel Vangelo, **Giovanni 5, 22 s.,** 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.

Spl. III[a] q. 90, a. 1, arg. 4

Daniele 7, 9, ha scritto: «Io continuavo a guardare, quand'ecco furono collocati dei troni, e un vegliardo si assise». Ora, i troni stanno a indicare il potere giudiziario; l'**anzianità** poi è attribuita a Dio, come spiega Dionigi, a causa della sua **eternità.** Quindi giudicare spetta al Figlio in quanto è eterno. Perciò non in quanto è uomo.

Spl. III[a] q. 90, a. 1, arg. 5

S. Agostino, come riferisce il testo delle Sentenze [4, 48, 3], scrive che «per il Verbo di Dio si compie la risurrezione delle anime, mentre per il Verbo fattosi nella carne Figlio dell'uomo si compie la risurrezione dei corpi». Ora, il giudizio finale riguarda più l'anima che il corpo. Perciò giudicare spetta a Cristo più come Dio che come uomo.

Spl. III[a] q. 90, a. 1. SED CONTRA:

1. Sta scritto, **Giovanni 5, 27**: «**Gli ha dato il potere di giudicare perché è Figlio dell'uomo**».

2. Sta scritto inoltre, **Giobbe 36, 17**: «**La tua causa come quella di un empio fu giudicata»: «da Pilato**», aggiunge una **Glossa**, «per cui 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. Quindi 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 tale natura.

Spl. III[a] q. 90, a. 1. RESPONDEO:

Giudicare implica un dominio su chi è sottoposto al giudizio. Da cui le parole di S. Paolo, **Romani 14, 4**: «**Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo?».** E così 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**, poiché «**il Signore è Dio, egli ci ha fatti e noi siamo suoi**», ma anche **per la redenzione**, che gli va attribuita per la sua natura umana, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 14, 9**: «**Per questo Cristo è morto e risorto, per essere il Signore dei morti e dei vivi**». Ora, 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. **Siccome quindi il giudizio finale è ordinato a introdurre certuni nel Regno [dei cieli] e ad escluderne altri, è giusto che Cristo medesimo presieda a tale giudizio sotto l'aspetto della sua natura umana,** dalla quale si ottiene di essere ammessi al Regno mediante il beneficio della redenzione. Per questo è scritto che «**egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio**», **Atti 10, 42**. E poiché con la redenzione del genere umano egli ha restaurato non solo la natura umana, ma anche tutto l'universo, in quanto tutta la creazione ottiene un perfezionamento con la riparazione dell'uomo, come dice S. Paolo, **Colossesi 1, 20**, quando parla della «**rappacificazione nel sangue della sua croce sia delle cose della terra che di quelle dei cieli**», ne viene che Cristo con la sua passione ha meritato il dominio e il potere giudiziario non solo sugli uomini, ma anche su tutta la creazione, secondo quelle parole, **Matteo 28, 18**: «**Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 90, a. 1, ad arg. 1

Cristo sotto l'aspetto della natura divina ha l'autorità di dominio su tutte le creature per diritto di creazione. Ma sotto quello della sua natura umana egli ha **l'autorità di dominio che ha**

meritata con la sua passione: autorità, quest'ultima, quasi secondaria e acquisita, mentre la prima è naturale ed eterna.

Spl. III[a] q. 90, a. 1, ad arg. 2

Sebbene Cristo in quanto uomo non abbia di per se stesso un potere invincibile in base alla 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 sotto i suoi piedi**», come dice S. Paolo, **1Corinti 15, 26; Ebrei 2, 8**. **Egli quindi giudicherà nella natura umana, però in forza della divinità.**

Spl. III[a] q. 90, a. 1, ad arg. 3

Se Cristo fosse stato un puro uomo non sarebbe stato in grado di redimere il genere umano. Quindi il fatto che egli abbia potuto con la natura umana redimere il genere umano e così conquistare la facoltà di giudicare dimostra in modo evidente che egli è Dio, e che **va onorato** alla pari del Padre, non come uomo, ma come Dio.

Spl. III[a] q. 90, a. 1, ad arg. 4

Nell'accennata visione di Daniele viene mostrato tutto l'**ordine del potere giudiziario**. Esso risiede come nella sua prima origine in Dio, e più specialmente **nel Padre, che è la fonte di tutta la divinità.** Per questo si dice innanzi tutto che «**un vegliardo si assise**». Il potere giudiziario però dal Padre è passato nel Figlio, non solo dall'eternità secondo la natura divina, ma anche nel tempo secondo la natura umana, nella quale egli lo meritò. Per questo in quella visione si aggiunge, **Daniele 13 s**.: «**Ecco apparire sulle nubi del cielo uno simile a un figlio di uomo; giunse fino al vegliardo che gli diede potere, gloria e il regno**».

Spl. III[a] q. 90, a. 1, ad arg. 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 in certo qual modo consimili. E poiché secondo l'anima noi siamo «**a immagine e somiglianza di Dio**», **Genesi 1, 26 s**., mentre secondo il corpo siamo dell'identica specie di Cristo, così ciò che Cristo ha compiuto nelle nostre anime egli lo attribuisce alla divinità, mentre ciò che compirà nel nostro corpo lo attribuisce alla sua carne. Sebbene la sua carne, in quanto, come dice il Damasceno, è «strumento della divinità», eserciti la sua efficacia anche sulle nostre anime: e ciò secondo l'affermazione dell'Apostolo, **Ebrei 9, 14**, che «**il suo sangue ha purificato le nostre coscienze dalle opere morte**». Perciò anche «il Verbo fatto carne» è causa della risurrezione delle nostre anime. Quindi è giusto che anche secondo la natura umana egli sia giudice non solo dei valori corporali, ma anche di quelli spirituali.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nel giudizio Cristo non apparirà nella sua **umanità glorificata**. Infatti:

Spl. III[a] q. 90, a. 2, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 19, 37** si legge: «**Volgeranno lo sguardo a 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 di debolezza. Quindi apparirà nella sua debolezza e non nella sua umanità glorificata.

Spl. IIIª q. 90, a. 2, arg. 2

Sta scritto, **Matteo 24, 30**, che «**apparirà nel 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 sembra che non apparirà nella gloria.

Spl. IIIª q. 90, a. 2, arg. 3

Nel giudizio Cristo apparirà in modo da **poter essere visto da tutti.** Ma nella sua umanità glorificata egli non potrà essere visto da tutti, ossia dai buoni e dai cattivi: poiché un occhio non glorificato non è proporzionato a vedere lo splendore di un corpo glorioso. Quindi Cristo non apparirà nella sua gloria.

Spl. IIIª q. 90, a. 2, arg. 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: infatti «**entrerà e uscirà e troverà pascolo**», dice il Vangelo, **Giovanni 10, 9**; cioè, spiega **S. Agostino**, «**troverà di che nutrirsi nella divinità e nell'umanità**». E in **Isaia 33, 17**, si legge: «**Vedranno un re nel suo splendore**». Quindi nel giudizio Cristo non apparirà nel suo aspetto glorioso.

Spl. IIIª q. 90, a. 2, arg. 5

Cristo giudicherà sotto l'aspetto in cui fu giudicato. Infatti la Glossa, a commento delle parole evangeliche, Giovanni 5, 21: «Così anche il Figlio dà la vita a chi vuole», spiega: «Sotto l'aspetto in cui fu ingiustamente giudicato giudicherà con giustizia, in modo da poter essere visto dai malvagi». Ma egli fu giudicato sotto l'aspetto della sua debolezza. Quindi sotto tale aspetto comparirà anche nel giudizio.

Spl. IIIª q. 90, a. 2. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Luca 21, 27**, si legge: «**Vedranno il Figlio dell'Uomo venire su una nube con grande potenza e maestà**». Ora, la maestà e la potenza sono proprietà della gloria. Perciò Cristo apparirà nel suo aspetto glorioso.

2. Chi giudica deve essere superiore a quelli che deve 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 **debolezza**, così giudicare è un **segno di potenza e di gloria**. Ora, nella sua prima venuta, in cui venne per essere giudicato, Cristo apparve nel suo aspetto di debolezza. Perciò nella seconda venuta, in cui verrà per giudicare, apparirà nel suo aspetto glorioso.

Spl. IIIª q. 90, a. 2. RESPONDEO:

Cristo è denominato «mediatore fra Dio e gli uomini», 1Timoteo 2, 5, 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, Giovanni 17, 22: «La gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro». Ora, in base a questi due aspetti è giusto che egli comunichi con entrambe le parti: in quanto infatti comunica con gli uomini egli fa le veci degli uomini presso il Padre; in quanto invece comunica col Padre egli ne trasmette agli uomini i doni. Siccome quindi nella sua **prima venuta** egli venne **per soddisfare** per noi presso il Padre, apparve sotto l'aspetto della nostra debolezza. Siccome invece nella **seconda venuta** verrà **per eseguire** sugli uomini **la giustizia del Padre**, dovrà mostrare la gloria che egli possiede per la sua comunione con il Padre. **Perciò egli apparirà nel suo aspetto glorioso.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 90, a. 2, ad arg. 1

Apparirà con la medesima carne, ma **non nelle stesse condizioni**.

Spl. III[a] q. 90, a. 2, ad arg. 2

Il segno della croce apparirà nel giudizio come segno non di una debolezza attuale, ma di quella passata: così da mostrare più che mai giusta la condanna di coloro che avranno disprezzata una così grande misericordia, e soprattutto di coloro che ingiustamente perseguitarono Cristo. Le cicatrici poi che appariranno nel suo corpo non implicheranno una qualche debolezza, ma saranno il segno 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 egli la soffrisse allora, ma in modo che dalle cose che allora appariranno, cioè dai segni della passione sofferta, gli uomini siano indotti a ricordare quella morte.

Spl. III[a] q. 90, a. 2, ad arg. 3

I corpi gloriosi avranno il potere di mostrarsi o di non mostrarsi agli occhi non glorificati, come risulta dalle spiegazioni date in precedenza *[q. 85, a. 2, ad 3]*. Perciò Cristo potrà essere visto da tutti nel suo aspetto glorioso.

Spl. III[a] q. 90, a. 2, ad arg. 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 per i nemici di Cristo sarà un supplizio. Da cui le parole di **Isaia 26, 11**: «Vedano, arrossendo, il tuo amore geloso per il popolo, e il fuoco», dell'invidia, precisa **la Glossa**, «divori i tuoi nemici».

Spl. III[a] q. 90, a. 2, ad arg. 5

L'«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 debole del giudicato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i reprobi possano **vedere la divinità senza godimento**. Infatti:

Spl. III[a] q. 90, a. 3, arg. 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. **Quindi è possibile vedere la divinità senza goderne.**

Spl. III[a] q. 90, a. 3, arg. 2

La perversa volontà degli empi non è più contraria all'umanità di Cristo di quanto lo sia alla sua divinità. Ora, per gli empi vedere la gloria dell'umanità sarà una pena, come si è spiegato *[a. 2, ad 4]*. A più forte ragione dunque essi saranno **più rattristati che rallegrati** se vedranno la sua divinità.

Spl. III[a] q. 90, a. 3, arg. 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 o tardo o inesistente». Ma la vista spetta all'intelletto e il godimento all'affetto. Quindi è possibile la vista della divinità senza il godimento.

Spl. III[a] q. 90, a. 3, arg. 4

«Ciò che si riceve è ricevuto alla maniera del ricevente» [De causis 12], e non alla maniera di ciò che è ricevuto. Ora, ciò che è visto, in qualche modo è ricevuto in chi lo vede. Sebbene quindi la divinità sia in se stessa sommamente dilettevole, tuttavia vista da coloro che sono immersi nel dolore non darà diletto, bensì una maggiore tristezza.

Spl. III[a] q. 90, a. 3, arg. 5

Le realtà sensibili stanno ai sensi come le realtà intelligibili all'intelletto. Ma nelle sensazioni, come nota S. Agostino, capita che «per il palato non sano sia disgustoso il pane, che invece è piacevole per quello sano». Siccome dunque i dannati hanno l'intelletto indisposto, sembra che la visione della luce increata produca in essi più pena che gioia.

Spl. III[a] q. 90, a. 3. SED CONTRA:

1. Sta scritto, **Giovanni 17, 3**: «**Questa è la vita eterna, che conoscano te, solo vero Dio**»; dalle quali parole risulta che **l'essenza della beatitudine consiste nella visione di Dio**. Ma la beatitudine implica il **godimento**. **Quindi 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: poiché, 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 dolorosa. Ma la visione intellettiva non è mai dolorosa: poiché, come nota il Filosofo, «al piacere

dell'intellezione non si contrappone alcuna sofferenza». Siccome quindi la divinità non può essere vista che dall'intelletto, sembra che la divinità non sia mai visibile senza godimento.

Spl. III[a] q. 90, a. 3 RESPONDEO:

In ogni cosa appetibile o piacevole possiamo distinguere due elementi: l'oggetto appetibile o piacevole e la ragione dell'appetibilità o del diletto che in esso si trova. Però, come fa rilevare Boezio, «ciò che è può avere qualche cosa oltre a ciò che esso stesso è; ma l'essere stesso non ammette alcuna aggiunta»: e così, analogamente, **ciò che è appetibile o piacevole** può sempre avere qualche aspetto per cui non è appetibile o piacevole, ma ciò che costituisce **la ragione dell'appetibilità** non ha e non può avere nulla per cui non sia piacevole o appetibile. Le cose dunque che sono piacevoli per una partecipazione della bontà, che è la ragione dell'appetibilità e del diletto, possono essere apprese senza godimento, ma ciò che è buono per la sua essenza è impossibile che sia appreso nella sua essenza senza godimento. **Essendo quindi Dio essenzialmente la stessa bontà, non è possibile vederlo senza godimento.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 90, a. 3, ad arg. 1

Gli empi conosceranno con evidenza che Cristo è Dio **non perché ne vedranno la divinità**, ma per gli indizi evidentissimi della divinità stessa.

Spl. III[a] q. 90, a. 3, ad arg. 2

Vista in se medesima la divinità non può essere odiata da nessuno, come da nessuno può essere presa in odio la stessa bontà. Si dice tuttavia che alcuni odiano la divinità per certi suoi effetti: ad es. perché compie o comanda cose che sono contrarie alla loro volontà. Quindi la visione della divinità non può non costituire un godimento.

Spl. III[a] q. 90, a. 3, ad arg. 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 sono appunto tutte le creature: per cui può trovarsi in esse qualcosa che non muove l'affetto. E similmente nella vita presente anche Dio è conosciuto dagli effetti, e l'intelletto non raggiunge l'essenza della sua bontà. Per cui non è necessario che l'affetto segua l'intelligenza, come invece la seguirebbe se ne vedesse l'essenza, che è la stessa bontà.

Spl. III[a] q. 90, a. 3, ad arg. 4

Il dolore, o tristezza, non è una disposizione, ma una passione. Ora, ogni passione viene eliminata dal sopravvento di una causa più forte, e non è essa invece a eliminarla. Quindi il dolore dei dannati verrebbe eliminato se essi vedessero Dio per essenza.

Spl. III[a] q. 90, a. 3, ad arg. 5

L'indisposizione dell'organo elimina la proporzione naturale esistente tra l'organo e l'oggetto che per natura gli è gradito: ed è per questo che il piacere viene compromesso. Ma l'indisposizione che si riscontra nei dannati non elimina la proporzione naturale con la quale

essi sono ordinati alla bontà di Dio: poiché in essi rimane per sempre la sua immagine. Perciò il paragone non regge.

Spl. Questione 91

Proemio

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 modo dei corpi celesti;
3. Se i corpi celesti saranno più splendenti;
4. Se gli elementi riceveranno uno splendore più grande;
5. Se le piante e gli animali rimarranno.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **mondo** non debba mai essere **rinnovato**. Infatti:

Spl. III[a] q. 95, a. 1, arg. 1

In futuro non ci potrà essere nulla che non sia già stato lo stesso secondo la specie, poiché sta scritto, **Ecclesiaste 1, 9**: «Ciò che è stato sarà, e ciò che si è fatto si rifarà». Ora, il mondo non ebbe mai una disposizione diversa da quella attuale quanto alle parti essenziali, ai generi e alle specie. Perciò non sarà mai rinnovato.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, arg. 2

Il rinnovamento non è che un'alterazione. Ma è impossibile che l'universo intero venga alterato: poiché ogni alterazione è dovuta a un alterante non alterato che però si muove localmente, e che non può essere posto fuori dell'universo. Quindi è impossibile che il mondo venga rinnovato.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, arg. 3

Nella **Genesi 2, 2** 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. Ora, in quella prima creazione non fu imposto alle cose un modo diverso dall'ordine naturale attuale. Quindi esse non ne avranno mai uno diverso.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, arg. 4

L‘attuale disposizione delle cose è per esse naturale. Se quindi esse venissero a subirne un‘altra, quest‘ultima sarebbe per esse innaturale. Ora, ciò che è innaturale è accidentale e non può essere perpetuo, come dimostra Aristotele. Perciò questa nuova disposizione dovrà alla fine cessare. E così bisognerà porre nell‘universo un moto ciclico, come fecero Empedocle e Origene: per cui dopo il mondo attuale ci sarebbe un altro mondo, e dopo di quello un altro ancora**.**

Spl. III[a] q. 95, a. 1, arg. 5

La novità della gloria viene data come un premio alla creatura razionale. Ma **dove non esiste il merito non ci può essere il premio.** Non avendo quindi le creature insensibili meritato nulla, sembra che non verranno rinnovate.

Spl. III[a] q. 95, a. 1. SED CONTRA:

1. Si legge in **Isaia 65, 17**: «**Ecco, io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà più il passato**». E nell‘**Apocalisse 21, 1**: «**Vidi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi**».

2. Un‘abitazione dev‘essere adatta a chi vi abita. Ora, il mondo è stato fatto per essere l‘abitazione dell‘uomo. Ma l‘uomo sarà rinnovato. Quindi dovrà esserlo anche il mondo.

3. Come nota l‘Ecclesiastico, **Siracide 13, 15**, «**ogni creatura vivente ama il suo simile**»: per cui è evidente che la somiglianza è il movente dell‘amore. Ora, l‘uomo ha una certa somiglianza con l‘universo, tanto che viene denominato «***microcosmo***». Perciò l‘uomo per natura ama l‘universo. Quindi desidera anche il suo bene. Così dunque, per soddisfare il desiderio dell‘uomo, **anche l‘universo deve raggiungere una perfezione maggiore.**

Spl. III[a] q. 95, a. 1. RESPONDEO:

Noi crediamo che tutte le cose materiali sono state fatte per l‘uomo: infatti si dice che sono a lui «**sottomesse**» **Salmo 8, 8**. Ora, esse servono all‘uomo in due modi: primo, **per il sostentamento della vita corporale**; secondo, **per il progresso nella conoscenza di Dio,** poiché, come dice S. Paolo, **Romani 1, 20**, l‘uomo «**conosce le perfezioni invisibili di Dio mediante le opere da lui compiute**». Ora, di quel primo servizio delle creature l‘uomo glorificato non avrà più alcun 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 intellettiva: poiché i santi vedranno Dio per essenza immediatamente *[cf. I, q. 12, a. 1]*. **Ma a questa visione dell‘essenza divina non potrà giungere l‘occhio corporeo** *[ib., a. 3]*. Per offrire quindi anche a quest‘ultimo una gioia proporzionata relativa alla visione suddetta, gli sarà concesso di **vedere la divinità nei suoi effetti corporali,** in cui appariranno degli indizi evidenti della maestà divina: e innanzitutto nel corpo di Cristo, poi nei corpi 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 tale da far mutare la specie, ma capace di aggiungere 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:
Spl. III[a] q. 95, a. 1, ad arg. 1

Salomone qui parla del corso naturale delle cose. Il che è evidente dalle parole che seguono: «nulla di nuovo sotto il sole». Ora, avendo il sole un moto circolare, è necessario che quanto è soggetto alla virtù del sole abbia una certa rotazione, in modo cioè che le cose che già furono tornino a esistere «identiche nella specie e diverse nel numero», come dice Aristotele [De gen. et corr. 2, 11]. Ma quanto si riferisce allo stato di gloria non è soggetto alla virtù del sole.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, ad arg. 2

L'argomento vale per l'alterazione naturale, che dipende da una causa agente naturale che agisce per necessità di natura: infatti una simile 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 alcuna mutazione in Dio che lo vuole può determinarsi nell'universo ora una disposizione e ora un'altra. Perciò questo rinnovamento non risale a un principio soggetto al moto, bensì a un principio immobile, cioè a Dio.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, ad arg. 3

Si dice che il settimo giorno Dio cessò di produrre nuove creature poiché 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 anche nella potenza obedienziale. Perciò dico 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 obedienziale che fu data allora alla creatura, in modo che essa potesse ricevere [in seguito] il rinnovamento sotto l'azione di Dio.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, ad arg. 4

La nuova disposizione non sarà né naturale, né contro la natura, ma sopra la natura, come sono sopra la natura dell'anima la grazia e la gloria. Ed essa dipenderà da un agente perenne che la conserverà perennemente.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, ad arg. 5

Sebbene i corpi insensibili, 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: come un uomo merita di indossare delle vesti più decorose sebbene le vesti stesse non abbiano meritato tale decoro.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nel rinnovamento del mondo **non verrà a cessare il moto dei corpi celesti**. Infatti:

Spl. III[a] q. 95, a. 2. SED CONTRA:

1. Nell'**Apocalisse 10, 6**, si legge che l'angelo che apparve «**giurò per Colui che vive nei secoli che il tempo non ci sarà più**»; cioè dopo che il settimo angelo avrà suonata la tromba, **Apocalisse 10, 7**, al cui suono «**i morti risorgeranno**», come dice S. Paolo, **1Corinti 15, 52**. **Ma se non ci sarà più il tempo non ci sarà nemmeno il moto dei cieli. Quindi il moto dei cieli verrà a cessare**.

2. **Isaia 60, 20** afferma: «**Il tuo sole non tramonterà più, né la tua luna si dileguerà**». Ora, il tramontare del sole e il dileguarsi della luna sono causati dal moto dei cieli. Quindi il moto del cielo un giorno cesserà.

3. Come dimostra **Aristotele**, il moto dei cieli serve alla continua generazione che avviene sulla terra. Ma una volta compiuto il numero degli eletti, la generazione cesserà. Quindi 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 tale fine, si ferma. Quindi o il moto dei cieli non raggiungerà mai il suo fine, e allora sarebbe inutile, oppure alla fine dovrà cessare.

5. La quiete è più nobile del moto: poiché con l'immobilità le cose sono rese simili a Dio, in cui l'immobilità è assoluta. Ora, il moto dei corpi inferiori ha come termine naturale la quiete. Essendo quindi i corpi celesti molto più nobili, il loro moto deve per natura finire nella quiete.

Spl. III^{a} q. 95, a. 2. RESPONDEO:

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 ciò non concorda con la nostra fede, la quale afferma che Dio ha già fissato il numero degli eletti, per cui la generazione non può durare in perpetuo; e per lo stesso motivo non possono durare in perpetuo le realtà 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. Poiché ogni corpo che è in istato di quiete o di moto per natura ha un luogo in cui per natura trova riposo, verso il quale si muove naturalmente e dal quale non viene rimosso che per violenza. Ora, non è possibile assegnare un luogo di tal genere ai corpi celesti: poiché per il sole non è più naturale accedere all'oriente che allontanarsene. Perciò o il suo moto non è naturale nel suo complesso, oppure non termina naturalmente nella quiete.

- Perciò dobbiamo concludere con altri che il moto dei cieli cesserà nel rinnovamento finale del mondo **non per una causa naturale, ma per una disposizione della volontà di Dio**. Questi corpi infatti, come anche le altre cose, furono creati per **servire all'uomo in due modi**, come si è detto *[a. 1]*. Ma nello stato di gloria l'uomo non avrà più bisogno di uno di tali servizi, cioè di quello secondo cui **tali corpi sostengono la sua vita corporale**. Ora, i corpi celesti compiono questo servizio mediante il moto, inquantoché tale moto influisce sulla moltiplicazione del genere umano; e anche sulla generazione delle piante e degli animali necessari all'uso dell'uomo, e sulle condizioni del clima, adatte per conservare la salute. Quindi dopo la glorificazione dell'uomo il moto dei cieli dovrà cessare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 1

Nella **Genesi 8, 22**, si legge: «**Finché durerà la 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 anche l'inverno e l'estate, sono determinati dal moto del sole. Quindi il moto del sole non cesserà.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 1

Le parole riferite valgono per la terra **nello stato attuale**, in cui può avere inizio la **generazione e la corruzione** delle piante. Il che risulta da quelle altre parole: «Tutti i giorni della terra, della semina e della mietitura». E ciò va ammesso senz'altro: che cioè finché la terra sarà adatta per la seminagione e per la messe, il moto dei cieli non cesserà.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 2

Geremia 31, 35 s., afferma: «**Così dice il Signore, che ha fissato il sole come luce del giorno, la luna e le stelle come luce della notte, che solleva il mare e ne fa mugghiare le onde: Quando verranno meno queste leggi dinanzi a me, allora anche la progenie di Israele cesserà di essere un popolo davanti a me in tutto il corso dei giorni**». Ora, la progenie di 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 mai.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 2

In quell'oracolo il Signore parla della durata della progenie di Israele **nello stato presente**. Il che appare evidente dalle parole: «anche la progenie di Israele cesserà di essere un popolo 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.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 3

La sostanza dei corpi celesti resterà per sempre. Ma è inutile porre l'esistenza di una cosa senza porre lo scopo per cui essa esiste. Ora, i corpi celesti furono creati «**per dividere il giorno dalla notte, e per contrassegnare le stagioni, i giorni e gli anni**», **Genesi 1, 14**: compito che essi non possono svolgere senza il moto. Quindi il loro moto rimarrà sempre: altrimenti sarebbe inutile la loro permanenza.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 3

Il fine ivi indicato per i corpi celesti è **il fine prossimo**: poiché si tratta del loro proprio atto. Però a sua volta tale atto è ordinato a un altro fine, cioè al **servizio dell'uomo**; come risulta da quelle parole della Scrittura, **Deuteronomio 4, 19**: «**Alzando gli occhi al cielo, e vedendo il sole la luna e tutti gli astri, non ti lasciare sedurre, non adorare cose che il Signore tuo Dio ha create in servizio di tutti i popoli che stanno sotto il cielo**». Si deve quindi dare un giudizio sui corpi celesti più in base al servizio che essi rendono all'uomo che in base al fine indicato dalla Genesi. Ora i corpi celesti, come si è visto sopra [a. 1], avranno un altro servizio da rendere all'uomo glorificato. Perciò non ne segue che la loro permanenza sia inutile.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 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.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 4

Il moto è una perfezione dei corpi celesti **solo in quanto essi possono in tal modo essere causa della generazione nei corpi sottostanti**; e sotto tale aspetto questo 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 quanto a ciò che di essi resterà.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 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 una perpetua oscurità. Il che è incompatibile col rinnovamento suddetto.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 5

Allora tutti i corpi avranno in se stessi un certo splendore di gloria. Perciò se anche una regione della terra non verrà illuminata dal sole, in nessun modo tuttavia vi rimarrà l'oscurità.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 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, ciò non può essere, trattandosi di un moto naturale ed essendo i corpi celesti impassibili: per cui nel loro moto essi non si affaticano, come nota Aristotele. Quindi il moto dei cieli non cesserà mai.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 6

A proposito di quel passo di S. Paolo [Rm 8, 22]: «Tutta la creazione geme», ecc., S. Ambrogio [Glossa ord.] 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. Per cui essi si fermeranno quando noi saremo sublimati». Ma questa fatica, io penso, non indica un affaticamento o una menomazione di tali corpi derivanti dal loro moto, poiché tale moto è naturale, senza ombra di violenza, come spiega Aristotele [De caelo 1, 2; 2, 1], ma per fatica si deve intendere la privazione del termine a cui qualcosa tende. Siccome quindi quel moto dei cieli è ordinato dalla divina provvidenza a completare il numero degli eletti, finché questo non è completo non si ha il raggiungimento del termine a cui tale moto è ordinato: per questo si parla in senso figurato di affaticamento, a somiglianza dell'uomo che non ha ciò a cui tende. E anche questa privazione sarà eliminata dai 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.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 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. Se quindi non si riducesse in atto, questa potenza verrebbe a essere frustrata, e resterebbe perennemente imperfetta. Ma essa non può attuarsi che mediante il moto locale. Quindi tale corpo dovrà muoversi sempre.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 7

Nei corpi celesti non esiste una potenza che si attui mediante 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 case di uno stesso modello: per cui basta che egli ne costruisca una perché quella sua potenza possa dirsi non frustrata. E allo stesso modo in qualunque posizione si collochi un corpo celeste, la sua potenza alla localizzazione non resterà né incompleta, né frustrata.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 8

A ciò che è indifferente a più cose, o si attribuiscono tutte, o non se ne può attribuire nessuna. Ora, per il sole è indifferente trovarsi sia a oriente che a occidente: altrimenti non avrebbe una velocità uniforme in tutto il suo corso, ma si muoverebbe con più velocità verso il luogo ad esso 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: poiché se è fermo non può avere che una sola posizione. Quindi il sole deve muoversi in perpetuo. E per lo stesso motivo tutti gli altri corpi celesti.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 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 hanno la stessa indifferenza, ma in una data posizione hanno più nobiltà che in un'altra: rispetto a noi, ad es., il sole ha di giorno una dislocazione più nobile che di notte. In base quindi al fatto che tutto il rinnovamento del mondo è ordinato all'uomo, è probabile che il cielo avrà allora la posizione più nobile possibile rispetto alla nostra abitazione sulla terra. Oppure, secondo alcuni, il cielo si fermerà nella posizione in cui fu creato: altrimenti qualche rivoluzione del cielo rimarrebbe incompleta. - Questa ragione però non sembra accettabile. Essendoci infatti nei cieli una rivoluzione che viene completata solo in trentaseimila anni, ne seguirebbe che il mondo dovrebbe durare così a lungo. Il che non sembra probabile. - Inoltre, stando a questa ipotesi, 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 trascorso dall'origine del mondo. E con lo stesso procedimento si potrebbe venire a conoscere il periodo determinato di anni in cui essi torneranno a una posizione consimile. Noi sappiamo invece che il tempo della fine del mondo rimane ignoto.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 9

Il moto del cielo è la causa del tempo. Se quindi tale moto cessasse, verrebbe a cessare necessariamente anche il tempo, e dovrebbe cessare in un dato istante. Ma Aristotele definisce l'istante come «l'inizio del futuro e la fine del passato». Cosicché dopo l'ultimo istante del

tempo il tempo continuerebbe a esistere. Il che è impossibile. Quindi il moto dei cieli non può mai cessare.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 9

Il tempo a un certo momento finirà, venendo a cessare il moto dei cieli, ma tale istante ultimo non sarà il principio di un tempo successivo. Infatti la suddetta definizione dell'istante vale solo per quello che è continuativo delle parti del tempo, non per quello che termina tutto il tempo, come si è detto a suo tempo parlando dell'eternità.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 10

La gloria non distrugge la natura. Ma il moto dei cieli è naturale. Quindi la gloria non potrà eliminarlo.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 10

Il moto dei cieli viene detto naturale non nel senso che faccia parte della loro natura, ossia come si dicono naturali i princìpi o le cause naturali. E neppure nel senso che esso abbia il suo principio attivo nella natura dei corpi, ma solo il soggetto ricettivo: poiché il principio attivo del moto è nelle sostanze spirituali, come insegna **Averroè.** Perciò **nulla impedisce** che il rinnovamento della gloria elimini tale moto: infatti la sua eliminazione non cambia la natura dei corpi celesti.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, S. c. 4

I primi tre argomenti in contrario li accettiamo, poiché concludono in modo esatto. Ma poiché gli ultimi due sembrano concludere che il moto dei cieli verrà a cessare naturalmente, dobbiamo dare ad essi una risposta.

Una volta raggiunto il fine il moto che lo perseguiva viene a cessare se tale fine è posteriore al moto stesso, non già se è concomitante. Ora, il fine del moto dei cieli, secondo i filosofi, è concomitante a tale moto: esso consiste infatti nell'imitare la bontà divina quanto alla causalità sui corpi inferiori. Perciò non segue che tale moto venga a cessare naturalmente.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, S. c. 5

Sebbene l'immobilità sia in senso assoluto più nobile del moto, tuttavia se il moto porta un soggetto a conseguire una qualche perfetta partecipazione della bontà divina, allora esso è più nobile della quiete in un soggetto che non può in alcun modo conseguire tale perfezione mediante il moto. Per questo motivo la terra, che è l'infimo dei corpi, è priva di moto; sebbene anche Dio, che è la più nobile delle realtà e comunica il moto a corpi più nobili, sia privo di moto. Per cui 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:

VIDETUR che al rinnovamento finale non ci debba essere un **aumento di splendore nei corpi** celesti. Infatti:

Spl. III[a] q. 95, a. 3, arg. 1

Il rinnovamento nei corpi più nobili avverrà mediante il fuoco purificatore. Ma tale fuoco non raggiungerà mai i corpi celesti *[q. 74, a. 4]*. Quindi i corpi celesti non saranno rinnovati ricevendo uno splendore più grande.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, arg. 2

I corpi celesti sono causa della generazione nei corpi inferiori sia con il moto che con la luce. Ora, col cessare della generazione cesserà il moto, come si è visto sopra *[a. 2]*. Quindi anche la luce dei corpi celesti verrà a cessare piuttosto che ad aumentare.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, arg. 3

Se al rinnovamento dell'uomo i corpi celesti dovranno rinnovarsi, alla rovina dell'uomo avrebbero dovuto deteriorarsi. Ma ciò non sembra probabile: poiché nella loro sostanza tali corpi sono immutabili. Quindi nemmeno al rinnovamento dell'uomo si rinnoveranno.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, arg. 4

Se poi allora essi furono deteriorati, è necessario che lo siano stati tanto quanto si dice che dovranno essere perfezionati nel rinnovamento dell'uomo. Ora, in **Isaia 30, 26**, 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 realizzare il giorno, come fa ora il sole. Ma ciò è evidentemente falso, poiché nella **Genesi 1, 16**, sta scritto che **la luna fu creata per presiedere alla notte**. Quindi col peccato dell'uomo i corpi celesti non diminuirono di luminosità. Di conseguenza sembra che neppure dovrà aumentare il loro splendore nella glorificazione dell'uomo.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, arg. 5

Lo splendore dei corpi celesti è ordinato all'uomo, come anche le altre creature. Ma dopo la risurrezione lo splendore del sole non servirà più all'uomo, poiché in **Isaia 60, 19**, si legge: «**Il sole non sarà più la tua luce di giorno, né ti illuminerà più il chiarore della luna**»; e nell'**Apocalisse 21, 23**: «**La città non ha bisogno che risplendano per essa né la luce del sole, né quella della luna**». Perciò il loro splendore non dovrà aumentare.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, arg. 6

Un artigiano non sarebbe sapiente se costruisse strumenti enormi per fabbricare un piccolo manufatto. Ora, 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, anche quella della terra, che a detta degli astronomi sta al cielo come un punto a una sfera. Essendo dunque 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 per la sua glorificazione debba avere un miglioramento.

Spl. III[a] q. 95, a. 3. SED CONTRA:

1. Sta scritto, **Isaia 30, 26**: «**La luce della luna sarà come la luce del sole, e la luce del sole sarà sette volte più intensa**».

2. Il mondo intero sarà rinnovato in meglio. Ora, i cieli sono la parte più nobile del mondo corporeo. Quindi dovranno cambiare in meglio. Ma ciò non può essere se non brilleranno con un maggiore splendore. **Quindi il loro splendore aumenterà**.

3. Secondo S. Paolo, **Romani 8, 19. 22,** «**la creazione geme e soffre nelle doglie del parto attendendo la manifestazione della gloria 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 la attenderebbero se ciò non arrecasse loro un qualche vantaggio. Quindi essi ne riceveranno un aumento di splendore, che è il loro massimo decoro.

Spl. III[a] q. 95, a. 3 RESPONDEO:

Il rinnovamento del mondo è ordinato a far sì che nel mondo rinnovellato Dio venga percepito dall'uomo quasi sensibilmente con **indizi evidenti**. Ora, le creature portano alla conoscenza di Dio soprattutto **con la loro bellezza e il loro decoro, che manifestano la sapienza del loro creatore e governatore.** Da cui le parole della **Sapienza 13, 5**: «**Dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore**». Ma la bellezza dei corpi celesti consiste soprattutto nella luce, cosicché l'Ecclesiastico, **Siracide 43, 9**, afferma: «**Bellezza del cielo la gloria degli astri, ornamento splendente nelle altezze del Signore**». 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:

Spl. III[a] q. 95, a. 3, ad arg. 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. Sebbene quindi i corpi celesti non debbano essere purificati dal fuoco, dovranno tuttavia essere rinnovati da Dio.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, ad arg. 2

Il moto non implica una perfezione nel soggetto in movimento considerato in se stesso, essendo «l'atto di una realtà imperfetta» [Phys. 3, 2], sebbene possa rientrare nella perfezione di un dato corpo in quanto causa di qualcosa. 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 rimarrà.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, ad arg. 3

Nel commentare quel testo di **Isaia 30, 26**: «**La luce della luna sarà come la luce 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 luna ebbero un calo di luminosità». E questa minorazione secondo alcuni fu una reale diminuzione di luce. Né fa obiezioni il fatto che i corpi celesti per loro natura siano inalterabili: poiché questa 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 **quanto 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. Per cui la frase si spiegherebbe come quell'altra della **Genesi 3, 17 s.:** «**Maledetto sia il suolo per causa tua; esso ti produrrà triboli e spine**». Esso infatti anche prima germinava triboli e spine, ma non quale castigo dell'uomo. Dal fatto poi che la luce dei corpi celesti non ebbe una minorazione essenziale col peccato dell'uomo non segue che essa 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 [il peccato] l'uomo aveva la vita animale, la quale richiede il moto e la generazione delle creature corporee. Invece la glorificazione dell'uomo muterà lo stato di tutte le creature corporee, come si è notato *[a. 1]*. Perciò il paragone non regge.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, ad arg. 4

La menomazione accennata, **secondo l'opinione più probabile**, non incise sulla sostanza dei corpi celesti, ma sui loro effetti [cf. ad 3]. 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 risurrezione, 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 si dice, la luna illuminerà come ora il sole, e il sole illuminerà sette volte più di adesso; i corpi dei beati poi sette volte più del sole **(sebbene ciò non abbia alcuna prova né di autorità né di ragione**).

Spl. III[a] q. 95, a. 3, ad arg. 5

In due modi una cosa può servire all'uomo:

- **Primo**, quale mezzo che **soddisfa a una necessità**. E in questo senso nessuna creatura allora servirà all'uomo: poiché questi sarà pienamente soddisfatto da Dio. Il che è espresso dalle surriferite parole dell'Apocalisse, dove si dice che quella città «non ha bisogno della luce del sole e della luna».

- **Il secondo** tipo di servizio è invece per un **aumento di perfezione**. E in questo senso l'uomo si servirà delle altre creature: ma non **usandone** come adesso quali mezzi necessari per raggiungere il fine.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, ad arg. 6

Il sesto argomento è di Mosè Maimonide, il quale respinge del tutto l'idea che il mondo sia stato fatto per l'uomo. Per cui 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 ad es. che si oscura il sole quando uno è colpito da un grave dolore per cui non sa più che cosa fare. E questo modo di esprimersi è usuale nella Scrittura. Oppure anche, al contrario, si dice che per uno il sole risplende maggiormente e tutto il mondo si rinnova quando egli da uno stato di tristezza passa a una grandissima esultanza. Ciò però è in disaccordo con i testi e con le spiegazioni dei Santi Padri. Per cui a questo 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 nulla impedisce di

affermare che tali corpi sono fatti per l'uomo: non però quale loro fine principale, poiché il fine principale di tutti gli esseri è Dio.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli elementi non saranno rinnovati con un **arricchimento di splendore**. Infatti:

Spl. III[a] q. 95, a. 4, arg. 1

Come la luce è la qualità propria dei corpi celesti, così il caldo e il freddo, e l'umido e il secco, sono le qualità proprie degli elementi. Come quindi i cieli verranno rinnovati con un accrescimento di splendore *[a. 3]*, così gli elementi dovranno essere rinnovati con un incremento delle virtù attive e passive.

Spl. III[a] q. 95, a. 4, arg. 2

La rarefazione e la densità sono delle qualità proprie degli elementi che nel rinnovamento finale non potranno venir loro a mancare. Ma la rarefazione e la densità degli elementi sembrano incompatibili con lo splendore: poiché il corpo che risplende deve essere denso, per cui la rarefazione dell'aria sembra incompatibile con la luminosità. E così pure la densità della terra, che esclude la trasparenza. Quindi non è possibile che gli elementi vengano rinnovati mediante un qualche arricchimento di splendore.

Spl. III[a] q. 95, a. 4, arg. 3

È certo che i dannati resteranno in terra. Ora, essi saranno «nelle tenebre» non solo interiori, ma anche «esteriori» [Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30]. Quindi la terra non sarà dotata di splendore in quel rinnovamento. E per lo stesso motivo neppure gli altri elementi.

Spl. III[a] q. 95, a. 4, arg. 4

L'aumento di luminosità fa incrementare negli elementi anche il calore. Se dunque in quel rinnovamento lo splendore degli elementi sarà maggiore di quello attuale, sarà più intenso anche il loro calore. E allora sembra che essi verranno trasmutati nelle loro qualità naturali, che appartengono ad essi secondo una certa misura. Il che è assurdo.

Spl. III[a] q. 95, a. 4, arg. 5

Il bene dell'universo, che consiste in un certo ordine e armonia, è superiore al bene di una qualsiasi singola natura. Ma se una creatura diventa migliore, viene compromesso il bene dell'universo: poiché l'armonia precedente viene turbata. Se quindi i corpi elementari, che per il grado che occupano nell'universo devono essere privi di splendore, ne vengono invece dotati, la perfezione dell'universo diminuirà invece che aumentare.

Spl. III[a] q. 95, a. 4. SED CONTRA:

1. Nell'**Apocalisse 21, 1**, si legge: «**Vidi un nuovo cielo 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 anche quelli superiori. Ma le creature materiali saranno rimunerate per i servizi resi all'uomo, come sembra dire la Glossa, su Romani 8, 22. Quindi anche gli elementi verranno arricchiti di splendore come i corpi celesti.

3. Il corpo umano è composto dei [quattro] elementi. Perciò quella porzione degli elementi che fa parte del corpo umano, alla glorificazione dell'uomo verrà glorificata con un arricchimento di splendore *[q. 85, a. 1]*. Ma la disposizione del tutto è conveniente che sia identica a quella delle parti. È quindi giusto che gli elementi stessi vengano dotati di splendore.

Spl. III[a] q. 95, a. 4 RESPONDEO:

Come c'è un ordine tra gli spiriti celesti e quelli umani esistenti sulla terra, così c'è anche **un ordine tra i corpi celesti e quelli terrestri**. Ora, dato che le creature materiali sono state fatte per quelle spirituali, e sono guidate da esso, è necessario che gli esseri materiali ottengano delle disposizioni analoghe a quelle degli esseri spirituali. Ora, nel rinnovamento finale delle cose gli spiriti inferiori assumeranno le proprietà degli spiriti superiori: poiché, come dice il Vangelo, **Matteo 22, 30**, **gli uomini «saranno come gli angeli nel cielo».** E questo perché giungerà alla massima perfezione quanto lo spirito umano ha in comune con quello angelico. Perciò, analogamente, non potendo i corpi inferiori comunicare con quelli celesti che mediante la luce e la diafanità, come nota Aristotele, è necessario che i corpi inferiori vengano perfezionati mediante lo splendore. Per cui 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 nella sua superficie esterna sarà diafana 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:

Spl. III[a] q. 95, a. 4, ad arg. 1

Il rinnovamento del mondo è ordinato a far sì che l'uomo anche mediante i sensi possa scorgere in qualche modo nelle realtà corporali degli indizi evidenti della divinità *[a. 1]*. Ora, tra i nostri sensi quello più spirituale e sottile è la vista. Perciò i corpi inferiori dovranno raggiungere tutti un perfezionamento soprattutto nelle qualità visibili. Invece le qualità elementari sono oggetto del tatto, che è il senso più materiale; e l'eccessivo intensificarsi della loro contrarietà dà più dolore che piacere. Al contrario l'intensificarsi della luce sarà gradevole: poiché non presenta contrarietà se non per la debolezza dell'organo visivo, che allora sarà scomparsa.

Spl. III[a] q. 95, a. 4, ad arg. 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 in superficie della bellezza dello splendore, senza pregiudizio della sua densità.

Spl. III[a] q. 95, a. 4, ad arg. 3

Nel luogo occupato dall'inferno la terra non otterrà la gloria dello splendore, ma al posto di essa quella porzione di terra accoglierà gli spiriti intelligenti sia degli uomini che dei demoni,

i quali, sebbene a motivo della colpa siano gli esseri più abbietti, 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 reprobi saranno «nelle tenebre esteriori»: poiché anche il fuoco dell'inferno, che da una parte li illumina, dall'altra non sarà in grado di illuminarli [q. 97, a. 4].

Spl. III[a] q. 95, a. 4, ad arg. 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.

Spl. III[a] q. 95, a. 4, ad arg. 5

L'ordine dell'universo non sarà menomato dal miglioramento degli elementi. Poiché anche le altre parti verranno tutte perfezionate, e quindi rimarrà tra di esse l'identica armonia.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nel rinnovamento finale rimarranno le piante e gli altri animali. Infatti:

Spl. III[a] q. 95, a. 5. SED CONTRA:

1. Se le piante e gli animali dovessero rimanere, rimarrebbero o tutti gli individui o solo alcuni. Se rimanessero tutti, dovrebbero risorgere anche gli animali già morti, come avverrà per gli uomini. Ma ciò non può essere affermato: 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, sembra che nessuno di essi rimarrebbe in perpetuo. Ma qualsiasi essere che rimarrà dopo la rinnovazione del mondo dovrà durare in perpetuo, poiché verrà a cessare la **generazione e la corruzione**. Quindi le piante e gli animali verranno a mancare del tutto dopo il rinnovamento del mondo.

2. Come insegna il Filosofo [l. cit., n. 1], 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 tale moto verrà a cessare. Quindi la perpetuità di tali specie non potrà essere conservata.

3. Cessando il fine, dovrà cessare anche quanto ad esso è ordinato. Ora, gli animali e le piante esistono per sostentare la vita animale dell'uomo; poiché sta scritto, **Genesi 9, 3**: «**Come già le erbe verdeggianti, così 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.

Spl. III[a] q. 95, a. 5 RESPONDEO:

Poiché il rinnovamento del mondo avverrà per l'uomo, è necessario che esso sia adeguato al rinnovamento dell'uomo. Ora, **l'uomo rinnovandosi passerà dallo stato di corruzione a quello di incorruttibilità** e di **quiete perpetua**, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 15, 53**: «**Bisogna che questo corpo corruttibile si vesta di 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. Ora, gli esseri a ciò destinati sono i corpi celesti, gli elementi e gli uomini. I corpi celesti sono per loro natura incorruttibili sia nella loro totalità che nelle loro parti. Gli elementi invece sono corruttibili nelle loro parti, ma incorruttibili nella loro totalità. Gli uomini infine sono corruttibili sia nella loro totalità che nelle loro parti: ciò però secondo la materia, non già secondo la forma, cioè secondo l'anima razionale, che resterà incorrotta dopo la distruzione del corpo. Al contrario gli **animali bruti**, le **piante**, i **minerali** e tutti i **corpi misti** si corrompono, sia nella loro totalità che nelle loro parti, tanto secondo la materia, che perde la sua forma, quanto secondo la forma, che non rimane in atto. **Quindi questi esseri non hanno alcun ordine all'incorruttibilità**. E così nel rinnovamento finale non rimarranno, diversamente dalle creature sopra ricordate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 95, a. 5, arg. 1

Agli elementi non deve essere tolto nulla di quanto ne costituisce **l'ornamento**. Ora, gli elementi hanno il loro ornamento negli animali e nelle piante. Quindi questi non verranno eliminati nel rinnovamento finale.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, ad arg. 1

I corpi suddetti vengono considerati un ornamento degli elementi in quanto le virtù attive e passive che si trovano in questi nella loro universalità vengono concretate a delle azioni specifiche. Essi perciò **sono un ornamento** degli elementi nel loro stato attuale di azione e di passione. Ma questo stato non rimarrà negli elementi. Quindi non è possibile che rimangano gli animali e le piante.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, arg. 2

Come sono a servizio dell'uomo gli elementi, così lo sono pure gli animali, le piante e i minerali. Ma **per questo servizio gli elementi saranno glorificati** *[a. 4, s. c. 2]*. Quindi saranno glorificati anche gli animali, le piante e i minerali.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, ad arg. 2

Nel rendere i loro servizi all'uomo né gli animali, né le piante, **né gli altri corpi possono meritare qualcosa, essendo degli esseri privi di libero arbitrio,** ma si dice che certi corpi vengono rimunerati nel senso che l'uomo ha meritato che venissero rinnovati quegli esseri che hanno una predisposizione al rinnovamento. Ora, le piante e gli animali non hanno una tale predisposizione. Perciò l'uomo non ha meritato il rinnovamento per tali esseri: poiché uno non può meritare per se stesso e per gli altri se non ciò di cui un soggetto è capace. Quindi, anche posto che gli animali bruti meritassero nel servire all'uomo, tuttavia non dovrebbero essere rinnovati.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, arg. 3

L'universo rimarrà imperfetto se gli verrà tolto qualcosa che rientra nella sua perfezione. Ora, le specie degli animali, delle piante e dei minerali 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.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, ad arg. 3

Come esistono diversi tipi di perfezione per l'uomo, come ad es. la perfezione della natura creata e quella della natura glorificata, così esistono due tipi di perfezione per l'universo: la prima in conformità allo stato attuale di mutabilità, la seconda in conformità allo stato del rinnovamento futuro. Ora, le piante e gli animali rientrano nella perfezione dell'universo secondo lo stato presente, non già secondo lo stato del rinnovamento futuro, non avendo alcun ordine ad esso.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, arg. 4

Gli animali e le piante hanno una natura più nobile degli elementi. Ma nel rinnovamento finale il mondo sarà mutato in meglio. Quindi è più giusto che rimangano gli animali e le piante piuttosto che gli elementi, trattandosi di esseri più nobili.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, ad arg. 4

Gli animali e le piante, pur essendo superiori sotto certi aspetti agli elementi, quanto alla predisposizione all'incorruttibilità sono inferiori ad essi, come risulta dalle spiegazioni date [nel corpo].

Spl. III[a] q. 95, a. 5, arg. 5

Non è possibile affermare che un appetito naturale sia frustrato. Ora, secondo l'appetito naturale gli animali e le piante desiderano di esistere in perpetuo, se non come individui, almeno nella loro specie; a ciò infatti è ordinata in essi la generazione, come scrive Aristotele. Perciò non si può affermare che queste specie a un certo momento finiranno.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, ad arg. 5

Il desiderio naturale della perpetuità che si riscontra negli animali e nelle piante va considerato in rapporto al moto del cielo, riferendosi cioè a una durata pari a quella del moto celeste: poiché nell'effetto non ci può essere 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.

Spl. Questione 92

Proemio

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:

VIDETUR che l'**intelletto umano** non possa giungere a **vedere Dio per essenza**. Infatti:

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 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. Quindi neppure il nostro intelletto potrà giungere a vedere l'essenza di Dio.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 8

Ogni qual volta l'intelletto intende attualmente un oggetto esige di assumere come forma l'immagine della cosa conosciuta, immagine che diviene come il principio di quell'atto intellettivo determinato rispetto a quell'oggetto, come il calore è il 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, poiché tra la forma e il soggetto informato c'è unità di essere, e la divina essenza differisce dal nostro intelletto sia nell'essenza che nell'essere. Quindi è necessario che la forma informante il nostro intelletto nell'intendere Dio sia un'immagine, o somiglianza, che Dio imprime nella nostra intelligenza. Ma questa somiglianza, essendo qualcosa di creato, non può condurre a conoscere Dio se non come un effetto la sua causa. Quindi è impossibile che il nostro intelletto veda Dio se non mediante i suoi effetti. Ma la visione di Dio mediante i suoi effetti non è la visione di Dio per essenza. Quindi il nostro intelletto non potrà vedere Dio per essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 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 vi sia una specie, o immagine, dell‘intelligenza suddetta. Quindi neppure Dio è nel nostro intelletto, per essere da noi conosciuto, se non attraverso una sua immagine. Ma tale immagine non può portare l‘intelletto a conoscere l‘essenza divina: poiché distandone infinitamente degenera in un‘altra specie, molto più che se la specie del bianco degenerasse nella specie del nero. Perciò, come colui nella cui vista la specie del bianco si cambia nella specie del nero per l‘indisposizione dell‘organo non vede il bianco, così il nostro intelletto che conosce Dio solo mediante tale immagine impressa non potrà vedere Dio per essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 10

«Negli esseri separati dalla materia c‘è identità tra chi intende e l‘oggetto conosciuto», come spiega Aristotele [De anima 3, 4]. Ora, Dio è la realtà più lontana dalla materia. Non potendo quindi l‘intelletto creato giungere a essere l‘essenza increata, è impossibile che il nostro intelletto veda Dio per essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 11

Di tutto ciò che si vede per essenza si conosce la quiddità. Ora, di Dio il nostro intelletto non è in grado di vedere «ciò che è», ma solo «ciò che non è», come affermano Dionigi e il Damasceno. Quindi il nostro intelletto non può vedere Dio per essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 12

«Ogni infinito in quanto infinito è sconosciuto» [Phys. 1, 4]. Ora, Dio è infinito in tutti i modi. Perciò è del tutto sconosciuto. Quindi non può essere conosciuto per essenza da un intelletto creato.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 13

S. Agostino afferma: «Dio è per sua natura invisibile ». Ma le cose che competono a Dio per natura non possono essere diversamente. Quindi è impossibile che egli possa essere visto per essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 14

Tutto ciò che appare diverso da ciò che è, non è visto così come è. Ora, in Dio il modo in cui egli è non è il modo in cui è visto dai santi nella patria beata: infatti egli è secondo il suo modo di essere, mentre è visto dai santi secondo il loro modo di conoscere. Perciò egli non è visto dai santi secondo il suo modo di essere. Quindi non è visto per essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 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 risulta dalle parole del Salmo 35, 10: «Nella tua luce vedremo la luce». Quindi egli non sarà visto per essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 16

Nella patria beata Dio sarà visto «a faccia a faccia», come dice S. Paolo, 1Corinti 13, 12. Ora, l'uomo che vediamo a faccia a faccia lo vediamo mediante una sua immagine rappresentativa. Perciò in patria vedremo Dio mediante un'immagine. Quindi non per essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 1. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 13, 12**, afferma: «**Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa, ma allora vedremo a faccia a faccia**». Ma ciò che vediamo faccia a faccia **lo vediamo per essenza**. Quindi nella patria Dio sarà visto dai santi per essenza.

2. Sta scritto, **1Giovanni 3, 2**: «**Quando egli si sarà manifestato saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è**». Quindi vedremo Dio per essenza.

3. A proposito di quel testo di S. Paolo, **1Corinti 15, 24**: «**Quando avrà consegnato il regno a Dio Padre**», la **Glossa** spiega: «**Là**», ossia nella patria, «**sarà vista l'essenza del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo: il che sarà concesso solo ai puri di cuore, ed è la beatitudine suprema**». Perciò i beati vedranno Dio per essenza.

4. Nel Vangelo, **Giovanni 14, 21**, si legge: «**Se uno mi ama, sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui**». Ora, ciò che viene manifestato è visto per essenza. Quindi Dio nella patria sarà visto dai santi per essenza.

5. Nel commentare le parole dell'**Esodo, 33, 20**: «**Nessun uomo può vedermi e restare vivo**», **S. Gregorio** respinge l'opinione di quanti affermavano che «**nella regione della beatitudine sarà possibile vedere Dio nella sua chiarezza, ma non nella sua natura**», poiché «**la sua chiarezza non è altro che la sua natura**». Ma la natura di Dio è 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 il vedere Dio per essenza; infatti nell'**Esodo 33, 18** si legge: «**Mostrami la tua gloria**»; e nei **Salmi 79, 20**: «**Mostraci il tuo volto e saremo salvi**»; e nel Vangelo, **Giovanni 14, 8**: «**Mostraci il Padre e ci basta**». Quindi i santi vedranno Dio per essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 1. RESPONDEO:

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** nel loro essere dalla materia. Perciò nel presente argomento si riscontrano le stesse obiezioni e varietà di opinioni sia presso i filosofi che presso i teologi:

- Ora, alcuni filosofi pensarono che il nostro intelletto possibile non possa mai giungere a intendere le sostanze separate: tale è ad es. l'affermazione di Alfarabi al termine della sua Etica; sebbene altrove [De intellectu] dica il contrario, come riferisce Averroè. Parimenti alcuni teologi ritennero che **l'intelletto umano** non **possa mai giungere a vedere Dio per essenza**. E gli uni e gli altri furono spinti a questa conclusione a motivo della **distanza esistente fra il nostro intelletto e l'essenza divina**, o le altre sostanze separate. Essendo infatti «**l'intelletto in atto**» in qualche modo un'unica cosa con «**l'intelligibile in atto**», sembra

difficile che un **intelletto creato** diventi in qualche modo l'**essenza increata**. Da cui le parole del **Crisostomo**: «**In che modo un essere creato vedrà l'increato?**». - E la difficoltà è anche maggiore per coloro che ritengono l'intelletto possibile soggetto alla generazione e alla corruzione, in quanto facoltà dipendente dal corpo; e ciò non solo rispetto alla visione dell'essenza divina, ma anche rispetto alla visione di qualsiasi sostanza separata. Quest'ultima opinione però è del tutto insostenibile. **Primo,** perché è 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, dal momento che la perfezione di chi intende è in quanto tale l'oggetto stesso intelligibile, se nella sua operazione intellettiva più perfetta l'uomo non giungesse a vedere l'essenza divina, ma un altro oggetto, bisognerebbe dire che a rendere beato l'uomo è tale oggetto, e non Dio. E poiché l'ultima perfezione di ogni essere consiste nel ricongiungersi al proprio principio, bisognerà dire che il principio efficiente dell'uomo non è Dio, ma un altro essere. Cosa questa assurda per noi. E assurda anche per quei filosofi che affermano che le nostre anime emanano dalle sostanze separate in modo che possiamo alla fine averne l'intellezione. Perciò secondo noi [credenti] è necessario ammettere che il nostro intelletto giungerà alla fine a vedere l'essenza divina; e secondo i filosofi che giungerà a vedere l'essenza delle sostanze separate.

- Rimane ora da **indagare come ciò possa avvenire**.

+ **Alcuni infatti, come Alfarabi** e Avempace, 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 congiungersi 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 intellettiva astratta**, che è una e identica per tutti i soggetti dotati d'intelligenza. **E tale è la quiddità delle sostanze separate.** Quando perciò il nostro intelletto raggiunge la massima astrazione di una qualsiasi quiddità intelligibile, viene a intendere per ciò stesso la quiddità della sostanza separata che è simile ad essa. - La seconda argomentazione sottolinea invece il fatto 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 possiede una quiddità è già una quiddità che non possiede una quiddità, nell'intenderla non si fa che percepire la quiddità di una sostanza separata dotata di tale disposizione: 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 [ancora] di quiddità, allora l'intelletto è fatto per astrarre tale quiddità. Così dunque, dato che non si può procedere all'infinito, si dovrà giungere a una quiddità priva di quiddità, cioè a una 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 così per il fatto che il nostro intelletto astrae le **quiddità delle realtà materiali** e le conosce non ne segue che esso conosca la **quiddità della sostanza separata**, **e soprattutto dell'essenza divina, che ha una natura del tutto diversa da qualsiasi quiddità creata.** - Secondo, perché dato anche che fosse della

stessa natura, tuttavia conoscendo la quiddità di una realtà composta non si verrebbe a conoscere la quiddità della sostanza separata se non secondo il genere remotissimo, che è la sostanza. Ora, tale conoscenza è imperfetta, se non si giunge ai dati propri della cosa: chi infatti conosce l'uomo solo in quanto animale lo conosce solo in modo parziale e potenziale, e molto meno lo conoscerebbe se 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 conoscerle attraverso gli effetti, e «come in uno specchio».

+ Per questo **Avicenna** pone un'altra via per l'intellezione delle sostanze separate: queste cioè sarebbero conosciute intellettualmente da noi mediante **intenzioni o idee** che rispecchiano le loro quiddità, e che sono immagini rappresentative non astratte da esse, poiché si tratta di realtà in se stesse immateriali, ma impresse dalle sostanze stesse nelle nostre anime. Ma anche questa spiegazione non sembra sufficiente per la visione di Dio che noi cerchiamo. È infatti evidente che «tutto ciò che si riceve è ricevuto alla maniera del ricevente», **De causis 12**. Perciò la somiglianza dell'essenza divina che viene impressa nel nostro intelletto sarà secondo il modo del nostro intelletto. Ora, tale modo è inadeguato alla ricezione perfetta della somiglianza divina. D'altra parte questa inadeguatezza può verificarsi secondo tutti i modi di dissomiglianza. La somiglianza infatti è prima di tutto inadeguata quando la forma viene partecipata secondo l'identica natura della specie, ma non secondo il medesimo grado di perfezione: come la somiglianza nella bianchezza fra un soggetto dotato di poca bianchezza e uno che è molto bianco. Si ha poi una inadeguatezza ancora maggiore quando non si raggiunge l'identica natura specifica, ma solo quella generica: come la somiglianza tra chi 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. Ora, è in quest'ultimo modo che è inadeguata qualsiasi somiglianza che si riscontra nella creatura rispetto all'essenza divina. Perché d'altra parte la vista possa 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 realtà 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 tale 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 che si veda immediatamente la sua essenza.

+ Per questo **alcuni,** pur ammettendo che Dio è visibile in questo modo, hanno affermato che **si avrà la visione non dell'essenza divina, ma di un certo fulgore o raggio della medesima**. Quindi neppure questo modo basta per la visione di Dio che stiamo cercando.

+ Perciò si deve accettare un'altra spiegazione, escogitata anche da alcuni filosofi, quali **Alessandro [di Afrodisia] e Averroè**. Posto infatti che in qualsiasi cognizione è necessaria una **forma mediante la quale l'oggetto viene conosciuto** o visto, tale forma, con la quale l'intelletto è in grado di vedere le sostanze separate, non è certamente la quiddità che l'intelletto astrae dalle realtà composte, come diceva la prima opinione; e neppure è

un‘impronta lasciata nel nostro intelletto 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 l‘intellezione.** E 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 da qualsiasi altra forma non potrebbe giungere con essa a percepire l‘essenza divina. Ciò però non va inteso 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 la materia e la forma, **ma nel senso che il rapporto fra l‘essenza divina e il nostro intelletto è paragonabile a quello tra la forma e la materia**. Poiché ogniqualvolta due cose di cui l‘una è più perfetta dell‘altra vengono ricevute nel medesimo soggetto, il loro rapporto, cioè la relazione tra la più perfetta e la meno perfetta, è come il rapporto tra la materia e la forma. La luce e il colore, ad es., vengono ricevuti insieme in un corpo diafano, e la luce sta al colore come la forma sta alla materia. Analogamente, **quando nell‘anima vengono ricevute insieme la luce intellettuale e l‘essenza stessa di Dio inabitante in essa**, sebbene non allo stesso modo, **l‘essenza divina sta all‘intelletto come la forma sta alla materia**. E che ciò basti a che l‘intelletto mediante l‘essenza divina sia in grado di vedere tale essenza medesima può essere spiegato nel modo seguente. Come infatti dalla materia e da una forma di ordine fisico, in forza della quale un corpo riceve l‘esistenza, risulta una realtà unica nell‘essere, così dalla forma con cui l‘intelletto conosce e dall‘intelletto medesimo risulta una realtà unica nell‘intendere. Ora, nel mondo fisico una realtà per sé sussistente non può essere la forma di una materia, se tale realtà è composta di materia: poiché è impossibile che la materia sia la forma di un qualsiasi essere. Se invece la realtà per sé sussistente è soltanto forma, allora nulla impedisce che possa diventare la forma di una qualche materia, ed essere l‘elemento costitutivo di un composto, come è evidente nel caso dell‘anima umana. Ora, nell‘intellezione si deve considerare l‘intelletto stesso in potenza come la materia, la specie intelligibile come la forma e l‘intelletto in atto come il loro composto. Se quindi esiste una realtà per sé sussistente che non ha in se stessa nulla all‘infuori di quanto in essa è intelligibile, tale realtà potrà essere la forma con cui si ha l‘intellezione. Ora, ogni cosa è intelligibile per quanto è in atto, non per quanto c‘è in essa di potenzialità, come spiega Aristotele: e un segno di ciò sta nel 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**. Per cui il **Maestro** afferma nelle **Sentenze** che **l‘unione tra l‘anima e il corpo è «un certo esempio dell‘unione beata con cui lo spirito si unirà a Dio»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:
Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 1, 18**, si legge: «**Dio nessuno l‘ha mai visto**». E il **Crisostomo** spiega che neppure gli spiriti celesti, cioè neppure i Cherubini e i Serafini, hanno mai potuto vederlo così come egli è. Ora, agli uomini non è promessa se non l‘uguaglianza con gli angeli, **Matteo**

22, 30: «**Saranno come gli angeli di Dio nel cielo**». Quindi neppure i santi in paradiso vedranno Dio per essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 1

Quel testo evangelico, come nota **S. Agostino**, può essere spiegato in tre modi:

- **Primo, in modo da escludere la visione corporea**, con la quale nessuno ha mai visto né vedrà Dio nella sua essenza.

- **Secondo**, in modo da **escludere la visione intellettiva di Dio per essenza da parte di coloro che vivono questa vita mortale.**

- **Terzo**, in modo da **escludere la visione comprensiva 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: **Giovanni 1,18:** *[« Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato»].*«Il Figlio unigenito che è nel seno del Padre», ecc.; volendo così dimostrare in base alla **visione comprensiva** ed esauriente che il Figlio è Dio.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 2

Dionigi così argomenta nel De Divinis Nominibus [1]: la conoscenza non ha altro oggetto che le realtà esistenti. Ma ogni esistente è finito: essendo in qualche genere determinato. Perciò **Dio,** essendo infinito, **è «al di sopra di tutte le realtà esistenti**». **Quindi non è oggetto di conoscenza, ma supera ogni conoscenza**.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 2

Come Dio con la sua essenza infinita sorpassa tutte le realtà esistenti che hanno un essere determinato, così con la sua conoscenza sorpassa qualsiasi cognizione. Per cui tra la conoscenza di Dio e la sua essenza c'è lo stesso rapporto che c'è fra la nostra conoscenza e gli enti creati. Ma alla conoscenza concorrono due cose: il **soggetto conoscente** e il **mezzo col quale esso conosce.** Ora, 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. Quanto però al soggetto conoscitivo c'è la differenza che passa fra l'**intelletto divino** e il **nostro**. Ora, nell'atto conoscitivo ciò che è conosciuto segue la forma mediante la quale esso è conosciuto, poiché è mediante la forma o immagine della pietra che vediamo la pietra; l'efficacia invece di tale atto dipende dalla virtù del soggetto conoscente, come chi ha una vista più acuta vede più distintamente. Perciò nella visione suddetta **noi vedremo ciò che Dio vede, cioè la sua essenza, ma non con la medesima efficacia.**

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 3

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**. Ora, ciò che è visto per essenza non è sconosciuto. Quindi è impossibile che il nostro intelletto possa vedere Dio per essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 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**: poiché qualunque sia l'immagine concepita, questa non può 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 è conosciuto.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 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 ciò che vede, non vede lui, ma qualcuno dei suoi effetti**». Perciò nessun intelletto creato potrà vedere Dio per essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 4

«**Dio è luce**», come si legge nella Scrittura, **1Giovanni 1, 5**. Il lume è invece piuttosto il riflesso della luce su un oggetto illuminato. Poiché dunque l'essenza divina è di un altro genere rispetto a qualsiasi sua immagine impressa nell'intelletto, Dionigi afferma che «le tenebre divine oscurano ogni lume»: e ciò perché l'essenza divina, che egli denomina tenebra per l'eccesso del suo splendore, rimane inevidente secondo l'immagine che può riceverne il nostro intelletto. Da cui segue che egli «si nasconde a ogni conoscenza». Perciò chiunque nel vedere Dio concepisce mentalmente qualcosa, non concepisce veramente Dio, ma uno degli effetti di Dio.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 5

A Ieroteo inoltre egli scrive: «**Dio rimane invisibile per l'eccesso del suo splendore**». Ma come il suo splendore sorpassa l'intelligenza dell'uomo viatore, così sorpassa anche quella dell'uomo che ha raggiunto la patria. **Come quindi Dio è invisibile sulla terra, così sarà invisibile anche nella patria beata.**

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 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. **E così tale essenza, sebbene ora sia invisibile, allora sarà visibile.**

Spl. III[a] q. 92, a. 1, arg. 6

L'oggetto intelligibile, essendo la perfezione dell'intelletto, esige una proporzione tra l'intelligibile e l'intelletto, e tra l'oggetto visibile e la vista. Ora, non si scorge alcuna possibile

proporzione fra il nostro intelletto e l'essenza divina: poiché distano all'infinito. Perciò il nostro intelletto non può giungere a vedere l'essenza divina**.**

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 6

Anche se tra il finito e l'infinito non ci può essere una ***proporzione,*** poiché l'eccedenza dell'infinito sul finito non è determinata, tuttavia ci può essere una ***proporzionalità***, che è una ***somiglianza tra proporzioni***: come infatti il finito sta a qualcosa di finito, così l'infinito sta all'infinito. Ora, perché una cosa sia totalmente conosciuta si richiede talora che ci sia una proporzione tra il conoscente e il conosciuto: poiché la virtù del soggetto conoscente deve essere adeguata alla conoscibilità dell'oggetto, e l'uguaglianza è appunto una certa proporzione. Talora invece la conoscibilità dell'oggetto supera la virtù del soggetto conoscente, come quando noi conosciamo Dio; o al contrario, come quando Dio conosce le creature. **E allora non è necessario che ci sia una proporzione tra il conoscente e il conosciuto, ma basta una proporzionalità**: in modo cioè che il conoscibile stia al suo essere conosciuto come il conoscente al conoscere. 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. E in questo senso si dice, ad es., che la materia deve essere proporzionata alla forma. Ora, in questo medesimo senso nulla 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**.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 7

Ci sono due tipi di somiglianza e di lontananza. La prima è basata sull'affinità di natura. E in base a questa Dio è più lontano dall'intelletto creato di quanto un intelligibile creato è lontano dal senso. - La seconda invece è basata su una proporzionalità. E allora si verifica il contrario: poiché il senso non ha alcuna 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, 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 rossastro, sebbene non possa percepire il primo come dolce: e ciò perché rispetto alla vista il colore del fiele è più affine al miele di quanto la dolcezza del miele è affine al miele stesso.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 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 dovrà costituire con l'intelletto un unico essere in senso assoluto, ma formerà un'unica realtà con esso solo quanto all'atto dell'intellezione.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 9

Su questo punto non possiamo accettare la posizione di Avicenna: poiché 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, e le immagini rappresentative delle altre cose. Per cui si servirebbe di questo argomento per dimostrare che il sapere in noi non è una sostanza, ma un accidente. E tuttavia l'essenza divina, pur essendo secondo la sua propria natura più lontana dal nostro intelletto della sostanza dell'angelo, tuttavia è superiore a questa quanto all' intelligibilità: poiché è atto puro, senza alcuna mescolanza di potenzialità, il che non si riscontra nelle altre sostanze separate. Né la cognizione con cui vedremo Dio per essenza sarà un accidente dalla parte dell'oggetto visto, ma solo dalla parte dell'atto del soggetto conoscente, il quale atto non sarà la sostanza stessa né del conoscente né del suo oggetto d'intellezione.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 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. Essendo infatti l'essenza delle sostanze separate per se stessa intelligibile in atto, in quanto separata dalla materia, è evidente che quando tali sostanze intendono se stesse c'è identità perfetta tra il soggetto intellettivo e il suo oggetto: poiché esse non intendono mediante un'idea astratta da esse stesse, nel modo in cui noi intendiamo le realtà materiali. Sembra perciò questo il significato di quel testo del Filosofo [l. cit. nell'ob.], come risulta dal Commentatore. In quanto poi esse intendono le altre cose, allora l'oggetto intelligibile in atto è identico all'intelligenza in atto, dato che 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 [De natural. 6, 5, 6], poiché l'essenza dell'intelletto rimane unica sotto due forme nell'intendere successivamente due cose, come la materia prima rimane unica sotto le diverse forme [successive]. Per cui anche Averroè [De anima 3, 5] paragona da questo punto di vista l'intelletto possibile alla materia prima. Quindi non segue in alcuna maniera che il nostro intelletto nel vedere Dio debba divenire l'essenza divina, ma che l'essenza divina sarà per esso come la sua perfezione e la sua forma.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 11

I testi a cui si accenna, e tutti gli altri consimili, vanno riferiti alla conoscenza che abbiamo di Dio nella vita presente, per le ragioni già esposte [nel corpo e ad 3].

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 12

L'infinito in senso privativo è in quanto tale sconosciuto: poiché una cosa è detta infinita in tale senso per l'eliminazione di ciò che le dà completezza, e quindi conoscibilità. Cosicché tale infinito si riduce alla materia soggetta alla privazione, come spiega Aristotele [Phys. 3, 7]. - Invece l'infinito in senso negativo va concepito mediante l'eliminazione di ogni materia coartante: poiché anche la forma viene in qualche modo delimitata dalla materia. Per cui questo infinito è di per sé sommamente conoscibile. E Dio è un infinito di questo genere.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 13

S. Agostino parla della visibilità corporale, che non potrà mai essere attribuita a Dio. Il che appare evidente dal testo che precede [l. cit. nell'ob., c. 15]: «Nessuno ha mai visto Dio nella maniera in cui vediamo e denominiamo le realtà visibili; egli è per natura invisibile, come è

anche incorruttibile». Però come per natura egli è sommamente ente, così di per sé è anche sommamente intelligibile; e che talora non sia conosciuto da noi dipende dalla nostra incapacità. Il fatto quindi che egli venga visto da noi dopo un periodo di invisibilità dipende da una mutazione non sua, ma nostra.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 14

Nella patria beata Dio sarà visto dai santi «così come egli è» [1 Gv 3, 2] 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 però il modo viene riferito al soggetto conoscente, allora egli non sarà visto così come egli è: poiché l'efficacia dell'intelletto creato nel vedere non uguaglierà l'efficacia dell'essenza divina a essere intesa.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 15

Nella visione sia corporale che intellettuale si riscontrano tre tipi di mezzo. Il primo è il mezzo sotto il quale si vede. E questo è quello che prepara la vista a vedere in generale, senza determinarla a un oggetto speciale: come la luce materiale si rapporta alla visione corporale, e la luce dell'intelletto agente all'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 un oggetto speciale: come mediante l'immagine della pietra uno è determinato a conoscere la pietra. - Il terzo tipo è il mezzo nel quale si vede. E questo è quel dato mediante la cui percezione la vista è condotta a conoscere un'altra cosa: come guardando uno specchio uno giunge a conoscere le cose in esso rappresentate, oppure da un'immagine uno è portato a conoscere la cosa rappresentata. Ed è in questo senso che l'intelletto attraverso la conoscenza degli effetti raggiunge la causa, o viceversa. Nella patria beata dunque non avremo il terzo tipo di mezzo, con il quale si conosce Dio mediante le specie intenzionali delle altre cose, come cioè lo conosciamo adesso, per cui si dice che adesso lo conosciamo «come in uno specchio» [1 Cor 13, 12]. - E neppure ci sarà il secondo tipo di mezzo: poiché sarà mediante l'essenza divina stessa che il nostro intelletto vedrà Dio. - Ci sarà invece allora solo il primo tipo di mezzo, il quale eleverà il nostro intelletto in modo che si possa unire alla sostanza increata nel modo che abbiamo indicato. Ma per tale mezzo la conoscenza non viene detta mediata: poiché esso non si interpone tra il soggetto conoscente e l'oggetto, ma è quello che dà al soggetto la capacità di conoscere.

Spl. III[a] q. 92, a. 1, ad arg. 16

Delle creature corporali non si dice che sono viste immediatamente se non quando ciò che in esse può unirsi con la vista le si unisce di fatto. Esse però non possono unirsi in questo modo nella loro essenza, a motivo della loro materialità. Per cui esse sono viste immediatamente quando la loro immagine rappresentativa si unisce all'intelletto. Dio invece può unirsi all'intelletto mediante la propria essenza [cf. corpo]. Egli quindi non è visto immediatamente se la sua essenza non si unisce all'intelletto. E solo tale visione immediata può dirsi «a faccia a faccia». Inoltre l'immagine di una realtà corporea viene ricevuta nella vista secondo la natura specifica che ha nella realtà, per quanto secondo un diverso modo di essere: per cui tale 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 [ib.]. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i santi dopo la risurrezione **vedranno Dio con gli occhi del corpo**. Infatti:

Spl. III^a q. 92, a. 2, arg. 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, **Giobbe 42, 5**: «**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.

Spl. III^a q. 92, a. 2, arg. 2

Sempre nel libro di **Giobbe, 19, 26**, si legge: «**Nella mia carne vedrò Dio, mio Salvatore**». Sembra dunque che nella patria Dio sarà visto con gli occhi del corpo.

Spl. III^a q. 92, a. 2, arg. 3

S. Agostino così si esprime a proposito della vista degli occhi glorificati: «**La potenza di quegli occhi sarà ben più forte non nel senso che vedranno con l'acutezza maggiore che alcuni attribuiscono ai serpenti e alle aquile, poiché per quanto acuta sia la vista di questi animali, essi tuttavia non possono vedere altro che i corpi, ma nel senso che vedranno le realtà incorporee**». Ora, ogni potenza conoscitiva adatta a vedere le realtà incorporee può essere elevata a vedere Dio. Quindi gli occhi glorificati potranno vedere Dio.

Spl. III^a q. 92, a. 2, arg. 4

La distanza fra le realtà corporee e quelle incorporee è identica reciprocamente. Ma l'occhio incorporeo è capace di vedere le realtà corporee. Quindi l'occhio corporeo è in grado di vedere le realtà incorporee. Da cui l'identica conclusione.

Spl. III^a q. 92, a. 2, arg. 5

S. Gregorio a proposito di quel testo di **Giobbe 4, 16**: «**Stava lì zitto uno di cui non conobbi l'aspetto**», ecc., afferma: «**L'uomo, che se avesse osservato il precetto sarebbe divenuto spirituale anche nella carne, peccando divenne carnale anche nell'anima**». Ma per il fatto che è divenuto carnale nell'anima, come spiega il Santo [ib.], «egli pensa solo alle cose che riceve nell'anima traendole dalle immagini dei corpi». Quando perciò egli, secondo la promessa fatta agli eletti, diventerà spirituale anche nel corpo, potrà vedere anche con la carne le realtà spirituali. Quindi si torna alla conclusione precedente.

Spl. III^a q. 92, a. 2, arg. 6

L'uomo può essere reso felice soltanto da Dio. Egli però lo diventerà non solo nell'anima, ma anche nel corpo. Quindi potrà vedere Dio non solo con l'intelletto, ma anche con il corpo.

Spl. III^a q. 92, a. 2, arg. 7

Come Dio sarà presente con la sua essenza nell'intelletto, così lo sarà pure nel senso: poiché egli «sarà tutto in tutti», come dice S. Paolo, 1Corinti 15, 28. Ora, egli sarà visto dall'intelletto per il fatto che la sua essenza viene a congiungersi con esso. Quindi potrà essere visto anche dal senso.

Spl. III[a] q. 92, a. 2. SED CONTRA:

1. S. Ambrogio afferma: «Non si cerca Dio con gli occhi del corpo, né lo si abbraccia con la vista, né lo si afferra col tatto». Quindi Dio non sarà visto da alcuno 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; la percepiscono 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. Quindi, ecc.

4. S. Agostino spiega: «—Dio nessuno l'ha mai visto‖, né in questa vita così come egli è, e neppure nella vita angelica nel modo in cui sono visibili le realtà che vediamo con la vista del corpo». Ma è detta angelica la vita beata in cui vivranno i risuscitati. Quindi, ecc.

5. «L'uomo», scrive S. Agostino, «si dice che è fatto a immagine e somiglianza di Dio poiché è in grado di vedere Dio». Ma l'uomo è a immagine di Dio secondo l'anima, non secondo il corpo. Quindi egli vedrà Dio con l'anima e non con il corpo.

Spl. III[a] q. 92, a. 2. RESPONDEO:

Una cosa può essere vista dai sensi del corpo in due modi: per se e per accidens.

- Viene **percepito per se** ciò che è in grado di produrre un'impressione 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; e ciò che produce per se l'impressione sul senso è il sensibile proprio: come il colore rispetto alla vista e il suono rispetto all'udito. - Siccome però il senso in quanto tale si serve di un organo corporeo, esso non può ricevere qualcosa se non corporalmente: poiché «tutto ciò che è ricevuto lo è secondo la natura del ricevente» [De causis 12]. Per cui tutte le realtà sensibili producono un'impressione nel senso come tale secondo la loro estensione o grandezza. Così dunque l'estensione e tutto ciò che la accompagna, come il moto, la quiete, il numero e le altre cose del genere, sono denominate sensibili comuni, ma sempre sensibili per se -.

- Viene **sentito** invece **per accidens** ciò che non produce un'impressione sul senso, né in generale in quanto è un senso né in quanto è questo senso particolare, ma è unito a ciò che per se lascia un'impressione sul senso: come «Socrate», «il figlio di Diaris», «un amico» e altre cose del genere, che direttamente e in genere sono conosciute dall'intelletto, e in particolare sono conosciute dalla cogitativa nell'uomo e dall'estimativa negli altri animali. E queste cose si dice che il senso esterno le sente, anche se per accidens, quando in base a ciò che è oggetto diretto della sensazione la facoltà chiamata a conoscerle direttamente le afferra immediatamente senza dubbi e senza procedimenti discorsivi: come vediamo che uno vive in base al fatto che parla. In caso diverso invece non si dice che un dato senso vede, neppure per

accidens. Dico dunque che Dio non può essere visto in alcun modo con la vista del corpo, né sentito con altri sensi, come visibile per se, né qui in vita, né in patria. **Se infatti si toglie al senso ciò che gli appartiene come senso, non sarà più il senso**; e così se alla vista si toglie ciò che è la vista in quanto vista, non avremo più la vista. Siccome dunque 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 in modo equivoco. Dato quindi che la vista e i sensi saranno specificamente **identici** nei corpi gloriosi, non sarà possibile che il senso veda l'essenza divina come un oggetto **visibile per sé**. **La vedrà invece come visibile per accidens,** poiché da una parte la vista corporea vedrà una così grande gloria di Dio nei corpi, specialmente in quelli gloriosi, e soprattutto nel corpo di Cristo, e dall'altra l'intelletto vedrà tanto chiaramente Dio che egli sarà percepito nelle realtà viste corporalmente come nella locuzione si percepisce la vita. Per quanto infatti allora il nostro intelletto non vedrà Dio a partire dalle creature, tuttavia lo scorgerà nelle creature viste corporalmente. E di questa visione corporale di Dio parla S**. Agostino** al termine del De Civitate Dei, come risulta evidente a chi esamina queste 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 assoluta chiarezza nell'atto di guidare tutto l'universo materiale;** non già come adesso —intendiamo le realtà invisibili di Dio partendo dalle cose che egli ha fatto‖, ma come quando non appena guardiamo gli uomini non già crediamo, bensì subito vediamo che essi vivono».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 92, a. 2, ad arg. 1

Quelle parole di Giobbe si riferiscono agli **occhi dello spirito**, ai quali l'Apostolo allude in quell'espressione, **Efesini 1, 18**: «**Possa egli illuminare gli occhi della vostra mente**».

Spl. III[a] q. 92, a. 2, ad arg. 2

L'affermazione riferita va intesa non nel senso che vedremo Dio con gli occhi del corpo, ma nel senso che vedremo Dio **tornando a esistere nel nostro corpo.**

Spl. III[a] q. 92, a. 2, ad arg. 3

S. Agostino con quelle parole si esprime condizionalmente e in **tono di ricerca**. Il che appare evidente da quanto precede: «**Saranno quindi di una virtù ben diversa, se con essi vedremo quelle nature incorporee**»; e poi continua: «La potenza», ecc.; e finalmente conclude con le parole da noi riferite sopra [nel corpo].

Spl. III[a] q. 92, a. 2, ad arg. 4

Qualsiasi conoscenza si compie mediante una qualche astrazione dalla materia. Più quindi una forma corporea è astratta dalla materia, più è un principio conoscitivo. Per questo una forma che ha tutta la sua esistenza nella materia non è in alcun modo un principio di conoscenza; nel senso invece ciò si riscontra in qualche modo, in quanto esso viene a separarsi dalla materia; e nel nostro intelletto ancora di più. Così dunque un occhio spirituale dal quale viene rimosso ogni impedimento a conoscere è in grado di vedere la realtà materiale. Ma da ciò non segue

che un occhio corporeo, nel quale c'è una mancanza di capacità conoscitiva nella misura in cui è materiale, possa conoscere perfettamente dei conoscibili incorporei.

Spl. III[a] q. 92, a. 2, ad arg. 5

Sebbene la mente divenuta carnale non possa pensare che agli oggetti ricevuti dai sensi, tuttavia li pensa in modo immateriale. E similmente è indispensabile che la vista apprenda in maniera corporea tutto ciò che vede. Essa quindi non può conoscere ciò che non può essere percepito corporalmente.

Spl. III[a] q. 92, a. 2, ad arg. 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 questi è reso perfetto dall'anima, così la beatitudine dell'uomo non consiste principalmente che in un atto dell'anima, derivando da questa al corpo come per una certa ridondanza, come risulta evidente da quanto abbiamo già detto *[q. 85, a. 1]*. Ci sarà tuttavia una certa felicità anche per il nostro corpo per il fatto che esso vedrà Dio nelle creature sensibili, e specialmente nel corpo di Cristo.

Spl. III[a] q. 92, a. 2, ad arg. 7

L'intelletto ha la capacità di percepire le realtà spirituali, non così invece la vista corporale. Perciò l'intelletto potrà conoscere l'essenza divina ad esso presente e unita; non così invece la vista corporale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i santi nel vedere Dio per essenza vedano tutto ciò che Dio vede in se stesso. Infatti:

Spl. III[a] q. 92, a. 3, arg. 2

S. Gregorio scrive: «Poiché allora tutti vedranno Dio con l'identica chiarezza, che cosa non conosceranno conoscendo chi sa tutto?». Ora, egli si riferisce ai beati che vedono Dio per essenza. Perciò chi vede Dio per essenza conosce ogni cosa.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, arg. 3

Come nota Aristotele, «quando un intelletto conosce le cose più grandi può conoscere ancora meglio le più piccole». Ora, Dio è l'intelligibile massimo. Egli perciò fa aumentare al massimo la virtù dell'intelletto nel conoscere. Perciò l'intelletto che vede lui vede ogni cosa.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, arg. 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 più chiaramente dell'intelletto agente. Quindi l'intelletto che vede Dio per essenza conosce tutte le cose.

Spl. III[a] q. 92, a. 3. SED CONTRA:

1. Come insegna **Dionigi**, gli angeli superiori purgano gli inferiori «**dalla loro nescienza**». Ma gli angeli inferiori vedono anch'essi l'essenza divina. **Quindi un angelo che vede l'essenza di Dio può non sapere qualcosa**. Ora, le anime non vedranno Dio più perfettamente degli angeli. Quindi non è necessario che vedendo Dio le anime vedano tutte le cose.

2. Solo Cristo «**possiede lo Spirito senza misura**», **Giovanni 3, 34**. Ora, a Cristo spetta di conoscere ogni cosa nel Verbo in quanto possiede lo Spirito senza misura; per cui l'Evangelista **Giovanni 3, 35,** aggiunge: «**Il Padre ha riposto tutto nelle sue mani**». Quindi 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 esso si conoscono. Ma alcuni di coloro che per essenza vedono Dio, che è la causa di tutte le cose, **lo conoscono più perfettamente di altri.** Quindi alcuni conoscono più cose di altri. Perciò non tutti conosceranno ogni cosa.

Spl. III[a] q. 92, a. 3 RESPONDEO:

Dio vedendo la propria essenza conosce tutte le cose che sono, che saranno o che sono state: e ciò si dice che egli lo conosce «**con la scienza di visione**» *[cf. I, q. 14, a. 9]*, poiché a somiglianza della vista corporale conosce queste cose **come presenti**. **Inoltre vedendo la propria essenza egli conosce tutte le cose che può compiere, anche se non le ha fatte e non le farà mai: altrimenti non conoscerebbe perfettamente la propria potenza**. Non si può infatti conoscere una potenza se non si conoscono i suoi oggetti. E questo si dice che egli lo conosce «**con la scienza di semplice intelligenza**». **Ora, è impossibile che l'intelletto creato vedendo 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: come in un principio dimostrativo chi ha un ingegno più perspicace vede più conclusioni di quante ne veda chi è di ingegno più limitato. Essendo quindi la grandezza della potenza divina pari alle cose di cui essa è capace, se un intelletto vedesse nell'essenza divina tutto ciò che Dio può fare, ne verrebbe che la misura della sua perfezione nell'intendere sarebbe identica alla grandezza della potenza divina nel produrre gli effetti: e così esso avrebbe la **comprensione dell'essenza divina. Il che è impossibile a qualsiasi intelletto creato.** Invece tutte le cose che Dio conosce con la scienza di visione un certo intelletto creato, cioè l'anima di Cristo, le conosce nel Verbo. Circa gli altri poi che sono ammessi a vedere l'essenza divina ci sono due opinioni.

- **Alcuni** infatti dicono che tutti, **vedendo Dio** per essenza, vedranno tutte le cose che Dio vede con **scienza di visione**. - Ma ciò 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.

- E così altri sostengono che i beati, a 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 vedendo Dio per essenza ognuno vedrà tanti più oggetti quanto più chiaramente vedrà l'essenza divina. Così dunque uno potrà dare istruzioni ad altri. E così la scienza degli angeli e quella delle anime sante potrà crescere fino al giorno del giudizio: come anche le altre perfezioni che rientrano

nel premio accidentale. Ma dopo non ci sarà più aumento: **poiché allora avremo lo stato definitivo di tutte le cose.** E in quello stato sarà possibile che tutti conoscano tutte le cose che Dio conosce con la sua scienza di visione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 92, a. 3, arg. 1

Come insegna **S. Isidoro**, «**gli angeli nel Verbo di Dio conoscono tutte le cose prima che avvengano**». Ma i santi, come dice il Vangelo, **Matteo 22, 30**, «**saranno uguali agli angeli**». Quindi anche i santi vedendo Dio vedranno tutte le cose.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, ad arg. 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**, poiché queste non avverranno mai, ma va riferita solo alle cose che Dio conosce con la **scienza di visione**. A proposito delle quali egli dice anche 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, come le sue diverse proprietà e le relazioni con le altre cose; ed è possibile che di due individui che conoscono insieme la medesima cosa uno percepisca più nozioni dell'altro, e che uno le riceva dall'altro. Per cui anche **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.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, ad arg. 2

Le parole di S. Gregorio dimostrano che in quella visione beata l'essenza divina, nella quale Dio vede tutte le cose e della quale noi ci serviremo per vedere, è sufficiente a far vedere tutte le cose. Ma **il fatto che non si vedano tutte dipende dalla limitazione dell'intelletto creato, che è incapace di comprendere l'essenza divina.**

Spl. III[a] q. 92, a. 3, ad arg. 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.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, arg. 4

L'intelletto non trova ostacolo a intendere una cosa se non in quanto quest'ultima gli è superiore. 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**». Quindi coloro che vedono Dio per essenza conoscono tutte le cose.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, ad arg. 4

La mancanza di conoscenza può dipendere non solo dall'eccesso del conoscibile sull'intelletto, ma anche dal fatto che all'intelletto non viene a unirsi la ragione dell'oggetto conoscibile: come la vista talvolta non vede la pietra per il fatto che l'immagine della pietra non si trova in

essa. Ora, sebbene all'intelletto che vede Dio sia unita la stessa **essenza divina**, **tuttavia questa non gli viene unita in quanto ragione di tutte le cose, ma solo di alcune**: e queste saranno tanto più numerose quanto più completa sarà l'intuizione della divina essenza.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, arg. 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: poiché l'intelletto possibile «è quello fatto per diventare ogni cosa», come dice **Aristotele**. Se quindi in quella beatitudine esso non conoscesse tutte le cose, rimarrebbe imperfetto. Il che è assurdo.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, ad arg. 5

Quando una potenza passiva è perfettibile da varie perfezioni tra loro ordinate, se viene perfezionata dalla sua ultima perfezione non può dirsi imperfetta, anche se certe predisposizioni precedenti sono venute a mancare. Ora, ogni conoscenza con la quale viene a perfezionarsi l'intelletto creato **è ordinata come al suo fine alla conoscenza di Dio**. Perciò chi vede Dio per essenza, anche se non conoscesse altro, avrebbe l'intelligenza in istato di perfezione. Né questa è più perfetta per il fatto che vede altre cose oltre a Dio se non in quanto vede Dio più perfettamente. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Infelice l'uomo che conosce tutte quelle cose**», cioè le creature, «**senza conoscere te [o Signore]. Beato invece chi conosce te, anche se non conosce quelle. Chi poi conosce te e quelle, non è più felice per quelle, ma è felice e beato solo per te**».

Spl. III[a] q. 92, a. 3, arg. 6

Chi vede uno specchio vede le cose che vi si riflettono. Ora, nel Verbo di Dio si riflettono come in uno specchio tutte le cose: poiché egli è la **ragione e l'archetipo di ogni cosa**. Quindi i santi che vedono il Verbo per essenza vedono tutte le creature.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, ad arg. 6

Lo specchio suddetto è dotato di **volontà**: **perciò come si mostra a chi vuole, così mostra in sé ciò che vuole.** La cosa è invece diversa per uno specchio materiale, il quale non ha la facoltà di mostrarsi o di non mostrarsi. Oppure si può rispondere che in uno specchio materiale tanto la cosa quanto lo specchio sono visti nella loro forma propria: sebbene lo specchio sia visto mediante la forma che esso riceve dalla cosa, mentre la pietra ivi riflessa è vista mediante la sua forma che si riflette in un'altra cosa. Per cui è identica la ragione per cui si conosce l'uno e l'altra. Nello specchio increato invece le cose sono viste mediante la forma dello specchio medesimo, come l'effetto è visto mediante la similitudine della causa, e viceversa. Quindi non segue che chiunque contempla lo specchio eterno veda tutto ciò che si riflette in esso. Infatti non è necessario che chi vede la causa veda tutti i suoi effetti, a meno che non ne abbia la comprensione.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, arg. 7

Nei **Proverbi 10,24** si legge che «**il desiderio dei giusti è soddisfatto**». **Ora, i santi desiderano conoscere tutte le cose:** poiché «tutti gli uomini per natura desiderano di

conoscere», e d'altra parte la natura non viene distrutta dalla gloria. Perciò Dio concederà loro di conoscere tutte le cose.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, ad arg. 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 per il fatto che possederanno Dio.** Come infatti Dio 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 sua vista sazierà l'intelligenza, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 14, 8**: «**Signore, mostraci il Padre, e ci basta**».

Spl. III[a] q. 92, a. 3, arg. 8

L'ignoranza è una delle penalità della vita presente. Ma la gloria toglierà ai santi ogni penalità. Quindi anche qualsiasi ignoranza. Quindi essi conosceranno ogni cosa.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, ad arg. 8

L'***ignoranza*** in senso proprio implica ***privazione***, e quindi penalità: infatti così intesa l'ignoranza è il non sapere cose che si dovrebbero sapere, o che è necessario sapere. Ora, nella patria non mancherà nulla di tutto ciò. Talora invece l'***ignoranza*** sta a indicare qualsiasi ***nescienza.*** E in questo senso gli angeli e i santi ignoreranno certe cose nella patria: per cui 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 per il fatto che non ha raggiunto la gloria di S. Pietro.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, arg. 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, **Filippesi 3, 21.** Perciò anche le anime saranno perfette a **somiglianza** dell'anima di Cristo. Ora, l'anima di Cristo vedrà nel Verbo tutte le cose. Quindi anche tutte le anime dei santi vedranno nel Verbo tutte le cose.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, ad arg. 9

Il nostro corpo sarà reso conforme al corpo di Cristo nella gloria secondo una ***somiglianza***, non secondo una ***perfetta uguaglianza***: sarà infatti splendente allo stesso modo, ma non nello stesso grado del corpo di Cristo. E similmente la nostra anima avrà la gloria a somiglianza dell'anima di Cristo, ma non alla pari. E così pure avrà la **scienza** come l'anima di Cristo; però non con la stessa misura, in modo cioè da conoscere ogni cosa come l'anima di Cristo.

Spl. III[a] q. 92, a. 3, arg. 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 sua immagine. Siccome quindi in quella visione beata l'essenza divina diviene **quasi** la forma del nostro intelletto *[a. 1]*, sembra che i santi nel vedere Dio vedano tutte le cose.

Spl. IIIª q. 92, a. 3, ad arg. 10

L‘essenza divina, pur essendo la ragione o archetipo di tutte le realtà conoscibili, tuttavia **non si unisce a ciascun intelletto creato quale ragione o archetipo di esse**. Perciò l‘argomento non regge**.**

Spl. IIIª q. 92, a. 3, ad arg. 11

L‘intelletto agente è la forma proporzionata all‘intelletto possibile, come anche la potenza della materia è proporzionata alla virtù della causa agente naturale: cosicché tutto ciò che è nella potenza passiva della materia o dell‘intelletto possibile è anche nella potenza attiva dell‘intelletto agente o della causa agente naturale. Per cui 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 una forma proporzionata in questo modo al nostro intelletto. Perciò il paragone non regge.

Spl. IIIª q. 92, a. 3, arg. 12

Gli angeli inferiori vengono adesso illuminati da quelli superiori sulle cose che ignorano in quanto non conoscono tutte le cose. Ma dopo il giorno del giudizio gli angeli non avranno più queste illuminazioni, poiché allora, come dice la **Glossa**, «**cesserà ogni superiorità**». Perciò gli angeli inferiori conosceranno tutte le cose. E per la stessa ragione le conosceranno tutti gli altri santi che vedranno Dio per essenza.

Spl. IIIª q. 92, a. 3, ad arg. 12

Nulla 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 ciò che Dio conosce con la scienza di visione: **però non nel senso che tutti vedano tutte le cose nell‘essenza divina**. L‘anima di Cristo infatti vedrà in essa pienamente ogni cosa, come già la vede adesso; gli altri invece vedranno in essa più o meno cose **secondo il grado della loro visione di Dio**. Cosicché l‘anima di Cristo illuminerà tutte le altre circa le cose ad esse nascoste che egli vede nel Verbo: per questo nell‘**Apocalisse 21, 23**, si legge che «**la gloria di Dio illumina la città dei beati, e la sua lampada è l‘Agnello**». E in modo analogo i santi superiori illumineranno gli inferiori: non già con una nuova illuminazione, così da accrescerne la scienza, ma per un **certo** prolungamento dell‘illuminazione, come il sole in riposo illumina l‘aria. Per questo **Daniele 12, 3**, afferma che «**coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre**». Si dice poi che allora verrà a cessare ogni superiorità degli ordini angelici quanto ai ministeri subordinati l‘uno all‘altro che essi attualmente esercitano verso di noi, come risulta dalla Glossa citata.

Spl. Questione 93

Proemio
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:

VIDETUR che la beatitudine dei santi dopo il giudizio non **sarà maggiore** che prima. Infatti:

Spl. III[a] q. 93, a. 1, arg. 1

Più una cosa si approssima alla somiglianza con Dio, più perfettamente partecipa la beatitudine. Ora, **l'anima è più simile a Dio quando è separata dal corpo che quando è unita ad esso.** Quindi la sua beatitudine è maggiore prima di riassumere il corpo che dopo.

Spl. III[a] q. 93, a. 1, arg. 2

Una virtù è più potente unita che frazionata. Ora, l'anima disincarnata è più unita che nello stato di unione con il corpo. Quindi la sua virtù è maggiore nell'operare, per cui partecipa anche più perfettamente la beatitudine, che consiste in un'operazione *[cf. I-II, q. 3, a. 2]*.

Spl. III[a] q. 93, a. 1, arg. 3

La beatitudine consiste in un **atto dell'intelletto speculativo** *[ib., a. 5]*. Ma l'intelletto nel suo atto non si serve di un organo corporeo, per cui la riassunzione del corpo non farà sì che l'anima possa intendere più perfettamente. Quindi la beatitudine dell'anima non sarà maggiore dopo la risurrezione.

Spl. III[a] q. 93, a. 1, arg. 4

Nulla 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 risurrezione del corpo non godrà di altro, se non forse della gloria del corpo, che è un certo bene finito. Perciò il suo godimento dopo la risurrezione del corpo non sarà maggiore di quello antecedente.

Spl. III[a] q. 93, a. 1. SED CONTRA:

1. A proposito di quelle parole dell'**Apocalisse 6, 9:** «**Vidi sotto l'altare le anime di coloro che furono immolati**», ecc., la **Glossa** afferma: «**Attualmente le anime dei santi stanno sotto, cioè in una dignità inferiore a quella che avranno in futuro**». Quindi 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. Ora, dopo la risurrezione dei corpi la miseria dei malvagi sarà maggiore che prima: poiché saranno puniti **non solo nell'anima, ma anche nel corpo.** Perciò la beatitudine dei santi sarà maggiore dopo la risurrezione dei corpi.

Spl. III[a] q. 93, a. 1. RESPONDEO:

Che la beatitudine dei santi dopo la risurrezione aumenti in estensione è evidente: perché allora non sarà solo nell'anima, ma anche nel corpo. Però anche **la stessa beatitudine dell'anima avrà un aumento in estensione**: poiché l'anima non godrà solo del proprio bene, ma anche di quello del corpo. Anzi, si può anche dire che la beatitudine della stessa anima 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**; Ora, se la consideriamo 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: per cui 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 di corpo, che quando ne è separata.
- **secondo**, in quanto possiede qualcosa che **ostacola l'anima nelle sue operazioni**, dato che il corpo non si lascia perfezionare completamente dall'anima. Se invece la consideriamo dal secondo punto di vista, allora l'unione del corpo impedisce la perfezione dell'anima; da cui le parole della **Sapienza 9, 15**: «**Un corpo corruttibile appesantisce l'anima**».

Se quindi si elimina dal corpo tutto ciò per cui esso resiste all'azione dell'anima, allora l'anima sarà puramente e semplicemente più perfetta esistendo in tale corpo che separata da esso. Ora, quanto più una cosa è perfetta nell'essere, tanto più perfettamente è in grado di agire. 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: come infatti l'anima separata dal corpo corruttibile può agire con più perfezione di quando è ad esso congiunta, così dopo il ricongiungimento con il corpo glorioso agirà più perfettamente di quando ne era separata. Ora, ogni essere imperfetto desidera la propria perfezione. Quindi l'anima separata desidera naturalmente di ricongiungersi al corpo. E a motivo di questo desiderio, che procede da uno stato di imperfezione, la sua operazione con cui tende verso Dio è meno intensa. Per cui S. Agostino afferma che «dal desiderio del corpo l'anima viene ritardata nel suo tendere totalmente verso il sommo bene».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 93, a. 1, ad arg. 1

L‘anima è più simile a Dio quando è unita al corpo glorioso che quando ne è separata, poiché con tale unione ha un essere più perfetto: infatti **più una cosa è perfetta, più è simile a Dio**. Come anche il cuore, la cui perfezione vitale consiste nel moto, è più simile a Dio quando si muove che quando è fermo, sebbene Dio non si muova mai.

Spl. III[a] q. 93, a. 1, ad arg. 2

Una virtù che **per sua natura è fatta per essere nella materia** è più potente esistendo nella materia che separata da essa; sebbene assolutamente parlando una virtù separata dalla materia abbia una potenza maggiore.

Spl. III[a] q. 93, a. 1, ad arg. 3

Sebbene nell‘atto dell‘intendere l‘anima non si serva del corpo, tuttavia la perfezione del corpo in qualche modo coopererà alla perfezione dell‘atto intellettivo, in quanto per l‘unione con il corpo glorioso l‘anima sarà naturalmente più perfetta, e quindi più efficace nell‘operare. E 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].

Spl. III[a] q. 93, a. 1, ad arg. 4

Sebbene l‘aggiunta del finito all‘infinito non lo renda maggiore, tuttavia dà qualcosa di più: poiché il **finito** e l‘**infinito** sono **due realtà**, mentre l‘infinito di per sé è una cosa sola. Ora, l‘**estensione del godimento** riceve un aumento non di intensità, ma di **motivazioni**. Perciò il godimento aumenterà in estensione rispetto al solo godimento di Dio, poiché 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 a Dio: più infatti l‘operazione connaturale è perfetta, più intenso è il piacere, come spiega Aristotele [Ethic. 10, 4].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i **gradi di beatitudine** non debbano essere denominati «**dimore**». Infatti:

Spl. III[a] q. 93, a. 2, arg. 1

La beatitudine implica l‘idea di **premio.** Ora, la dimora non accenna affatto all‘idea di premio. Quindi i diversi gradi di beatitudine non vanno detti dimore.

Spl. III[a] q. 93, a. 2, arg. 2

Dimora sembra indicare una sede locale. Ma il luogo dal quale i santi saranno beatificati non è di ordine corporale, bensì spirituale: infatti è Dio, il quale è uno. Perciò non esiste che una sola dimora. Quindi i diversi gradi di beatitudine non vanno denominati dimore.

Spl. III[a] q. 93, a. 2, arg. 3

Come ci saranno nella patria beata degli uomini di meriti diversi, così ce ne sono anche attualmente in purgatorio, e un tempo ce ne furono nel limbo dei Patriarchi. Ma in purgatorio

e nel limbo non si riscontra una diversità di dimore. Quindi non ci dovrà essere neppure in patria.

Spl. III[a] q. 93, a. 2. SED CONTRA:

1. Sta scritto, **Giovanni 14, 2**: «**Nella casa del Padre mio ci sono molti posti**»; e **S. Agostino** spiega che si tratta delle **varie gradazioni dei premi.**

2. In ogni città c'è un'ordinata distinzione di dimore. Ora, la patria celeste è paragonata a una città, come risulta evidente dall'**Apocalisse 21**. Quindi in essa si devono distinguere diverse dimore, secondo i diversi gradi di beatitudine.

Spl. III[a] q. 93, a. 2. RESPONDEO:

Essendo il moto locale il primo di tutti i moti, come dice il Filosofo, il termine moto, come anche quello di distanza e di altre cose del genere, è passato 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 mantiene dopo averlo raggiunto. Perciò in qualsiasi moto il quietarsi di esso nel suo termine viene detto ***collocamento*** o ***dimora***. Così dunque, giungendo l'uso del termine moto anche agli atti dell'appetito e della volontà, anche **il conseguimento del fine del moto affettivo viene denominato *dimora***, o collocamento nel fine. E così i diversi gradi nel conseguimento del fine ultimo vengono denominati «***dimore diverse***»: cosicché **l'unica casa** sta a indicare la comune e **universale beatitudine** dalla parte dell'oggetto, mentre la **pluralità delle dimore** indica le **differenze** che **nella beatitudine** si riscontrano dalla parte dei beati. Come anche negli esseri corporei vediamo che è identico il luogo elevato verso il quale tendono tutti i corpi leggeri, ma ciascuno di essi vi giunge più o meno vicino secondo la propria leggerezza: per cui ci sono varie dimore o collocazioni secondo la differenza di leggerezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 93, a. 2, ad arg. 1

La **dimora** implica l'idea di **fine o termine**: per cui implica quella di **premio**, che è il **fine del merito**.

Spl. III[a] q. 93, a. 2, ad arg. 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 dimore.

Spl. III[a] q. 93, a. 2, ad arg. 3

Coloro che furono nel limbo, o che adesso sono in purgatorio, **non hanno ancora raggiunto il loro termine finale.** Per cui sia nel purgatorio che nel limbo non c'è distinzione di dimore, ma solo nel paradiso e nell'inferno, che sono il termine rispettivo dei buoni e dei cattivi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le **diverse dimore** non si distinguano secondo i **diversi gradi di carità**. Infatti:

Spl. III[a] q. 93, a. 3, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo 25, 15**, 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.

Spl. III[a] q. 93, a. 3, arg. 2

Il **Salmo 61, 13**, afferma: «**Secondo le sue opere tu ripaghi ogni uomo**». Ora, ciò che viene dato come ricompensa è la misura della beatitudine. Quindi i gradi della beatitudine si distingueranno secondo la diversità delle opere, non secondo il diverso grado di carità.

Spl. III[a] q. 93, a. 3, arg. 3

Il premio è dovuto all'atto e non all'abito: per cui, secondo Aristotele, «non sono coronati i più forti, ma i lottatori»; e S. Paolo, **2Timoteo 2, 5**, afferma: «**Non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le regole**». Ma la beatitudine è un premio. Quindi i diversi gradi della beatitudine saranno secondo il diverso **valore delle opere compiute**, non secondo il grado di carità.

Spl. III[a] q. 93, a. 3. SED CONTRA:

1. Più uno è unito a Dio, più sarà beato. Ma **la misura dell'unione con Dio è secondo la misura della carità.** Quindi secondo la **differenza nella carità** ci sarà anche la **diversità nella beatitudine.**

2. Come l'assoluto segue all'assoluto, così il più sta al più. Ora, l'avere la beatitudine segue all'avere la carità. Perciò anche l'avere una maggiore beatitudine segue all'avere una maggiore carità.

Spl. III[a] q. 93, a. 3 RESPONDEO:

I princìpi distintivi delle **dimore o gradi della beatitudine** sono due: quello prossimo e quello remoto.

- **Il principio prossimo** è la **diversa disposizione** esistente nei beati, dalla quale dipende in tutti la **diversità di perfezione** nell'atto proprio della **beatitudine**. Ora, nel primo modo vengono distinte le **dimore** secondo la **carità della patria**: la quale quanto più sarà perfetta, tanto più renderà chi la possiede capace della luce divina, secondo il cui aumento aumenterà la perfezione della **visione di Dio**.

- ma **il principio remoto** è il **merito**, con il quale essi hanno conseguito tale **beatitudine.** Nel secondo modo invece vengono distinte le dimore secondo la **carità della via**. Infatti i nostri atti non sono meritori per la sostanza stessa dell'atto, ma solo per l'abito della virtù da cui sono informati. Ora la capacità di meritare, in tutte le virtù, deriva dalla carità, che ha per oggetto il fine stesso *[cf. II-II, q. 23, a. 7]*. Perciò la diversità nel meritare risale interamente al diverso grado di carità. E così la carità della via distinguerà le varie dimore secondo il merito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 93, a. 3, ad arg. 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 da riceversi; ma la **carità** costituisce formalmente l'elemento completivo del merito alla gloria. Perciò la distinzione dei **gradi nella gloria** viene desunta dai **gradi della carità** più che dai gradi della virtù suddetta.

Spl. III[a] q. 93, a. 3, ad arg. 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.

Spl. III[a] q. 93, a. 3, ad arg. 3

Sebbene l'abito della carità, o di qualsiasi altra virtù, non sia il merito a cui è dovuto il premio, è tuttavia il principio e la ragione unica per cui si merita nell'atto. Così dunque i premi si distinguono in base alle sue diversità. - Sebbene anche nel genere stesso dell'atto si possa considerare un certo grado di merito, non già rispetto al premio essenziale, che è il godimento di Dio, ma rispetto a un certo premio accidentale, che è il godimento di qualche bene creato.

Spl. Questione 94

Proemio
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:

VIDETUR che **i beati** che hanno raggiunto la patria non **vedano le pene dei dannati**. Infatti:

Spl. III[a] q. 94, a. 1, arg. 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 63, 16** «Abramo non ci riconosce». E la **Glossa** spiega: «I morti, anche se santi, ignorano ciò che fanno i vivi, anche i loro figli». Molto meno quindi essi vedono le pene dei dannati.

Spl. III[a] q. 94, a. 1, arg. 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 stesso». Perciò al contrario **la bruttezza** dell'oggetto ricade sulla visione come un'imperfezione. Ma nei beati non ci sarà alcuna imperfezione. Quindi essi non vedranno la miseria dei dannati, in cui si riscontra il massimo di bruttura.

Spl. III[a] q. 94, a. 1. SED CONTRA:

In **Isaia 66, 24**, il Signore afferma: «Uscendo vedranno i cadaveri degli uomini che si sono ribellati contro di me». E la **Glossa** commenta: «Usciranno gli eletti mediante un'intellezione e una visione evidente, per accendersi maggiormente nella lode di Dio».

Spl. III[a] q. 94, a. 1. RESPONDEO:

Ai beati non si può negare nulla che contribuisca alla perfezione della loro beatitudine. **Ora, dal confronto con i contrari le cose vengono conosciute maggiormente**: poiché «i contrari posti l'uno accanto all'altro si illuminano a vicenda». Perché quindi la beatitudine dei santi venga da essi più apprezzata, e maggiormente essi ne rendano grazie a Dio, viene loro concesso di vedere perfettamente la pena dei reprobi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 94, a. 1, ad arg. 1

La Glossa suddetta parla dei santi defunti secondo le **limitazioni della natura**: infatti non è necessario 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. Per cui **S. Gregorio** scrive: «**Ciò non va pensato dei santi**», che cioè, come dice **Giobbe 14, 21**, «**essi non sanno se i loro figli siano nobili o ignobili**», ecc., «**poiché chi ha dentro di sé la luce di Dio non si può credere che ignori qualcosa di ciò che è al di fuori di lui**».

Spl. III[a] q. 94, a. 1, ad arg. 2

Sebbene la bellezza dell'oggetto contribuisca alla perfezione della visione, tuttavia la sua bruttezza può non inficiarla in alcun modo: poiché le specie intenzionali delle cose esistenti nell'anima con le quali si ha la conoscenza dei contrari non sono contrarie fra di loro. Anche Dio infatti, che ha la conoscenza più perfetta, vede tutte le cose belle e tutte quelle brutte.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i beati sentano **compassione** per le sofferenze dei dannati. Infatti:

Spl. III[a] q. 94, a. 2, arg. 1

La compassione deriva dalla carità. Ma nei beati la carità sarà perfettissima. Quindi essi avranno la massima compassione per le sofferenze dei dannati.

Spl. III[a] q. 94, a. 2, arg. 2

I beati non potranno mai essere tanto alieni dalla compassione quanto lo è Dio. Ora **Dio**, in qualche modo, ha compassione delle nostre miserie, per cui è anche detto **misericordioso**; e così pure gli angeli. Perciò i beati avranno compassione per le sofferenze dei dannati.

Spl. III[a] q. 94, a. 2. SED CONTRA:

Chi ha compassione per un altro è in qualche modo **compartecipe della sua sofferenza**. Ma i beati non possono essere partecipi di alcuna sofferenza. Quindi non possono avere compassione dei dannati.

Spl. III[a] q. 94, a. 2. RESPONDEO:

La **misericordia** e la **compassione** possono trovarsi in una persona in due modi: primo, **sotto la forma di passione**; secondo, **sotto la forma di atto deliberato**. Ora, nei beati non ci sarà alcuna passione nella loro parte inferiore se non in seguito a una deliberazione della ragione. Perciò in essi non ci sarà la compassione o la misericordia se non sotto la forma di un atto deliberato della ragione. E questa deliberazione nasce dal fatto che uno vuole allontanare il male altrui: per cui non si ha compassione per quei mali che secondo il giudizio della ragione

non si vogliono allontanare. Ora i peccatori, fino a che sono in questo mondo, sono in una condizione tale 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**, come si dice che Dio, gli angeli e i beati hanno compassione di essi volendo la loro salvezza; sia **sotto forma di passione**, come hanno compassione di essi 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.** Quindi i beati dopo la loro glorificazione non potranno avere compassione alcuna per i dannati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 94, a. 2, ad arg. 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 volere questo per i dannati, essendo ciò **incompatibile con la giustizia di Dio.** Perciò l'argomento non regge.

Spl. III[a] q. 94, a. 2, ad arg. 2

Si dice che Dio è misericordioso nel senso che soccorre quanti è opportuno che vengano liberati dalla miseria **secondo l'ordine della sapienza e della giustizia divina**; non invece nel senso che egli usi misericordia verso i dannati, se non forse perché li punisce al disotto di quanto meriterebbero.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i beati non **si rallegrino delle pene dei dannati**. Infatti:

Spl. III[a] q. 94, a. 3, arg. 1

Rallegrarsi del male altrui deriva dall'**odio**. Ma nei beati non vi sarà alcun odio. Quindi essi non si rallegreranno delle sofferenze dei dannati.

Spl. III[a] q. 94, a. 3, arg. 2

I beati in patria saranno sommamente conformi a Dio. Ora, «**Dio non gode delle nostre pene**», **Tobia 3, 22**. Quindi neppure i beati godranno delle pene dei dannati.

Spl. III[a] q. 94, a. 3, arg. 3

Ciò che è riprovevole in un viatore non può in alcun modo trovarsi in un comprensore. Ma in un uomo viatore è sommamente riprovevole rallegrarsi delle sofferenze altrui, mentre è sommamente lodevole rattristarsene. Quindi i beati non si rallegrano in alcun modo delle pene dei dannati.

Spl. III[a] q. 94, a. 3. SED CONTRA:

1. Sta scritto, **Salmo 57, 11:** «**Il giusto si rallegrerà nel vedere la vendetta**».

2. **Isaia, 66, 24**, afferma che **«[gli empi] daranno spettacolo del loro scempio fino a saziare la vista di ognuno»**. Ora, la **sazietà** indica una **refezione dello spirito**. **Quindi i beati godranno delle sofferenze degli empi.**

Spl. III[a] q. 94, a. 3 RESPONDEO:

Una cosa può essere **oggetto di godimento** in due modi: **Primo, direttamente**: quando cioè si gode di una cosa in quanto tale. E in questo modo i santi non si rallegreranno delle sofferenze dei peccatori. - **Secondo, indirettamente,** o per accidens, cioè **a motivo di qualcosa di aggiunto**. E in questo modo i santi godranno delle sofferenze degli empi, **considerando in essi l'ordine della divina giustizia e la propria liberazione**, della quale godranno. E così la divina giustizia e la propria liberazione saranno la causa del godimento dei beati direttamente, mentre le sofferenze dei dannati lo saranno indirettamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 94, a. 3, ad arg. 1

Rallegrarsi del male altrui in quanto tale deriva dall'odio; non così invece rallegrarsi del male altrui **per qualcosa di aggiunto**. 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. Da cui le parole di **S. Giacomo 1, 2:** «**Considerate perfetta letizia, miei fratelli, quando subite ogni sorta di prove**».

Spl. III[a] q. 94, a. 3, ad arg. 2

Sebbene Dio non goda dei castighi come tali, ne gode tuttavia in quanto sono **ordinati dalla sua giustizia.**

Spl. III[a] q. 94, a. 3, ad arg. 3

Sebbene l'abito della carità, o di qualsiasi altra virtù, non sia il merito a cui è dovuto il premio, è tuttavia il principio e la ragione unica per cui si merita nell'atto. Così dunque i premi si distinguono in base alle sue diversità. - Sebbene anche nel genere stesso dell'atto si possa considerare un certo grado di merito, non già rispetto al premio essenziale, che è il godimento di Dio, ma rispetto a un certo premio accidentale, che è il godimento di qualche bene creato 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 insorgono spesso delle passioni senza un previo giudizio della ragione. E tuttavia in qualche caso tali passioni sono lodevoli, in quanto indicano una buona disposizione d'animo: come è evidente nel caso della vergogna, della misericordia e del pentimento per il male fatto. Invece nei comprensori non ci può essere una passione che non sia preceduta da un giudizio della ragione..

Spl. Questione 95

Proemio
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:

VIDETUR che nei beati non **si debbano ammettere delle doti**. Infatti:

Spl. III[a] q. 95, a. 1, arg. 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 membri della Chiesa. Quindi ad essi non vengono date delle doti.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, arg. 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 1, 17: «Ogni buon regalo e ogni dono perfetto [viene dal Padre della luce]». Quindi tali doni che vengono fatti ai beati non vanno chiamati doti.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, arg. 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 questo non si devono assegnare delle doti.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, arg. 4

Le doti non vengono date che in occasione di un matrimonio. Ora, il matrimonio spirituale con Cristo mediante la fede viene contratto nello stato della Chiesa militante. Se quindi certe doti spettano ai beati, per la stessa ragione spetteranno anche ai santi che vivono sulla terra. Ma a questi non spettano. Quindi neppure ai beati.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, arg. 5

Le doti rientrano tra i beni esterni, che vengono denominati beni di fortuna. Invece i premi dei beati appartengono ai beni interiori. Quindi non meritano il nome di doti.

Spl. III[a] q. 95, a. 1. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **Efesini 5, 32**, scrive: «**Questo mistero è grande: lo dico in riferimento a Cristo e alla 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**. Quindi, venendo i santi condotti nella dimora di Cristo quando entrano nella beatitudine, **sembra che allora vengano dotati di certe doti.**

2. Nel matrimonio carnale vengono assegnate delle doti per rendere gradevole il matrimonio. Ma il matrimonio spirituale è più gradevole di quello carnale. Quindi soprattutto ad esso spettano delle doti.

3. Gli ornamenti della sposa rientrano nella dote. Ora, i santi entreranno nella gloria con i loro ornamenti, secondo le parole di **Isaia 61, 10**: «**Mi ha rivestito delle vesti di salvezza, come una sposa che si adorna dei suoi gioielli**». Perciò nella patria i santi avranno delle doti.

Spl. III[a] q. 95, a. 1. RESPONDEO:

Senza dubbio quando i beati sono introdotti nella gloria ricevono da Dio dei doni a loro ornamento: e questi ornamenti sono stati dai maestri denominati ***«doti»*.** Per cui della dote di cui ora parliamo viene data la seguente definizione: «**La dote è un ornamento perpetuo dell'anima e del corpo, sufficiente alla vita e duraturo per sempre nell'eterna beatitudine**». E questa descrizione ricalca il modello della dote materiale con cui la sposa viene ornata e provveduta nei riguardi del marito, in modo che questi possa nutrire la sposa e i figli; e tuttavia tale dote è conservata durevolmente dalla sposa, in modo da tornare ad essa in caso di dissoluzione del matrimonio. Sul significato del nome ci sono però diverse opinioni:
- **Alcuni** infatti affermano che il termine dote non deriva da alcuna analogia col matrimonio carnale, ma è desunto dall'**uso comune di denominare dote ogni perfezione** od ornamento di qualsiasi uomo: come ad es. chi possiede il sapere si dice che è «dotato di scienza». E in questo senso Ovidio si è servito del termine dote in quel verso: «E con qualsiasi dote tu puoi piacere, cerca di piacere». Ciò però non è **del tutto** esatto. Poiché ogniqualvolta 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 nel fatto che nel matrimonio si intende propriamente per dote **il dono che viene fatto alla sposa da parte dello sposo** quando questa viene condotta nella casa dello sposo, e che riguarda l'**ornamento della sposa**. Ciò risulta ad es. dalle parole rivolte da Sichem a Giacobbe e ai suoi figli, **Genesi 34, 12**: «**Aumentate pure molto la dote nuziale, e il valore del dono**»; oppure da quel testo dell'**Esodo 22, 15**: «**Se uno seduce una vergine ne pagherà la dote nuziale, e la prenderà in moglie**». E così anche **gli ornamenti donati da Cristo ai santi quando vengono introdotti nella dimora della gloria sono denominati doti.**

- Ciò 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 viene chiamato «donativo in vista delle nozze». Ed è in questo senso che il termine dote è usato in quel passo del primo libro dei Re [9, 16] in cui si dice che «il Faraone, re d'Egitto, si impadronì di Gazer e la assegnò in dote alla figlia, moglie di Salomone». - Né contro questa interpretazione si possono invocare i testi citati sopra.

- Sebbene infatti le doti 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 ciò può capitare per due motivi:

+ O per un **affetto straordinario verso la sposa**: come nel caso di Hemor, il quale volle dare la dote che avrebbe dovuto ricevere per l'amore ardente di suo figlio verso la ragazza.

+ Oppure ciò può capitare come **punizione per lo sposo**, che debba cioè dare lui alla vergine da lui violata la dote che avrebbe dovuto dare invece il padre della ragazza. E di ciò parla appunto Mosè nel testo citato.

- Perciò secondo altri si deve concludere che la dote nel matrimonio carnale è propriamente quella assegnata dai parenti della sposa alla parentela dello sposo, per sostenere, come si è detto, gli oneri del matrimonio. Ma allora rimane la difficoltà di vedere come tale assegnazione possa adattarsi al nostro caso: poiché gli ornamenti che si riscontrano nella beatitudine sono conferiti alla mistica sposa dal suo sposo. Ciò verrà dunque chiarito nelle risposte alle obiezioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 95, a. 1, ad arg. 1

Nel matrimonio carnale, sebbene la dote venga assegnata allo sposo quanto all'uso, tuttavia appartiene alla sposa quanto alla proprietà e al dominio: il che appare evidente dal fatto che in caso di dichiarazione di nullità del matrimonio la dote secondo le leggi rimane alla sposa. E così anche nel matrimonio spirituale gli ornamenti concessi alla mistica sposa, ossia alla Chiesa nei suoi membri, appartengono al suo sposo in quanto ridondano a sua gloria e onore, ma spettano alla sposa quali suoi ornamenti.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, ad arg. 2

Il Padre dello Sposo, ossia di Cristo, è la sola persona del Padre: invece il padre della sposa è tutta la Trinità. Ora, gli effetti prodotti nelle creature spettano alla Trinità tutta intera, e quindi nel matrimonio spirituale le doti 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 essere appropriato a ognuna di esse sotto qualche aspetto. Alla Persona del Padre quale donatore: poiché in lui risiede l'autorità; a lui inoltre va appropriata la paternità anche rispetto alle creature, per cui egli è insieme il Padre dello Sposo e della sposa. Al Figlio invece in quanto il conferimento delle doti è a motivo di lui e per lui. Allo Spirito Santo infine in quanto le doti vengono conferite in lui e in conformità con lui: infatti l'amore è la ragione di ogni dono.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, ad arg. 3

Alle doti va attribuito di per sé ciò di cui di per sé sono causa, cioè il fatto di rendere gradevole il matrimonio; va invece loro attribuito per accidens ciò che da esse viene eliminato, cioè il peso del matrimonio, che viene appunto alleviato dalle doti: come alla grazia spetta per se il rendere giusta una persona, mentre il rendere giusto un peccatore le spetta per accidens. Sebbene quindi nel matrimonio spirituale non ci siano oneri, tuttavia si riscontra in esso un sommo godimento. Ed è per rendere perfetto tale godimento che vengono conferite alla sposa delle doti, in modo che con esse si possa unire gioiosamente allo sposo.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, ad arg. 4

Non c'è l'uso di assegnare la dote alla sposa nel fidanzamento, ma quando viene portata in casa dello sposo per godere della sua presenza. Ora, fino a che siamo in questa vita «siamo in esilio lontano dal Signore», 2Corinti 5, 6. E così i doni concessi ai santi in questa vita non sono denominati doti: lo sono invece quelli che vengono loro conferiti quando sono trasferiti nella gloria, dove godono della presenza dello Sposo.

Spl. III[a] q. 95, a. 1, ad arg. 5

Nel matrimonio spirituale si richiede la bellezza interiore, secondo le parole del Salmo 44, 14: «Tutta la gloria della figlia del re è nell'interno», ecc. Invece nel matrimonio carnale si richiede anche la bellezza esteriore. Perciò non è necessario che nel matrimonio spirituale vengano assegnate doti di quel genere, come nel matrimonio carnale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le **doti** si identifichino con la **beatitudine**. Infatti:

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 1

Come risulta dalla definizione data *[a. 1]*, «la dote è un ornamento dell'anima e del corpo che durerà per sempre nell'eterna beatitudine». Ora, la beatitudine è per l'anima un certo ornamento. Quindi la beatitudine è una dote.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 2

La dote è ciò per cui la sposa si unisce allo sposo gradevolmente *[a. 1, ad 3]*. Ma nel matrimonio spirituale ciò è appunto la beatitudine. Quindi la beatitudine è una dote.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 3

Secondo S. Agostino, la visione costituisce tutta la sostanza della beatitudine. Ora, la visione è posta nell'elenco delle doti [a. 5]. Quindi la beatitudine è una dote.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 4

La fruizione rende beati. Ora, la fruizione è una delle doti. Quindi una dote rende beati. E così la beatitudine è una dote.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, arg. 5

Come dice Boezio, la beatitudine «è lo stato perfetto risultante dall'insieme di tutti i beni». Ma lo stato dei beati è reso perfetto dalle loro doti. Quindi le doti sono parti della beatitudine.

Spl. III[a] q. 95, a. 2. SED CONTRA:

1. Le **doti** sono date **senza meriti**. Invece la **beatitudine** non è data, ma **retribuita**. Quindi non è una dote.

2. La **beatitudine** è **una** soltanto. Le **doti** invece sono **molteplici** *[a. 5]*. Perciò la beatitudine non è una dote.

3. La beatitudine si trova nell'uomo secondo la sua parte più nobile, come nota Aristotele. Invece le doti vengono assegnate anche al corpo. Quindi le doti e la beatitudine non si identificano.

Spl. III[a] q. 95, a. 2. RESPONDEO:

Sull'argomento ci sono due opinioni. Alcuni infatti dicono che la beatitudine e le doti si identificano nella realtà ma differiscono concettualmente: poiché mentre la dote si riferisce al matrimonio spirituale tra Cristo e l'anima, la beatitudine invece non gli si riferisce. - Ma ciò non sembra accettabile: poiché la beatitudine consiste in un'operazione, mentre la dote non è un'operazione, bensì una certa qualità o disposizione. Perciò secondo altri si deve rispondere che la beatitudine e le doti differiscono anche realmente, inquantoché per **beatitudine** si intende l'**operazione perfetta con la quale l'anima beata si unisce a Dio**, mentre per **doti** si intendono degli **abiti o disposizioni**, o altre qualità qualsiasi, **ordinate a tale perfetta operazione. Cosicché le doti risultano ordinate alla beatitudine, più che rientrare in essa come sue parti.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 1

Propriamente parlando la beatitudine non è un ornamento dell'anima, ma è qualcosa di proveniente da tale ornamento: poiché consiste in un'operazione, mentre per ornamento si intende una certa bellezza che decora il beato stesso.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 2

La beatitudine non è ordinata all'unione, ma **è l'unione stessa dell'anima con Cristo**, che si effettua mediante un **atto**. Le **doti** invece sono dei **doni** che **predispongono a tale unione.**

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 3

Si può parlare di visione in due modi. Primo, in senso attuale, cioè per indicare l'atto stesso del vedere. E allora la visione non è una dote, ma è la stessa beatitudine. - Secondo, in senso abituale, cioè per indicare l'abito da cui viene emesso tale atto, ossia lo splendore stesso della gloria con la quale l'anima viene illuminata da Dio perché lo possa vedere. E in questo senso essa è una dote e il principio della beatitudine, ma non la beatitudine stessa.

Spl. III[a] q. 95, a. 2, ad arg. 4

Lo stesso si dica a proposito della fruizione.

Spl. IIIª q. 95, a. 2, ad arg. 5

La beatitudine abbraccia tutti i beni non quali sue parti essenziali, ma in quanto in certo qual modo ad essa ordinati.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che anche **Cristo** debba avere delle **doti.** Infatti:

Spl. IIIª q. 95, a. 3, arg. 1

I santi mediante la gloria sono resi conformi a Cristo, secondo le parole di S. Paolo, **Filippesi 3, 21**: «**Egli trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso**». Perciò anche Cristo deve avere delle doti.

Spl. IIIª q. 95, a. 3, arg. 2

Nel matrimonio spirituale vengono assegnate delle doti per analogia con il 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 dal Verbo, come risulta dalla Glossa su quelle parole del Salmo 18, 6: «Nel sole ha posto la sua tenda», ecc.; e su quelle altre dell'Apocalisse 21, 3: «Ecco la dimora di Dio con gli uomini». Perciò anche a Cristo spettano delle doti.

Spl. IIIª q. 95, a. 3, arg. 3

S. Agostino, in base a 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 61, 10: «Come uno sposo che si cinge il diadema, e come una sposa che si adorna di gioielli». Ora, poiché alla sposa sono dovute delle doti, sembra necessario che queste ci siano anche in Cristo.

Spl. IIIª q. 95, a. 3, arg. 4

La dote è dovuta a tutte le membra della Chiesa, essendo la Chiesa la sposa [di Cristo]. Ma anche Cristo è membro della Chiesa, come appare evidente dalle parole di S. Paolo, 1Corinti 12, 27: «Voi siete corpo di Cristo, e membra di questo membro», «cioè di Cristo», aggiunge la Glossa. Quindi anche a Cristo sono dovute delle doti.

Spl. IIIª q. 95, a. 3, arg. 5

Cristo ha una visione, una fruizione e un godimento perfetti. Ora, queste cose sono elencate tra le doti *[a. 5]*. Quindi Cristo deve avere delle doti.

Spl. IIIª q. 95, a. 3. SED CONTRA:

1. Tra lo sposo e la sposa ci deve essere distinzione di persone. Ora, in Cristo non c'è nulla che personalmente si distingua dal Figlio di Dio, che è lo sposo, come dice il Vangelo, **Giovanni 3, 29**: «**Chi possiede la sposa è lo sposo**». Siccome quindi le doti sono assegnate alla sposa o per la sposa, è chiaro che a Cristo non spetta di avere delle doti.

2**. Non spetta all'identica persona dare e ricevere le doti.** Ora, Cristo è colui che dà le doti spirituali. Quindi non spetta a Cristo ricevere le doti.

Spl. III[a] q. 95, a. 3 RESPONDEO:

Su questo punto esistono due opinioni. Alcuni infatti affermano che ci sono tre forme di unione: la prima, detta **consentanea,** è quella **con cui Cristo è unito a Dio col vincolo dell'amore**; la seconda, detta di **degnazione**, è quella **con cui la natura umana è unita alla natura divina**; la terza è quella **con cui Cristo medesimo è unito alla Chiesa**. Ora, essi dicono che secondo le prime due forme di unione a Cristo spetterebbe di avere delle 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: poiché in tale unione Cristo fa la parte dello sposo, e la Chiesa quella della sposa; ora, la dote quanto a proprietà e dominio spetta alla sposa, sebbene sia data allo sposo quanto all'uso. Ma ciò 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 non vi si riscontra alcuna sottomissione, che invece deve esserci nei rapporti tra sposa e sposo. E così pure non può riscontrarsi una dote nell'**unione della natura umana con quella divina**, che avviene nell'unità della persona, o anche per conformità di voleri: e ciò per tre motivi. Primo, perché nel matrimonio in cui si dà la dote si richiede la conformità di natura fra lo sposo e la sposa. E questa manca nell'unione fra la natura umana e quella divina Secondo, perché in tale matrimonio si richiede la distinzione delle persone. Invece la natura umana quanto alla persona non è distinta dal Verbo. - Terzo, perché la dote viene data quando la sposa viene introdotta per la prima volta nella casa dello sposo: e quindi spetta solo alla sposa che prima di essere unita era non unita. Ora, la natura umana assunta dal Verbo nell'unità della persona non esisteva in alcun modo prima di essergli perfettamente unita. Perciò secondo altri si deve concludere che **a Cristo le doti** non **si addicono** in alcun modo; oppure **non così propriamente come agli altri santi**. Tuttavia le qualità che sono denominate doti gli spettano nella maniera più eccellente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 95, a. 3, ad arg. 1

La conformità ricordata va intesa secondo ciò che costituisce la dote, e non secondo l'aspetto di dote che dovrebbe trovarsi anche in Cristo. Infatti ciò in cui siamo resi conformi a Cristo non è necessario che si trovi in lui e in noi allo stesso modo.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, ad arg. 2

La natura umana nella sua unione con il Verbo non è denominata sposa in senso proprio: poiché non si riscontra in essa la distinzione di persone che invece è richiesta tra lo sposo e la sposa. Che poi talora questa natura venga denominata sposa in quanto è unita al Verbo si spiega col fatto che essa ha certe caratteristiche della sposa: 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 dallo sposo.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, ad arg. 3

Che Cristo talora abbia l'appellativo di sposa non dipende dal fatto che egli lo sia realmente, ma dal fatto che egli assume la persona della sua sposa, cioè della Chiesa, che è unita a lui spiritualmente. Perciò nulla impedisce, secondo questo modo di esprimersi, che gli si possano attribuire delle doti: non perché le abbia lui stesso, ma perché le ha la Chiesa.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, ad arg. 4

Il termine Chiesa può avere due significati. Talora infatti indica soltanto il corpo unito a Cristo come al proprio capo. E solo così la Chiesa ha l'aspetto di sposa. In questo senso però Cristo non è una delle membra, ma è il capo che fa giungere il suo influsso a tutte le membra della Chiesa *[cf. III, q. 8, a. 1]*. Altre volte invece il termine Chiesa è usato 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 questa sua denominazione di membro non è molto appropriata: poiché il membro implica l'idea di parte, mentre in Cristo il bene spirituale non è parziale, ma totalmente integro; per cui egli è il bene totale della Chiesa, e gli altri più lui non costituiscono qualcosa di più grande che lui solo. Parlando dunque della Chiesa in questo modo, il termine Chiesa non indica solo la sposa, ma «lo sposo e la sposa», in quanto dalla loro unione spirituale risulta un unico effetto. Per cui sebbene Cristo possa dirsi in qualche modo membro della Chiesa, in nessun modo tuttavia può dirsi membro della sposa. E così sotto questo aspetto le doti come tali non gli convengono.

Spl. III[a] q. 95, a. 3, ad arg. 5

Nell'argomentazione si ha una «fallacia di accidente». Poiché quelle perfezioni non spettano a Cristo sotto l'aspetto di doti.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli **angeli** abbiano delle **doti**. Infatti:

Spl. III[a] q. 95, a. 4, arg. 1

A commento delle parole del Cantico [6, 8]: «Unica è la mia colomba», la Glossa afferma: «Unica è la Chiesa per gli uomini e per gli angeli». Ora, la Chiesa è sposa, e quindi ai suoi membri spettano le doti. Quindi gli angeli hanno anch'essi delle doti.

Spl. III[a] q. 95, a. 4, arg. 2

Spiegando le parole evangeliche, Luca 12, 36: «Siate simili a coloro che aspettano il padrone quando torna dalle nozze», la Glossa scrive: «I1 Signore andò alle nozze quando dopo la risurrezione, quale uomo nuovo, uni a sé la moltitudine degli angeli». Perciò la moltitudine degli angeli è sposa di Cristo. Quindi agli angeli spettano delle doti.

Spl. III[a] q. 95, a. 4, arg. 3

Il matrimonio spirituale consiste in un'unione spirituale. Ma l'unione spirituale tra gli angeli e Dio non è minore di quella che unisce a Dio i beati. Essendo quindi le doti di cui parliamo assegnate a causa del matrimonio spirituale, sembra che le doti si addicano anche agli angeli.

Spl. IIIª q. 95, a. 4, arg. 4

Il matrimonio spirituale richiede uno sposo spirituale e una 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.

Spl. IIIª q. 95, a. 4, arg. 5

Si esige più affinità tra il capo e le membra che tra lo sposo e la sposa. Ma l'affinità esistente tra Cristo e gli angeli è sufficiente a far sì che Cristo sia denominato «capo degli angeli» [cf. III, q. 8, a. 4]. Quindi per lo stesso motivo essa basta a far sì che possa dirsi sposo in relazione ad essi.

Spl. IIIª q. 95, a. 4. SED CONTRA:

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, sembra che esse non si addicano agli angeli.

2. Cristo celebrò le nozze con la Chiesa mediante l'incarnazione e la passione, per cui si applicano a lui figuratamente le parole dell'**Esodo 4, 25**: «**Tu sei per me uno sposo di sangue**». Ma con la passione e l'incarnazione Cristo non si è unito agli angeli in un modo diverso dal precedente. Quindi gli angeli non appartengono alla Chiesa in quanto questa è chiamata sposa. Perciò agli angeli non si addicono le doti.

Spl. IIIª q. 95, a. 4 RESPONDEO:

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: poiché agli angeli l'aspetto di sposa non si applica così propriamente come agli uomini. Infatti tra lo sposo e la sposa si richiede la **conformità di natura**, in modo che siano entrambi della medesima specie. **Ora, gli uomini convengono in questo modo con Cristo**: poiché egli ha assunto la **natura umana**, con la quale è divenuto conforme nella specie umana a tutti gli uomini. Egli invece non è conforme agli angeli secondo l'unità della specie, né secondo la natura divina, né secondo la natura umana. Perciò le doti non si addicono agli angeli col rigore con cui si addicono agli uomini. Tuttavia in ciò che si predica metaforicamente, dato che non si richiede la somiglianza sotto tutti gli aspetti, non si può concludere in base a una certa dissomiglianza che una data cosa non si può predicare metaforicamente di un certo soggetto. Perciò dalla ragione addotta **non si può concludere in senso assoluto** che agli angeli non convengono le doti, ma solo che ad essi non convengono così propriamente come agli uomini, data la dissomiglianza suddetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 95, a. 4, ad arg. 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 della natura. E in questo senso ad essi non conviene propriamente di avere delle doti.

Spl. IIIª q. 95, a. 4, ad arg. 2

Lo sposalizio accennato è preso in senso lato per un'unione che non implica conformità di natura nella specie. E sotto questo aspetto nulla impedisce che le doti in senso lato vengano attribuite anche agli angeli.

Spl. IIIª q. 95, a. 4, ad arg. 3

Sebbene nel matrimonio spirituale non ci sia alcun'altra unione oltre a quella spirituale, tuttavia coloro che vengono a unirsi devono concordare nella loro specie naturale, perché ci sia la perfetta nozione di matrimonio. E per questo motivo appunto lo sposalizio propriamente non appartiene agli angeli.

Spl. IIIª q. 95, a. 4, ad arg. 4

L'affinità con la quale gli angeli sono conformi a Cristo in quanto Dio non basta a costituire la perfetta ragione di matrimonio, non essendoci conformità nella specie; anzi, rimane piuttosto una distanza infinita.

Spl. IIIª q. 95, a. 4, ad arg. 5

Cristo non viene detto neppure capo degli angeli in senso proprio, nella misura in cui il concetto di capo richiede la conformità di natura. Si noti però che sebbene il capo e le altre membra siano le parti di un individuo di una data specie, tuttavia ogni membro considerato per se stesso non è della stessa specie degli altri: la mano infatti ha in quanto parte una specie diversa dalla testa. Per cui, parlando dei rapporti tra le membra, non si richiede tra di esse altra conformità che quella di proporzione, in modo cioè che una riceva dall'altra, e che l'una serva all'altra. Così dunque l'affinità che c'è tra Dio e gli angeli è più adeguata all'idea di capo che a quella di sposo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia conveniente porre che le doti dell'anima sono tre, cioè la **visione**, la **dilezione** e la **fruizione.** Infatti:

Spl. IIIª q. 95, a. 5, arg. 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. Quindi si deve assegnare qualcosa che corrisponda alla memoria: poiché la fruizione non appartiene alla memoria, ma piuttosto alla volontà.

Spl. IIIª q. 95, a. 5, arg. 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 [cf. I-II, q. 62, aa. 1, 2]. Ora, la dilezione corrisponde alla carità e la visione alla fede. Perciò si deve ammettere qualcosa che corrisponda alla speranza: poiché la fruizione spetta piuttosto alla carità**.**

Spl. IIIª q. 95, a. 5, arg. 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. Quindi la fruizione come dote non va distinta dalla dilezione.

Spl. IIIª q. 95, a. 5, arg. 4

Per la perfezione della beatitudine si richiede la comprensione, come mostrano le parole di S. Paolo, 1Corinti 9, 24: «Correte in modo da poter comprendere, o conseguire». Quindi si deve aggiungere una quarta dote.

Spl. IIIª q. 95, a. 5, arg. 5

S. Anselmo scrive che alla beatitudine dell'anima appartengono: «la sapienza, l'amicizia, la concordia, il potere, l'onore, la sicurezza e il godimento». Da cui risulta che le doti predette non sono elencate convenientemente.

Spl. IIIª q. 95, a. 5, arg. 6

S. Agostino afferma che Dio in quella beatitudine «sarà visto senza fine, sarà amato senza sazietà, sarà lodato senza stanchezza». Quindi alle doti suddette va aggiunta la lode.

Spl. IIIª q. 95, a. 5, arg. 7

Boezio elenca cinque requisiti per la beatitudine: la sufficienza, che è promessa dalle ricchezze; la giocondità, promessa dal piacere; la celebrità, promessa dalla fame; la sicurezza, promessa dalla potenza; il rispetto, promesso dalla dignità. Sembra quindi che siano queste le doti da elencare, e non quelle sopra ricordate.

Spl. IIIª q. 95, a. 5 RESPONDEO:

Tutti ammettono comunemente che **le doti dell'anima sono tre**, però esse vengono elencate diversamente. Alcuni infatti affermano che le tre doti dell'anima sono la visione, la dilezione e la fruizione; altri invece che sono la visione, la comprensione e la fruizione; altri infine che sono la visione, il godimento e la comprensione. Però tutti questi elenchi si riducono alle stesse cose, ed è identico il numero assegnato. Sopra *[a. 2]* infatti si è detto che **la dote è qualcosa di inerente all'anima per cui essa è ordinata a quell'operazione nella quale consiste la beatitudine.** Ora, in quest'ultima operazione si richiedono due cose: la sostanza stessa dell'atto, che è la **visione**, e la perfezione di esso, che è il **godimento**. Infatti la beatitudine deve essere «un'operazione perfetta». Ora, una visione può essere dilettevole in due modi: primo, **dalla parte dell'oggetto**, in quanto **ciò che si vede è piacevole**; secondo, **dalla parte della visione**, in quanto **il vedere stesso è piacevole**, per cui noi proviamo piacere anche nel conoscere il male, sebbene il male non ci piaccia. Poiché dunque l'atto finale, in cui consiste l'ultima beatitudine, deve essere perfettissimo, **si richiede che quella visione sia piacevole in tutti e due i sensi.**

- Ma affinché **la visione** stessa sia piacevole dalla parte della visione si richiede che essa sia **divenuta connaturale** a chi vede mediante qualche abito, mentre affinché sia piacevole dalla parte dell'oggetto si richiedono due cose, che cioè l'oggetto sia conforme, o conveniente, e

che sia unito a chi vede. Perché dunque 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 **dalla 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 sommamente lo riteniamo convenientissimo.

+ Inoltre dalla parte dell'oggetto **si richiede anche l'unione [col soggetto].** E così alcuni parlano di comprensione, la quale non è altro che il possedere Dio come presente in se stessi; altri invece parlano di **fruizione**, in quanto la fruizione è il frutto non 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**; **la dilezione**, o la fruizione secondo l'altra spiegazione, alla **carità.** Infatti la fruizione perfetta, quale si avrà nella patria, include sia il godimento che la comprensione. Per questo alcuni la confondono con l'uno e altri con 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. Poiché l'irascibile e il concupiscibile non sono nella parte intellettiva, ma in quella sensitiva [cf. I, q. 81, a. 2; q. 82, a. 5], mentre le doti dell'anima sono nella mente [o spirito].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 95, a. 5, ad arg. 1

La memoria e l'intelligenza non hanno che un'unica operazione: o perché l'intelligenza stessa è l'operazione della memoria; oppure, se per intelligenza si intende una facoltà, perché la memoria non entra in azione se non mediante l'intelligenza, dato che alla memoria spetta solo di conservare le nozioni. Infatti alla memoria e all'intelligenza non corrisponde che un unico abito, cioè il sapere. Perciò all'una e all'altra corrisponde una dote soltanto, cioè la visione.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, ad arg. 2

La fruizione corrisponde alla speranza in quanto include la comprensione, che succederà appunto alla speranza. Infatti ciò che è sperato non è ancora posseduto: per cui la speranza dà una certa tristezza, per la lontananza dell'amato. E così nella patria essa viene a cessare, mentre viene a succedere la comprensione.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, ad arg. 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. Poiché la dilezione e la visione indicano abiti diversi, di cui uno appartiene all'intelletto e l'altro alla volontà. La comprensione invece, o la fruizione in quanto sta per la 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. Il che avviene per il fatto che l‘abito stesso della gloria libera l‘anima da ogni difetto: ad es. rendendola 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 «siamo in esilio lontano dal Signore», 2Corinti 5, 6.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, ad arg. 4

La obiezioni è risolta in base alle cose già dette [nel corpo].

Spl. III[a] q. 95, a. 5, ad arg. 5

Propriamente le doti sono i princìpi immediati di quell‘operazione costitutiva della perfetta beatitudine nella quale l‘anima si unisce a Cristo. Non così invece le perfezioni elencate da S. Anselmo, che invece in qualche modo accompagnano o seguono la beatitudine, non solo in rapporto allo sposo, al quale tra le cose enumerate appartiene solo la sapienza, ma anche in rapporto agli altri. In rapporto agli uguali, a cui si riferisce l‘amicizia quanto all‘unione degli affetti, e la concordia quanto all‘accordo nell‘operare. In rapporto agli inferiori, a cui si riferisce il potere quanto alla facoltà che i superiori hanno di disporre degli inferiori, e l‘onore quanto all‘ossequio che gli inferiori prestano ai superiori. E anche in rapporto a se stessi: poiché a ciò si riferisce la sicurezza con l‘eliminazione del male, e il godimento con il conseguimento del bene.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, ad arg. 6

La lode, che S. Agostino mette al terzo posto fra le cose che ci saranno nella patria, non è una disposizione alla beatitudine, ma una sua conseguenza: dal momento infatti che l‘anima si unisce a Dio, nel che consiste la beatitudine, segue che prorompa nella lode. Perciò la lode non ha l‘aspetto di dote.

Spl. III[a] q. 95, a. 5, ad arg. 7

Le cinque cose enumerate da Boezio sono certe condizioni della beatitudine, e non delle disposizioni all‘atto della beatitudine. Poiché la beatitudine, data la sua perfezione, possiede da sola e per se stessa tutto ciò che gli uomini cercano nelle diverse cose, come spiega ripetutamente il Filosofo. E in base a ciò Boezio dimostra che nella vera beatitudine ci devono essere quelle cinque cose inquantoché 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 giocondità, o di quello perfetto, nel caso della sufficienza; oppure rientrano tra le manifestazioni del bene: come la celebrità, quando il bene di un individuo viene a conoscenza di molti, o il rispetto, quando vengono prestati i segni di tale conoscenza o di tale bene; il rispetto infatti consiste nel rendere onore, il che è una testimonianza resa alla virtù. Perciò è evidente che queste cinque cose non vanno considerate doti, ma condizioni della beatitudine.

Spl. Questione 96
Proemio

[Per capire bene Il significato del termine aureola nella lunga questione 96 non giova affatto consultare i comuni dizionari; perché questi si limitano a riportare il significato materiale del termine derivato dall'uso di denominare così il nimbo luminoso o il cerchietto metallico che nell'iconografia tradizionale circonda la testa dei santi. Per aureole invece i teologi intendono una gioia e una gloria accidentali dovute ad alcuni santi per la vittoria del martirio, della verginità, o della predicazione cristiana. Si tratta di elementi molto marginali dell'escatologia cristiana che non hanno nessun contatto con il testo sacro interpretato con rigore scientifico.]

Ed eccoci a trattare delle aureole.

Sull'argomento si pongono tredici quesiti:

1. Se le aureole differiscano dal premio sostanziale;
2. Se differiscano dai frutti;
3. Se i frutti siano dovuti solo alla continenza;
4. Se sia giusto assegnare tre frutti alle tre parti della continenza;
5. Se l'aureola spetti ai vergini;
6. Se sia dovuta ai martiri;
7. Se sia dovuta ai dottori;
8. Se sia dovuta anche a Cristo;
9. Se sia dovuta agli angeli;
10. Se sia dovuta al corpo umano;
11. Se sia giusto distinguere tre aureole;
12. Se l'aureola principale sia quella dei vergini;
13. Se la medesima aureola l'uno l'abbia più intensamente dell'altro.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**aureola** non si distingue dal premio essenziale, denominato **corona aurea**. Infatti:

Spl. III[a] q. 96, a. 1, arg. 1

Il premio essenziale non è altro che la beatitudine. Ma secondo **Boezio** **la beatitudine «è lo stato perfetto risultante dall'insieme di tutti i beni»**. Quindi il premio essenziale include ogni bene della patria beata. E così l'aureola è inclusa nella corona aurea.

Spl. III[a] q. 96, a. 1, arg. 2

«Il più e il meno non mutano la specie». Ora, coloro che osservano i consigli e i precetti vengono premiati più di quelli che osservano solo i precetti; e d'altra parte il loro premio non sembra differire se non per il fatto che uno è maggiore dell'altro. Siccome dunque l'aureola indica il premio dovuto alle opere di perfezione, sembra che essa non indichi nulla di distinto dalla corona aurea.

Spl. III[a] q. 96, a. 1, arg. 3

Il premio corrisponde al merito. Ma la radice di tutto il merito è la carità. Corrispondendo dunque la corona aurea alla carità, sembra che nella patria non ci debba essere un premio distinto dalla corona aurea.

Spl. III[a] q. 96, a. 1, arg. 4

«Gli uomini beati», scrive S. Gregorio, «vengono assunti agli ordini degli angeli». Ma nella società degli angeli, «sebbene ad alcuni certi doni siano dati in modo più eccellente, tuttavia nulla è posseduto in modo esclusivo: infatti tutti i doni sono in tutti, anche se non nella stessa misura, poiché alcuni possiedono in modo più eccelso di altri ciò che tutti possiedono», come dice sempre S. Gregorio [ib.]. Perciò neppure nei beati ci sarà un premio diverso da quello comune a tutti. Quindi l'aureola non è un premio distinto dalla corona aurea.

Spl. III[a] q. 96, a. 1, arg. 5

A un merito più eccelso si deve un premio più eccellente. Se quindi la corona aurea è dovuta alle opere di precetto, e l'aureola a quelle di consiglio, l'aureola sarà superiore alla corona. Ma allora non dovrebbe essere indicata col diminutivo. Perciò sembra che l'aureola non sia un premio distinto dalla corona aurea.

Spl. III[a] q. 96, a. 1. SED CONTRA:

1. A proposito di quelle parole dell'**Esodo 25, 25**: «**Farai un'altra corona d'oro più piccola** [***aureolam***]», la **Glossa di Beda**, afferma: «**In questa corona rientra il cantico nuovo che soltanto i vergini canteranno al cospetto dell'Agnello**»; dal che risulta che l'aureola non è una corona comune a tutti, ma è offerta ad alcuni in particolare. Ora, la **corona aurea** è data a tutti i beati. Quindi l'**aureola** è un'altra cosa.

[È questo il passo che costituisce la fragilissima base biblica su cui la teologia scolastica ha imbastito il trattato sulle aureole seguendo l'interpretazione allegorica di San Beda (673-735)]

2. **Alla battaglia seguita dalla vittoria è dovuta una corona, secondo le parole di S. Paolo**, **2Timoteo 2, 5**: «**Non riceve la corona se non chi avrà lottato secondo le regole**». **Laddove quindi si riscontra un aspetto particolare di lotta ci deve essere una corona speciale.** Ora, in certe opere buone si riscontra un aspetto particolare di lotta. Ad esse quindi è dovuta una corona distinta dalle altre. Ed è appunto questa che chiamiamo ***aureola***.

3. La Chiesa militante deriva da quella trionfante, secondo le parole dell'**Apocalisse 21, 2**: «**Vidi la città santa**», ecc. Ma nella Chiesa militante a coloro che vantano opere speciali vengono attribuiti dei premi speciali: come ai vincitori la corona e ai corridori il trofeo. Quindi anche nella Chiesa trionfante ci deve essere qualcosa di simile.

Spl. IIIª q. 96, a. 1. RESPONDEO:

Il premio essenziale dell'uomo, che è **la sua beatitudine**, consiste nell'**unione perfetta dell'anima con Dio**, in quanto questa è ammessa a fruirne perfettamente con la visione e con l'amore. Ora, questo premio è denominato **metaforicamente *corona*,** ovvero ***corona aurea***: sia **a causa del merito**, che viene acquistato con un combattimento, poiché «**la vita umana sulla terra è un combattimento**», **Giobbe 7, 1**, sia **a causa del premio,** mediante il quale l'uomo **è reso partecipe in qualche maniera della divinità**, **2Pietro 1, 4**, e quindi del potere regale, secondo le parole dell'**Apocalisse 5, 10**: «**Li hai costituiti per il nostro Dio un regno di sacerdoti, e regneranno sopra la terra**»**; ora, la corona è appunto il simbolo del potere regale**. Di conseguenza anche il premio che viene ad aggiungersi a quello essenziale ha l'aspetto di corona. Inoltre la corona indica una certa perfezione, a causa della sua forma circolare: per cui anche per questo si addice alla perfezione dei beati. Non essendo però possibile che quanto viene ad aggiungersi non sia meno perfetto, ne viene che il premio aggiuntivo è detto «aureola». Al premio essenziale però, che è denominato corona aurea, si può fare un'aggiunta in due modi:

- **Primo**, **in base alla condizione della natura di colui che viene premiato**: come alla beatitudine dell'anima viene ad aggiungersi la gloria del corpo. Per cui anche la gloria del corpo talora viene denominata aureola: spiegando infatti quel testo dell'Esodo 25, 25: «Farai un'altra corona d'oro più piccola», la Glossa di Beda afferma che «alla fine sopravverrà un'aureola, poiché nella Scrittura si legge che ai beati è riservata una gloria più sublime nella riassunzione dei loro corpi». Ma adesso noi non parliamo di questo tipo di aureola.

- **Secondo**, l'aggiunta può avvenire in base al valore delle **opere meritorie**. Queste ultime infatti possono avere l'aspetto meritorio in rapporto a due cose, dalle quali deriva anche la loro bontà:

+ cioè in rapporto **alla radice della carità**, che si riferisce al fine ultimo e in base alla quale è loro dovuto il premio essenziale, ossia il raggiungimento del fine, e questa è la **corona aurea**,

+ oppure in rapporto **alla natura stessa dell'atto**, il quale può essere degno di lode sia per le debite circostanze, sia per la virtù da cui promana, sia per il suo fine immediato. E sotto questo aspetto si deve alle opere meritorie un premio accidentale che è denominato aureola. Ed è in questo senso che adesso parliamo dell'aureola. Per cui dobbiamo concludere che **l'aureola** esprime qualcosa **che si aggiunge alla corona aurea: cioè una certa gioia per quelle opere compiute che hanno un aspetto di vittoria eccellente**; gioia che è distinta da quella con cui godiamo dell'unione con Dio, e che è invece la corona aurea.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 96, a. 1, ad arg. 1

La beatitudine include tutti i beni che sono necessari alla perfetta vita dell'uomo, la quale consiste nell'attività umana più perfetta. Ma a questi beni se ne possono aggiungere altri, non perché necessari all'attività perfetta, quasi che questa non possa essere concepita senza di essi, ma perché la loro aggiunta rende la beatitudine più splendente. Essi quindi costituiscono il

coronamento e l'ornamento della beatitudine. Come anche la felicità politica, al dire di Aristotele, viene decorata dalla nobiltà, dalla bellezza fisica e da altri beni consimili, pur potendo sussistere senza di essi. E tale è appunto il rapporto fra l'aureola e la beatitudine della patria.

Spl. III[a] q. 96, a. 1, ad arg. 2

Chi osserva i consigli e i precetti merita sempre in grado maggiore di chi osserva solo i precetti, considerando il merito in base alla natura stessa delle opere; ciò però non è sempre vero se si considera il merito in base alla radice della carità, poiché talora uno osserva i precetti con una carità maggiore di chi osserva i precetti e i consigli. Sebbene normalmente accada l'inverso: poiché, come dice S. Gregorio, «la prova dell'amore è la pratica delle opere». Perciò il termine aureola non indica un premio essenziale più intenso, ma ciò che è aggiunto al premio essenziale: sia che il premio essenziale di chi ha l'aureola sia maggiore, sia che sia minore o uguale a quello di chi non ha l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 1, ad arg. 3

La carità è il principio del merito, ma i nostri atti sono come gli strumenti con i quali si merita. Ora, per conseguire l'effetto non si richiede solo la debita disposizione nel primo motore, ma anche la buona disposizione degli strumenti. Perciò negli effetti si riscontra qualcosa di derivante dal primo principio, che è la causa principale, e qualcosa di derivante dagli strumenti, che sono le cause secondarie. Quindi anche nel premio c'è qualcosa che deriva dalla carità, cioè la corona d'oro, e qualcosa che deriva dalle opere, cioè l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 1, ad arg. 4

Gli angeli hanno meritato la loro beatitudine tutti col medesimo genere di atto, cioè mediante la loro conversione a Dio: perciò nessuno di essi ha un premio singolare per qualcosa che in qualche modo non appartenga agli altri. Invece gli uomini meritano la beatitudine con atti di generi diversi. Perciò il paragone non regge. Tuttavia ciò che tra gli uomini uno sembra avere singolarmente appartiene in qualche modo a tutti, in quanto cioè per la perfetta carità ognuno reputa proprio il bene altrui. Però questa gioia, con la quale uno partecipa alla gioia altrui, non può essere detta aureola, poiché non viene data in premio della vittoria propria, ma di quella altrui: infatti la corona viene concessa ai vincitori, non a coloro che con essi si rallegrano.

Spl. III[a] q. 96, a. 1, ad arg. 5

L'eccellenza del merito derivante dalla carità è superiore a quella del merito che deriva dalla natura dell'atto: infatti, come dice Aristotele, «il fine», a cui ordina la carità, «è superiore ai mezzi», i quali costituiscono l'oggetto dei nostri atti. Perciò il premio che corrisponde al merito dovuto alla carità, per quanto piccolo, è sempre superiore al premio dovuto all'atto in ragione della sua natura. Per questo l'aureola si presenta quale diminutivo della corona aurea.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le aureole non differiscano dai frutti. Infatti:

Spl. III[a] q. 96, a. 2, arg. 1

All'identico merito non sono dovuti premi diversi. Ora, all'identico merito corrispondono un'aureola e il frutto del centuplo, che è quello della verginità, come risulta dalla Glossa. Quindi l'aureola si identifica col frutto.

Spl. III[a] q. 96, a. 2, arg. 2

S. Agostino scrive che il frutto del centuplo è dovuto ai martiri, e così pure ai vergini [a. 4]. Perciò il frutto è un premio comune ai vergini e ai martiri. Ma a costoro è dovuta pure l'aureola [aa. 5, 6]. Quindi le aureole si identificano con i frutti.

Spl. III[a] q. 96, a. 2, arg. 3

Nella beatitudine non si riscontrano che due tipi di premio, cioè quello essenziale e quello accidentale, che gli si aggiunge. Ma il premio che si aggiunge a quello essenziale si dice aureola, come appare evidente dal testo dell'Esodo 25, 25, in cui si afferma che l'aureola si sovrappone alla corona aurea. D'altra parte il frutto non è il premio essenziale, perché altrimenti sarebbe dovuto a tutti i beati. Esso dunque si identifica con l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 2. SED CONTRA:

1. Le cose che non rientrano nell'identica suddivisione non appartengono al medesimo genere. Ora, i **frutti** e le **aureole** non rientrano nell'identica suddivisione, poiché l'aureola si divide in aureola dei **vergini**, dei **martiri** e dei **dottori** *[a. 11]*, mentre il frutto si divide in frutto dei **coniugati**, dei **vedovi** e dei **vergini** *[a. 4]*. Perciò i frutti e le aureole non si identificano.

2. Se il frutto e l'aureola fossero la stessa cosa, a chi è dovuto un frutto sarebbe dovuta anche un'aureola. Ora, ciò è chiaramente falso, poiché alla vedovanza è dovuto un frutto, ma non è dovuta alcuna aureola. Quindi, ecc.

Spl. III[a] q. 96, a. 2. RESPONDEO:

I termini che vengono usati in senso metaforico possono avere accezioni varie secondo l'adattamento alle varie proprietà di quanto è predicato metaforicamente. Ora, poiché in senso proprio il frutto indica un essere corporeo che nasce dalla terra, si può parlare dei **frutti spirituali** secondo le diverse condizioni che si riscontrano nei frutti corporali. Infatti il frutto materiale possiede la dolcezza, con la quale ristora l'uomo che se ne serve; inoltre è il termine ultimo a cui giunge l'operazione della natura, e finalmente è il prodotto che si attende dalla coltivazione, sia mediante la semina che mediante altri lavori campestri.

- Perciò in senso spirituale il frutto può essere preso per **ciò che ristora quale ultimo fine**. E in questo senso si dice che noi abbiamo la **fruizione di Dio**, perfetta nella patria e imperfetta nella vita presente. E secondo questo significato la **fruizione** coincide con la **dote** *[q. 95, a. 5]*. Ma qui noi non parliamo del frutto in questo senso.

- Talora invece per frutto in senso spirituale intendiamo **quanto semplicemente ristora**, sebbene non sia l'ultimo fine. E in questo senso denominiamo frutti **le virtù stesse**, in quanto «ristorano l'anima con una sincera dolcezza», come dice S. Ambrogio. Ed è così che dei frutti

parla S. Paolo nella lettera ai **Galati 5, 22 s**.: «**Frutto dello spirito è carità, gioia**», ecc. Ma adesso noi non parliamo dei frutti neppure in questo senso.

- Inoltre per frutto spirituale, a somiglianza con quello materiale, si può intendere **il provento** che si attende dalla coltivazione: per cui viene detto frutto **il premio** che l'uomo consegue con la fatica sofferta nella vita presente. E in questo senso qualsiasi premio che avremo in futuro per le nostre fatiche può essere detto frutto. Da cui le parole di S. Paolo ai **Romani 6, 22**: «**Voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione, e come destino avete la vita eterna**». Non è però neppure in questo senso che ora parliamo del frutto.

- **Parliamo invece adesso** del frutto in quanto **deriva dalla seminagione**: così infatti ne parla il Signore nel Vangelo, **Matteo 13, 3** ss., là dove distingue il frutto del trenta, del sessanta e del cento per uno. Ora, un frutto di questo genere ha la capacità di derivare dal seme per il fatto che la virtù della semente è efficace nel trasformare gli umori della terra nella propria natura: e quanto più questa virtù è efficace, e quanto più la terra è a ciò preparata, tanto maggiore è il frutto che ne deriva. Ora, il seme spirituale seminato in noi è «**la parola di Dio**», **Luca 8, 11**. Perciò **quanto più uno si trasforma** nello spirito allontanandosi dalla carne, tanto maggiore è in lui il frutto della parola. **Quindi il frutto differisce sia dalla corona aurea che dall'aureola**: **infatti la corona consiste nel godimento che si ha di Dio, e l'aureola nel godimento che si ha delle opere di perfezione, mentre il frutto consiste nel godimento che si ha della disposizione stessa dell'operante secondo il grado di spiritualità raggiunto in seguito alla seminagione della parola di Dio**. Alcuni invece distinguono le aureole dai frutti dicendo che l'aureola è dovuta al combattente, secondo l'espressione di S. Paolo, **2Timoto 2, 5:** «**Non riceve la corona se non chi ha lottato secondo le regole**», mentre il frutto è dovuto al lavoratore, secondo l'espressione della **Sapienza 3, 15**: «**Il frutto del buon lavoro è glorioso**». - Altri poi ritengono che la corona aurea riguardi la conversione a Dio, mentre l'aureola e il frutto riguarderebbero i mezzi ordinati al fine; in modo però che il frutto riguarderebbe principalmente la volontà, e l'aureola il corpo. Ma poiché la fatica e il combattimento hanno lo stesso oggetto e sotto lo stesso aspetto, e d'altra parte il premio del corpo dipende dal premio dell'anima, stando alle predette opinioni tra il frutto, la corona e l'aureola non ci sarebbe altro che una differenza di ragione. Ora, ciò non può essere, poiché certi frutti vengono attribuiti ad alcuni a cui non viene attribuita un'aureola.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^{a} q. 96, a. 2, ad arg. 1

Nulla impedisce che all'identico merito, secondo i vari aspetti che esso implica, corrispondano premi diversi. Alla verginità infatti corrisponde la corona aurea in quanto viene custodita per amore di Dio, l'aureola in quanto è un'opera di perfezione che riveste l'aspetto di un'eccellente vittoria, il frutto in quanto con la verginità l'uomo acquista una certa spiritualità, allontanandosi dalla carnalità.

Spl. III^{a} q. 96, a. 2, ad arg. 2

Il frutto, nel senso rigoroso secondo il quale ora ne parliamo, non indica il premio comune al martirio e alla verginità, ma quello dovuto ai tre gradi della continenza. Invece quella Glossa

che attribuisce il frutto del centuplo ai martiri prende il termine frutto in senso lato per qualsiasi rinumerazione; e in questo senso il centuplo sta a indicare la retribuzione dovuta a ognuna delle opere di perfezione.

Spl. III[a] q. 96, a. 2, ad arg. 3

Sebbene l'aureola sia un premio accidentale aggiunto a quello essenziale, tuttavia non ogni premio accidentale è un'aureola, ma lo è solo quel premio dovuto a delle opere di perfezione con cui uno si rende conforme a Cristo mediante una perfetta vittoria. Non c'è quindi obiezioni ad ammettere che al trionfo sulla vita carnale sia dovuto qualche altro premio accidentale, che è appunto denominato frutto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **il frutto** non sia dovuto solo alla **virtù della continenza**. Infatti:

Spl. III[a] q. 96, a. 3, arg. 1

A commento di quel testo di S. Paolo, 1Corinti 15, 41: «Altro è lo splendore del sole», ecc., la Glossa afferma che «allo splendore del sole è paragonata la dignità di coloro che danno il frutto del cento per uno, a quello della luna [la dignità di] coloro che danno il sessanta per uno e a quello delle stelle [la dignità di] coloro che danno il trenta». Ma quella diversità di splendore, secondo l'intenzione dell'Apostolo, riguarda ogni gradazione di beatitudine. Quindi i diversi frutti non devono corrispondere alla sola virtù della continenza.

Spl. III[a] q. 96, a. 3, arg. 2

Frutto deriva da fruizione. Ma la fruizione si riferisce al premio essenziale, che corrisponde a tutte le virtù. Quindi [anche i frutti corrispondono a tutte le virtù].

Spl. III[a] q. 96, a. 3, arg. 3

Il frutto è dovuto al lavoro, secondo le parole della Sapienza 3, 15: «Il frutto del buon lavoro è glorioso». Ma nella fortezza il lavoro è più gravoso che nella temperanza o nella continenza. Quindi il frutto non corrisponde solo alla continenza.

Spl. III[a] q. 96, a. 3, arg. 4

È più difficile non eccedere nel cibo necessario alla vita che negli atti sessuali, senza i quali la vita si conserva ugualmente. Perciò il travaglio della parsimonia è superiore a quello della continenza. Quindi i frutti devono corrispondere più alla parsimonia che alla continenza.

Spl. III[a] q. 96, a. 3, arg. 5

Il frutto implica ristoro. Ma il ristoro si ha soprattutto nel fine. Siccome quindi le virtù teologali hanno per oggetto il fine, cioè Dio stesso, sembra che il frutto corrisponda specialmente a tali virtù. In contrario: La Glossa attribuisce i frutti alla verginità, alla vedovanza e alla continenza coniugale, che fanno parte della continenza.

Spl. III[a] q. 96, a. 3 RESPONDEO:

Il frutto è un premio dovuto all'uomo per il fatto che dalla vita carnale passa a quella spirituale *[a. 2]*. Perciò esso corrisponde soprattutto a quella virtù che più di ogni altra libera l'uomo dal dominio della carne. Ora, questo è il compito della **continenza,** poiché l'anima viene assoggettata alla carne soprattutto in seguito ai piaceri sessuali: per cui secondo **S. Girolamo durante quell'atto lo spirito di profezia si ritrae dal cuore dei profeti**; e secondo il **Filosofo** «in questo piacere è impossibile capire intellettualmente qualcosa». Perciò i frutti si riferiscono più alla continenza che a qualsiasi altra virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 96, a. 3, ad arg. 1

Quella Glossa parla del frutto in senso lato, in quanto qualsiasi retribuzione può essere denominata frutto. 2. Dalle cose già dette risulta che al frutto, nel significato in cui adesso ne parliamo, non è connessa l'idea di fruizione.

Spl. III[a] q. 96, a. 3, ad arg. 2

La preghiera del peccatore, pur non essendo accetta a Dio per l'orante che dispiace, può tuttavia esserlo a causa di un altro che egli rappresenta, o di cui esegue un ordine.

Spl. III[a] q. 96, a. 3, ad arg. 3

I frutti, secondo l'accezione che qui ci interessa, non corrispondono al lavoro a motivo della fatica, ma per il fatto che col lavoro il seme fruttifica. Per cui anche le messi vengono dette «lavori», Salmo 127, 2; Giovanni 4, 38: in quanto cioè si lavora per esse, e vengono ottenute col lavoro. Il paragone con il frutto in quanto derivante dal seme si adatta invece meglio alla continenza che alla fortezza, poiché l'uomo è reso schiavo della carne non in seguito alle passioni regolate dalla fortezza, ma in seguito a quelle che sono l'oggetto della continenza.

Spl. III[a] q. 96, a. 3, ad arg. 4

I piaceri connessi con il cibo, sebbene siano più necessari di quelli sessuali, sono però meno violenti. Per cui in seguito ad essi l'anima non è così assoggettata alla carne.

Spl. III[a] q. 96, a. 3, ad arg. 5

Il termine frutto qui non deriva dalla fruizione, e quindi dal ristoro che si ha nel fine, ma da un altro aspetto del frutto. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 4

VIDETUR che non sia giusto assegnare **tre frutti alle tre parti della continenza**. Infatti:

Spl. III[a] q. 96, a. 4, arg. 1

S. Paolo, Galati 5, 22 s., enumera dodici frutti dello spirito, cioè «gioia, pace», ecc. Sembra quindi che non si debbano elencare solo tre frutti.

Spl. III[a] q. 96, a. 4, arg. 2

I frutti stanno a indicare dei premi speciali. Ma un premio che viene assegnato ai vergini, ai vedovi e ai coniugati non è speciale, poiché tutti i salvati sono contenuti in qualcuna di queste tre categorie: poiché nessuno può salvarsi se è privo della continenza, e la continenza è esaurita da queste tre categorie. Perciò non è ragionevole assegnare tre frutti alle tre categorie suddette.

Spl. III[a] q. 96, a. 4, arg. 3

Come la vedovanza supera la continenza coniugale, così la verginità supera la vedovanza. Invece il sessanta non supera il trenta come il cento supera il sessanta: e ciò sia secondo la proporzione aritmetica, poiché il sessanta supera il trenta di trenta unità, mentre il cento supera il sessanta di quaranta unità, sia secondo la proporzione geometrica, poiché il sessanta è il doppio rispetto al trenta, mentre il cento supera il sessanta di due terzi del sessanta medesimo, contenendo l'intero più i suoi due terzi. Perciò non è ragionevole adattare i frutti suddetti ai tre gradi della continenza.

Spl. III[a] q. 96, a. 4, arg. 4

Le affermazioni della Scrittura valgono per sempre, secondo le parole evangeliche, Luca 21, 33: «I cieli e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno». Invece le cose che dipendono dall'istituzione umana possono cambiare tutti i giorni. Perciò non si deve mai far derivare la ragione di quanto è detto nella Scrittura da cose dipendenti dall'istituzione umana. Quindi non sembra giusta la ragione che S. Beda assegna per i frutti suddetti, affermando che il trenta per uno è dovuto ai coniugati inquantoché nella rappresentazione simbolica che se ne fa nell'abaco il trenta è rappresentato dal contatto fra l'estremità del pollice e quella dell'indice, cosicché in qualche modo essi si baciano tra loro, per cui il trenta sta a indicare il bacio dei coniugati. Il sessanta invece viene rappresentato dal contatto dell'indice con l'articolazione intermedia del pollice: cosicché la pressione dell'indice sul pollice sta a indicare l'oppressione che le vedove soffrono in questo mondo. Quando poi nel contare noi arriviamo a cento, passiamo gradatamente da sinistra a destra: e così il cento per uno designa la verginità, la quale raggiunge la dignità degli angeli, i quali sono a destra, cioè nella gloria, mentre noi siamo a sinistra, data l'imperfezione della vita presente.

Spl. III[a] q. 96, a. 4. RESPONDEO:

La **continenza**, alla quale corrisponde il **frutto** *[a. 3]*, eleva l'uomo a una certa spiritualità, col **rigetto della vita carnale**. Perciò secondo il diverso grado di spiritualità raggiunto con la continenza si distinguono vari frutti:

- C'è infatti una certa **spiritualità necessaria** e una certa spiritualità sovrabbondante. Quella **necessaria** sta nel fatto che la rettitudine dello spirito non viene pervertita dai piaceri della carne; e ciò avviene quando uno fa **uso di tali piaceri secondo il retto ordine della ragione**. E questa è la **spiritualità dei coniugati**.

- La **spiritualità** è invece **sovrabbondante** quando uno **si astiene del tutto da tali piaceri della carne,** che soffocano lo spirito. Il che però può attuarsi in due modi:

+ O **in rapporto a qualsiasi tempo**, passato, presente e futuro: e questa è la spiritualità dei **vergini**.

+ Oppure **per un certo tempo**: e questa è la spiritualità delle **vedove**. Perciò a chi osserva la continenza coniugale è dato il frutto del **trenta per uno,** a chi osserva quella vedovile è dato il **sessanta** e a chi osserva quella verginale è dato **il cento**, per il motivo sopra indicato da S. Beda. Però si potrebbe assegnare anche un altro motivo, partendo dalla natura stessa dei numeri suddetti. Il trenta infatti deriva dalla moltiplicazione del tre per dieci. Ora, come nota Aristotele, il tre è «il numero di ogni cosa», e contiene una certa perfezione comune a tutti gli esseri, cioè l'inizio, la metà e la fine. È giusto quindi che il trenta venga attribuito ai coniugati, nei quali non si riscontra, oltre all'osservanza del Decalogo, che è indicato dal numero dieci, alcun'altra perfezione se non quella comune, senza della quale è impossibile la salvezza. - Il sei invece, dalla cui moltiplicazione per dieci deriva il sessanta, deve la perfezione alle sue parti, poiché nasce dall'addizione di tutti i suoi divisori. Perciò il sessanta ben si addice alla vedovanza, in cui si riscontra un perfetto distacco dai piaceri della carne rispetto a tutte le circostanze, che sono come le parti in cui si divide l'atto virtuoso: infatti il vedovo non fa uso dei piaceri carnali con nessuna persona, in nessun luogo e in nessuna delle altre circostanze. Il che non si verificava nella continenza coniugale. - Il cento poi ben corrisponde alla verginità, poiché il dieci, la cui moltiplicazione per se stesso dà il numero cento, è il limite dei numeri; e analogamente la verginità è il limite massimo della spiritualità, non potendosi aggiungere ad essa una spiritualità ulteriore. Inoltre il cento, in quanto numero quadrato, possiede la perfezione della sua figura. Infatti la figura quadrata è perfetta in quanto è uguale in tutte le sue parti, avendo uguali tutti i suoi lati. Quindi si addice alla verginità, in cui si riscontra in modo uguale l'integrità rispetto a qualsiasi tempo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 96, a. 4, ad arg. 1

Nel testo citato i frutti non sono presi secondo l'accezione che ci interessa al presente.

Spl. III[a] q. 96, a. 4, ad arg. 2

Nulla obbliga a ritenere che i frutti siano un premio non conveniente a tutti coloro che si salvano. Infatti è comune a tutti non solo il premio essenziale, ma anche qualche premio accidentale: quale ad es. la gioia di quelle opere buone senza le quali è impossibile salvarsi. Però si può anche rispondere che i frutti non spettano a tutti i salvati, come appare evidente nel caso di coloro che si pentono in fin di vita dopo essere vissuti nell'incontinenza: infatti per costoro non c'è il frutto, ma solo il premio essenziale.

Spl. III[a] q. 96, a. 4, ad arg. 3

La distinzione dei frutti si desume più dalle specie e dalle figure dei numeri suddetti che dalle rispettive quantità. Tuttavia anche in rapporto alle differenze di quantità si può trovare una qualche ragione. Infatti chi è coniugato si astiene soltanto dalla donna non propria; la vedova invece sia dal proprio marito che da un estraneo: cosicché si riscontra una specie di raddoppiamento, come sessanta è il doppio di trenta. Il cento poi aggiunge al sessanta il quaranta, che risulta dalla moltiplicazione del quattro per dieci. Ora, il quattro è il primo dei numeri solidi e cubici. Perciò tale addizione si addice alla verginità, che alla perfezione della vedovanza aggiunge la perpetua integrità.

Spl. III[a] q. 96, a. 4, ad arg. 4

Sebbene quella rappresentazione dei numeri derivi da un'istituzione umana, tuttavia si fonda in qualche modo sulla natura, poiché i numeri vengono designati gradatamente secondo l'ordine delle dita, delle articolazioni e dei contatti.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che alla **verginità** non **sia dovuta** l'**aureola**. Infatti:

Spl. III[a] q. 96, a. 5, arg. 1

All'opera che incontra una obiezioni maggiore è dovuto un premio più grande. Ora, nella continenza dai piaceri della carne incontrano più obiezioni le vedove che le vergini. Infatti S. Girolamo scrive che «quanto è maggiore la obiezioni che alcuni incontrano nell'astenersi dai piaceri illeciti, tanto maggiore è il loro premio», e parla così per esaltare le vedove. Inoltre il Filosofo afferma che «le giovani già violate desiderano maggiormente il rapporto sessuale, per il ricordo del piacere provato». Quindi l'aureola, che costituisce il premio più grande, è dovuta più alle vedove che alle vergini.

Spl. III[a] q. 96, a. 5, arg. 2

Se l'aureola fosse dovuta alla verginità, essa dovrebbe riscontrarsi soprattutto dove si riscontra la verginità più perfetta. Ora, nella Beata Vergine la verginità è allo stato più perfetto, tanto che [nelle litanie] essa viene denominata «la Vergine delle vergini». E tuttavia a lei non è dovuta l'aureola, poiché essa non sostenne alcuna lotta per la continenza, non essendo stata toccata in alcun modo dalla corruzione del fomite. Quindi l'aureola non è dovuta alla verginità.

Spl. III[a] q. 96, a. 5, arg. 3

Un premio eccellente non può essere dovuto a ciò che non è degno di lode in tutti i tempi. Ora, nello stato di innocenza l'osservanza della verginità non sarebbe stata lodevole, poiché allora vigeva il comando, Genesi 1, 28: «Crescete e moltiplicatevi, riempite la terra». E neppure lo sarebbe stata nel tempo dell'antica legge, in cui le sterili erano maledette. Quindi l'aureola non è dovuta alla verginità.

Spl. III[a] q. 96, a. 5, arg. 4

Non si può attribuire l'identico premio alla verginità conservata e alla verginità perduta. Ora, alla verginità perduta talvolta spetta l'aureola, come quando una donna viene prostituita da un tiranno perché confessa la fede in Cristo. Perciò l'aureola non è dovuta alla verginità.

Spl. III[a] q. 96, a. 5, arg. 5

Un premio eccellente non può essere dovuto per una dote che ci spetta per natura. Ora, la verginità è una dote con cui gli uomini nascono, siano essi buoni o cattivi. Quindi l'aureola non può essere dovuta alla verginità.

Spl. III[a] q. 96, a. 5, arg. 6

La verginità sta al centuplo e all'aureola come la vedovanza sta al frutto del sessanta per uno. Ora, come alcuni insegnano, non a tutte le vedove si deve il sessanta per uno, ma solo a quelle che fanno voto di vedovanza. Perciò anche l'aureola non è dovuta a qualsiasi tipo di verginità, ma solo alla verginità osservata per voto.

Spl. III[a] q. 96, a. 5, arg. 7

Il premio non viene corrisposto a uno stato di necessità, poiché ogni merito si fonda sulla volontà. Invece alcuni sono vergini per necessità, come i frigidi per temperamento e gli eunuchi. Quindi non sempre alla verginità è dovuta l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 5. SED CONTRA:

1. A proposito di quel testo dell'**Esodo 25, 25**: «**Farai un'altra corona d'oro più piccola [o aureola]**», **la Glossa di Beda**, afferma: «**In questa corona rientra il cantico nuovo che cantano davanti all'Agnello i vergini, cioè coloro che seguono l'Agnello dovunque egli vada**». Perciò il premio dovuto alla verginità è denominato aureola.

2. In **Isaia 56, 4**, si legge: «**Così dice il Signore: —Agli eunuchi io concederò nella mia casa un posto e un nome migliore che ai figli e alle figlie**‖». E la **Glossa** spiega: «**Ciò significa una gloria singolare ed eccelsa**». Ma gli eunuchi che si sono mutilati per il regno dei cieli stanno a indicare i vergini, Matteo 19, 12. Quindi alla verginità è dovuto un premio eccellente, che è denominato aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 5. RESPONDEO:

Dove c'è una **forma eccellente di vittoria**, lì ci deve essere una **corona speciale** *[a. 1]*. Ora, dato che con la verginità si ottiene una certa vittoria singolare sulla carne, contro la quale si ha una guerra continua, secondo le parole di S. Paolo, **Galati 5, 17**: «**Lo spirito ha desideri contrari alla carne**», ecc., così alla verginità è dovuta una corona speciale, denominata **aureola**. E questa è una dottrina sostenuta da tutti. Non tutti invece concordano nel dire a quale tipo di verginità essa sia dovuta. Alcuni infatti affermano che essa è dovuta al fatto stesso di essere vergini. Per cui chi è attualmente vergine avrà l'aureola, se è nel numero dei salvati. - Ma ciò non sembra ragionevole. Così infatti chi ha il proposito di sposarsi, e muore prima del matrimonio, avrebbe l'aureola. Perciò altri dicono che l'aureola è dovuta allo stato e non al fatto della verginità: per cui meriterebbero l'aureola solo quelle vergini che si sono poste nello stato di verginità perpetua mediante un voto. - Ma anche questo discorso non persuade, poiché uno con la medesima volontà può conservare la verginità con o senza il voto. Si può quindi rispondere diversamente, cioè che **il merito è dovuto a ogni atto di virtù imperato dalla carità** *[cf. I-II, q. 114, a. 4]*. Ora, la verginità rientra nella virtù in quanto **l'integrità perpetua della mente e del cuore è oggetto di una scelta**, come risulta evidente da quanto si è detto. Perciò l'aureola propriamente è dovuta solo a quelle vergini che **hanno fatto il proposito di conservare in perpetuo la verginità,** sia che abbiano confermato questo proposito con un voto oppure no (e dico questo in quanto l'aureola propriamente è considerata come un premio concesso per un merito); anche se tale proposito è stato interrotto per un certo tempo (restando però intatta l'integrità della carne), purché esso si riscontri al termine della vita: poiché la verginità della mente è riparabile, diversamente dalla verginità della carne. Se invece per aureola si intende in senso lato qualsiasi godimento aggiunto nella patria a quello essenziale,

allora anche alle vergini integre solo fisicamente sarà concessa un‘aureola, pur essendo mancato in esse il proposito di conservare per sempre la verginità. Infatti non c‘è dubbio che esse godranno dell‘integrità del loro corpo, come anche gli innocenti godono del fatto che sono stati immuni dal peccato nonostante che non abbiano avuto la possibilità di peccare: come appare chiaro nel caso dei bambini battezzati. Però questa accezione del termine aureola non è propria, bensì molto generica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 96, a. 5, ad arg. 1

Nella custodia della continenza sotto un aspetto la lotta è più dura per le vergini, e sotto un altro è più dura per le vedove, a parità di condizioni. Infatti la concupiscenza sollecita le vergini sia per il desiderio di fare un‘esperienza, il che procede da una specie di curiosità, per cui anche l‘uomo vede più volentieri le cose che non ha mai visto, sia anche perché talora in esse la concupiscenza fa considerare il piacere più grande di quello che è in realtà; e in più c‘è in esse l‘inconsiderazione degli inconvenienti connessi con tale piacere. Perciò sotto questo aspetto le vedove sostengono una lotta meno grave, mentre la loro lotta è più dura per il ricordo del piacere provato. E in cose diverse gli uomini differiscono nei loro giudizi secondo le diverse condizioni, o disposizioni: poiché alcuni sono più spinti da una cosa e altri da un‘altra. Qualunque sia comunque la gravità della lotta, è tuttavia certo che la vittoria delle vergini è più perfetta di quella delle vedove. Poiché la vittoria più grande e più bella è certamente quella in non si è mai ceduto al nemico. Ora, la corona non è dovuta al combattimento, bensì alla vittoria riportata nel combattimento.

Spl. III[a] q. 96, a. 5, ad arg. 2

Esistono sull‘argomento due opinioni. Alcuni dicono che la Beata Vergine quale premio della verginità non ha l‘aureola, se questa viene presa in senso proprio, cioè in riferimento alla lotta. Tuttavia essa possiede qualcosa che è più grande dell‘aureola, dato il suo proposito perfettissimo di conservare la verginità. Altri invece dicono che essa ha ricevuto anche l‘aureola, proprio sotto l‘aspetto di aureola, e in modo eccellentissimo: pur non avendo infatti sentito la lotta, tuttavia ebbe una certa lotta della carne; ma per la veemenza della virtù ebbe la carne talmente sottomessa che tale lotta non veniva da lei percepita. - Ma questo discorso non sembra accettabile, poiché credendo noi che la Beata Vergine fu del tutto immune dall‘inclinazione del fomite, data la sua perfetta santificazione [cf. III, q. 27, a. 3], non è secondo la pietà ammettere che in essa ci sia stata una qualche ribellione della carne: una tale lotta infatti non dipende che dall‘inclinazione del fomite; e d‘altra parte la tentazione della carne non può essere senza peccato, come risulta dalla Glossa [ord.] su quelle parole di S. Paolo [2 Cor 12, 7]: «Mi è stata messa una spina nella carne», ecc. Perciò si deve concludere che essa ha una vera e propria aureola, per essere conforme in ciò a tutti gli altri membri della Chiesa in cui si riscontra la verginità. E sebbene non abbia sperimentato la lotta della carne, ebbe però la lotta derivante dalla tentazione da parte del nemico, il quale non ebbe riguardo neppure di Cristo, come risulta dal Vangelo [Mt 4, 1 ss.].

Spl. III[a] q. 96, a. 5, ad arg. 3

Alla verginità non è dovuta l'aureola se non in quanto essa aggiunge una certa eccellenza al di sopra degli altri gradi della continenza. Ora, se Adamo non avesse peccato, la verginità non avrebbe avuto alcuna superiorità sulla continenza coniugale, poiché allora le nozze sarebbero state sempre «degne d'onore, e il talamo senza macchia» [Eb 13, 4], mancando ogni inquinamento della concupiscenza. Perciò allora la verginità non sarebbe stata conservata; e non avrebbe avuto diritto ad alcuna aureola. Ma dopo la mutazione della condizione umana la verginità ha acquistato un pregio speciale. Perciò le è dovuto [anche] un premio speciale. E anche sotto la legge mosaica, quando il culto di Dio doveva essere propagato mediante la generazione carnale, non era del tutto lodevole astenersi dalle nozze. Perciò neppure allora a un tale proposito sarebbe stato assegnato un premio speciale, a meno che non lo si fosse concepito per ispirazione divina, come si pensa che sia avvenuto nel caso di Geremia e di Elia [cf. Gir., Epist. 22, 21], a proposito dei quali non si parla di matrimonio.

Spl. III[a] q. 96, a. 5, ad arg. 4

Se una vergine viene violentata, non per questo perde la sua aureola (purché conservi saldo il proposito di custodire in perpetuo la verginità), se non acconsente in alcun modo a tale atto. Anzi, non perde per questo neppure la verginità [cf. II-II, q. 152, a. 1, ad 4]. E ciò vale sia che venga violentata a motivo della fede, sia per qualsiasi altro motivo. Se però subisce la violenza per la fede, allora l'atto è meritorio, e rientra tra le specie del martirio. Per cui S. Lucia disse: «Se mi farai violare contro la mia volontà, la corona della mia castità sarà raddoppiata»; non perché allora avrebbe avuto due aureole di verginità, ma perché avrebbe avuto due premi: uno per la verginità custodita, l'altro per l'ingiuria subìta. E anche nel caso che una vergine così oppressa concepisse, non per questo perderebbe il merito della verginità. Tuttavia non sarebbe da paragonarsi alla madre di Cristo, nella quale con l'integrità della mente si ebbe anche l'integrità della carne.

Spl. III[a] q. 96, a. 5, ad arg. 5

La verginità è innata in noi dalla nascita quanto al suo dato materiale, ma il proposito di conservare l'integrità perpetua, in forza del quale la verginità acquista il suo merito, non è innato, bensì deriva da un dono della grazia.

Spl. III[a] q. 96, a. 5, ad arg. 6

Il frutto del sessanta per uno non è dovuto a qualsiasi vedova, ma solo a quelle che hanno fatto il proposito di rimanere vedove, anche se non l'hanno confermato con un voto, come si è anche detto [nel corpo] per la verginità.

Spl. III[a] q. 96, a. 5, ad arg. 7

Se i frigidi e gli eunuchi hanno il desiderio di custodire l'integrità in perpetuo anche nel caso in cui fossero in grado di compiere l'atto sessuale, vanno detti vergini e meritano l'aureola: essi infatti «fanno di necessità virtù» [Gir., Epist. 54, 6]. Se invece nutrono il desiderio di sposarsi, qualora lo potessero, allora non meritano l'aureola. Da cui le parole di S. Agostino [De sancta virginit. 24]: «Coloro che sono impotenti così da non poter generare, come sono appunto gli eunuchi, se diventano cristiani e osservano i precetti del Signore con l'intenzione però di sposarsi se ne avessero la facoltà, vanno equiparati ai credenti coniugati».

ARTICOLO 6

VIDETUR che l'**aureola** non sia dovuta ai **martiri**. Infatti:

Spl. III[a] q. 96, a. 6, arg. 1

L'aureola è un premio dato alle opere supererogatorie, per cui S. Beda, a commento di quel testo dell'Esodo 25, 25: «Farai un'altra corona», ecc., afferma: «Ciò può essere applicato al premio di coloro che ai precetti comuni per tutti aggiungono spontaneamente le pratiche di una vita più perfetta». Ora, morire per confessare la fede spesso è un'opera necessaria e non supererogatoria, come risulta da quelle parole di S. Paolo, **Romani 10, 10**: «**Con il cuore si crede per ottenere la giustizia, ma con la bocca si fa la professione di fede per raggiungere la salvezza**». Quindi al martirio non sempre è dovuta l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, arg. 2

Secondo S. Gregorio, «quanto più i servizi sono liberi, tanto più sono graditi». Ora, il martirio presenta il minimo di libertà, essendo una pena inflitta da altri. Perciò al martirio non è dovuta l'aureola, che corrisponde a un merito eccellente.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, arg. 3

Il martirio si ha non soltanto nell'accettazione esterna della morte, ma anche nell'atto interiore della volontà. Infatti S. Bernardo distingue tre generi di martiri: con la volontà ma non con la morte, come S. Giovanni; con la volontà e con la morte, come S. Stefano; con la morte ma non con la volontà, come i Santi Innocenti. Se quindi al martirio fosse dovuta l'aureola, essa spetterebbe soprattutto al martirio di volontà, poiché il merito procede dalla volontà. Ma questo nessuno lo sostiene. Quindi al martirio non è dovuta l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, arg. 4

L'afflizione del corpo è meno grave di quella dello spirito, che è provocata dalle sofferenze interiori e dalle passioni dell'anima. Ma l'afflizione interiore è anch'essa un martirio, come accenna S. Girolamo nel discorso sull'Assunzione [di Maria]: «Io posso dire con ragione che la Vergine madre di Dio fu martire, sebbene abbia finito in pace la sua vita. Poiché —la sua anima fu trapassata da una spada‖», ossia dal dolore per la morte del Figlio. Non essendo quindi l'aureola conferita per il dolore interiore, essa non va conferita neppure per quello esteriore.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, arg. 5

Anche la penitenza è una specie di martirio, stando a quelle parole di S. Gregori: «Sebbene manchi l'occasione della persecuzione, anche la nostra pace ha tuttavia il suo martirio: pur senza offrire infatti il collo alla spada, noi uccidiamo tuttavia nella nostra anima con la spada dello spirito i desideri della carne». Ora, alla penitenza che si concreta in atti esterni non è dovuta l'aureola. Quindi questa non è dovuta neppure al martirio esteriore.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, arg. 6

L‘aureola non può essere dovuta a un atto illecito. Ora, come spiega S. Agostino, a nessuno è lecito suicidarsi. E tuttavia nella Chiesa sono stati esaltati dei martiri che si sono dati la morte per sfuggire alla crudeltà dei tiranni, come è riferito [da Eusebio] nella Storia Ecclesiastica [8, 12] a proposito di alcune donne di Alessandria. Perciò non sempre al martirio è dovuta l‘aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, arg. 7

Talora capita che uno venga ferito per la fede, ma che poi sopravviva per un certo tempo. Ora, è evidente che costui è un martire. Tuttavia non sembra che gli spetti l‘aureola, poiché il suo combattimento non è durato fino alla morte. Quindi al martirio non sempre è dovuta l‘aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, arg. 8

Alcuni soffrono di più per la perdita dei beni temporali che per le sofferenze del proprio corpo: e lo dimostra il fatto che affrontano molti disagi per l‘acquisto delle ricchezze. Se quindi costoro perdono per Cristo i beni temporali, sembra che siano dei martiri. E tuttavia non sembra che sia loro dovuta l‘aureola. Da cui la conclusione precedente.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, arg. 9

Sembra che sia martire soltanto colui che viene ucciso per la fede. Da cui le parole di S. Isidoro: «Il termine greco ―martiri‖ in latino suona ―testimoni‖, poiché costoro hanno sofferto per dare testimonianza a Cristo, e hanno combattuto per la verità fino alla morte». Ora, ci sono delle virtù che sono superiori alla fede, come ad es. la giustizia, la carità e altre virtù del genere, che non possono sussistere senza la grazia. Eppure a queste non è dovuta l‘aureola. Quindi l‘aureola non è dovuta al martirio.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, arg. 10

Viene da Dio non solo la verità della fede, ma anche ogni altra verità: poiché, come dice S. Ambrogio, «ogni verità, da chiunque sia affermata, viene dallo Spirito Santo». Se quindi a chi affronta la morte per una verità di fede è dovuta l‘aureola, analogamente essa sarà dovuta anche a coloro che la affrontano per qualsiasi verità. Ma ciò non sembra ammissibile**.**

Spl. III[a] q. 96, a. 6, arg. 11

Il bene comune è superiore al bene particolare. Ma se uno muore in una guerra giusta per la difesa dello stato non ha diritto all‘aureola. Quindi non ha diritto ad essa neppure se viene ucciso per la conservazione della fede in se stesso. Quindi al martirio non è dovuta l‘aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, arg. 12

Qualsiasi merito deriva dal libero arbitrio. Ora, la Chiesa celebra il martirio di alcuni che non ebbero il libero arbitrio. Quindi costoro non hanno meritato l‘aureola. Quindi l‘aureola non è dovuta a tutti i martiri.

Spl. III[a] q. 96, a. 6. SED CONTRA:

1. **S. Agostino** afferma: «**Per quanto io sappia, nessuno ha osato porre la verginità prima del martirio**». Ma alla verginità è dovuta l‘aureola. Quindi anche al martirio.

2. **La corona è dovuta a chi combatte**. Ora, nel martirio c'è un combattimento di particolare obiezioni. Quindi spetta ad esso un'aureola speciale.

Spl. III[a] q. 96, a. 6. RESPONDEO:

Come lo spirito lotta contro le **concupiscenze interiori**, così l'uomo deve lottare contro le **passioni che premono dall'esterno**. Come quindi alla vittoria più perfetta con la quale si trionfa delle concupiscenze carnali è dovuta una corona speciale chiamata aureola, così questa è dovuta anche alla vittoria più perfetta che si ha contro le impugnazioni dall'esterno. Ora, per determinare la vittoria più perfetta sulle passioni esteriori si devono considerare due cose. Primo, la gravità della passione. Ma fra tutte le passioni che affliggono dall'esterno occupa il primo posto **la morte**, come anche fra le passioni interiori occupa tale posto la concupiscenza dei piaceri sessuali. Così dunque quando uno riporta la vittoria sulla morte e sui supplizi che la preparano, ottiene la vittoria più perfetta. - Secondo, questa perfezione della vittoria dipende dal **motivo del combattimento**: cioè dal fatto che si combatte per la causa più nobile, che è Cristo medesimo. **Ora, queste due cose si riscontrano nel martirio, cioè la morte e la sua accettazione per Cristo:** infatti «non è la pena che fa il martire, ma la causa». Perciò al martirio è dovuta l'aureola come anche alla verginità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 96, a. 6, ad arg. 1

Subire la morte per Cristo è di per sé un'opera supererogatoria: non tutti infatti sono tenuti a confessare la fede dinanzi al persecutore. Ma in qualche caso ciò è necessario per la salvezza: quando cioè uno è catturato dal persecutore, e interrogato sulla sua fede è tenuto a confessarla. Da ciò non segue tuttavia che non meriti l'aureola. Poiché questa è dovuta all'opera non in quanto supererogatoria, ma in quanto singolarmente perfetta. Restando quindi tale perfezione, uno merita l'aureola anche se cessa l'aspetto supererogatorio.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, ad arg. 2

Al martirio è dovuto un premio non in quanto esso è inflitto dall'esterno, ma in quanto viene subìto volontariamente: poiché noi non possiamo meritare se non con gli atti che sono in noi. E più la cosa subìta volontariamente è difficile, e quindi più ripugnante alla volontà, tanto maggiormente la volontà che la subisce per amore di Cristo si mostra ferma nell'adesione a Cristo. Quindi le è dovuto un premio più grande.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, ad arg. 3

Ci sono degli atti esterni che proprio in quanto tali presentano una particolare violenza nel piacere o nella obiezioni. Ora, in questi casi l'atto esterno fa aumentare sempre o il merito o il demerito, in quanto nell'atto la volontà subisce una variazione, per la violenza dell'atto. Perciò, a parità di condizioni, chi compie un atto di lussuria commette un peccato più grave di chi vi acconsente solo con la volontà: poiché nell'atto stesso la volontà si intensifica. Parimenti, poiché l'atto esterno del martirio presenta la più grave obiezioni, volere il martirio non raggiunge quel merito che è dovuto all'atto del martirio a motivo della sua obiezioni. Sebbene tale volere possa raggiungere anche un premio più alto in base alla radice del merito: poiché uno potrebbe desiderare di subire il martirio con una carità più grande di un altro che lo subisce

[effettivamente]. Perciò chi è martire di volontà o di desiderio può meritare col suo volere un premio essenziale uguale o maggiore a quello dovuto a un martire. Ma l'aureola è dovuta alla obiezioni che viene sperimentata nella lotta stessa del martirio. E così l'aureola non è dovuta a coloro che sono martiri solo con il desiderio.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, ad arg. 4

Come i piaceri del tatto, che sono l'oggetto della temperanza, occupano il primo posto fra tutti i piaceri sia interni che esterni, così i dolori del tatto superano tutti gli altri dolori. Perciò alla obiezioni che si incontra nel sopportare i dolori del tatto, come le percosse e altre pene consimili, è dovuta l'aureola più che alla obiezioni che si prova nel sopportare i dolori interiori. Per questi ultimi poi uno non può essere denominato martire in senso proprio, ma solo secondo una certa somiglianza. Ed è in questo senso che si esprime S. Girolamo.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, ad arg. 5

Le afflizioni della penitenza, propriamente parlando, non sono un martirio, poiché non si tratta di tormenti ordinati a dare la morte, ma solo di mortificazioni ordinate a domare la carne: per cui se uno passa questa misura le sue penitenze sono colpevoli. Vengono tuttavia dette martirio per un certa somiglianza. Ora, tali afflizioni superano il martirio per la durata, ma sono da esso superate nell'intensità.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, ad arg. 6

Come spiega S. Agostino, non è lecito ad alcuno suicidarsi per nessun motivo; a meno forse che ciò non venga fatto per ispirazione divina quale esempio di fortezza, per far disprezzare la morte. Ora, nei casi accennati nell'obiezione si crede che il suicidio di quei santi sia stato compiuto per ispirazione divina. Per questo la Chiesa commemora il loro martirio.

Spl. III[a] q. 96, a. 6, ad arg. 7

Se uno riceve per la fede una ferita mortale e non muore subito, non c'è dubbio che merita l'aureola: come è evidente nel caso di S. Cecilia, che sopravvisse tre giorni, e di molti martiri, che morirono in carcere. - Ma anche se la ferita non è mortale, e tuttavia per essa uno incorre nella morte, c'è da credere che meriti l'aureola, sebbene alcuni dicano che non la meriti qualora la morte dipenda dalla propria incuria o negligenza. Infatti tale negligenza non l'avrebbe portato alla morte senza la ferita precedente, ricevuta per la fede: cosicché la ferita suddetta rimane l'occasione prima della morte. Per cui non sembra che uno perda l'aureola, a meno che la negligenza non sia tanto grave da costituire un peccato mortale, che toglie insieme la corona e l'aureola. - Se invece in seguito a una ferita mortale uno non muore, per qualche circostanza fortuita; oppure, anche se riceve delle ferite non mortali, tuttavia muore in carcere, merita ancora l'aureola. Per cui nella Chiesa viene celebrato il martirio di alcuni santi che morirono in carcere avendo ricevuto delle ferite molto tempo prima: come nel caso di S. Marcello papa. Perciò in qualsiasi modo la sofferenza per Cristo venga continuata fino alla morte, sia che questa segua immediatamente oppure no, uno è costituito martire e merita l'aureola. Se invece la violenza non dura sino alla morte, uno non può in base a ciò essere detto martire, come è evidente nel caso di S. Silvestro, che la Chiesa non celebra come martire poiché finì la vita in pace, pur avendo in precedenza sofferto dei tormenti.

Spl. IIIª q. 96, a. 6, ad arg. 8

Come la temperanza non riguarda i piaceri procurati dalle ricchezze, dagli onori e da altre cose del genere, ma solo i piaceri del tatto, che sono i principali [cf. II-II, q. 141, a. 4], così la fortezza riguarda i pericoli di morte, che sono appunto i principali, come si legge in Aristotele. Perciò l'aureola è dovuta solo alle ingiurie che colpiscono il proprio corpo, e a cui è solita seguire la morte. Se uno quindi viene a perdere per Cristo i beni temporali, o la fama, o altre cose del genere, non per questo diventa propriamente un martire, né merita l'aureola. D'altra parte uno non può amare onestamente i beni esterni più del proprio corpo. Ora, l'amore disordinato non contribuisce al merito dell'aureola. Né il dolore per la perdita dei beni materiali è paragonabile al dolore causato dall'uccisione del corpo, o da sofferenze analoghe.

Spl. IIIª q. 96, a. 6, ad arg. 9

La causa adeguata del martirio non è soltanto la confessione della fede, ma qualsiasi altra virtù, non politica ma infusa, che abbia Cristo come fine. Infatti uno può divenire testimone di Cristo con qualsiasi atto di virtù, poiché le opere che Cristo compie in noi sono la testimonianza della sua bontà. Ed è così che alcune vergini furono uccise per la verginità che esse volevano conservare: come S. Agnese e alcune altre, di cui la Chiesa celebra il martirio.

Spl. IIIª q. 96, a. 6, ad arg. 10

La verità della fede ha Cristo come fine e come oggetto. Per questo la sua confessione merita l'aureola, qualora ne segua un castigo, non solo dalla parte del fine, ma anche dalla parte della materia. La confessione invece di qualunque altra verità non può essere una causa sufficiente per il martirio a motivo della materia, ma solo a causa del fine: qualora uno, cioè, preferisse essere ucciso per Cristo piuttosto che peccare contro di lui dicendo una menzogna.

Spl. IIIª q. 96, a. 6, ad arg. 11

Il bene increato sorpassa tutto il bene creato. Quindi qualsiasi fine creato, sia che si tratti del bene comune, sia che si tratti di quello privato, non può offrire all'atto tanta bontà quanto il fine increato, quando cioè uno agisce per Dio. Perciò quando uno subisce la morte per il bene comune senza riferimento a Cristo, non merita l'aureola. Se invece riferisce ciò a Cristo, allora merita l'aureola ed è martire: come quando ad es. uno subisce la morte nel difendere lo stato dall'assalto di nemici che si propongono di distruggere la fede di Cristo.

Spl. IIIª q. 96, a. 6, ad arg. 12

Alcuni hanno affermato che nei bambini innocenti uccisi per Cristo per virtù divina fu anticipato l'uso della ragione: come avvenne anche nel caso di S. Giovanni Battista mentre era ancora nel seno materno. E in questo modo essi furono dei veri martiri, sia con l'atto esterno che con la volontà, e hanno quindi l'aureola. Altri invece affermano che essi furono martiri solo per l'atto esterno, non per la volontà: e questa sembra l'opinione di S. Bernardo, il quale distingue tre generi di martirio, come si è già notato [ob. 3]. Così dunque, come gli innocenti non raggiungono la perfezione del vero martirio, ma ne partecipano qualche aspetto per il fatto che hanno sofferto per Cristo, così sono anche in possesso dell'aureola non in modo perfetto, ma per una certa partecipazione: cioè in quanto godono di essere stati uccisi in ossequio a

Cristo, analogamente a quanto si è detto sopra [a. 5] per i bambini battezzati, i quali godono della propria innocenza e della propria integrità.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'**aureola** non sia dovuta ai **dottori**. Infatti:

Spl. III[a] q. 96, a. 7, arg. 1

Qualsiasi premio futuro corrisponde a qualche atto di virtù. Ma predicare o insegnare è un atto che non appartiene ad alcuna virtù. Quindi all'insegnamento e alla predicazione non è dovuta l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 7, arg. 2

L'insegnare e il predicare derivano dallo studio e dall'arricchimento dottrinale. Ma le cose che saranno premiate nella vita futura non sono quelle acquistate con l'industria umana, poiché noi non meritiamo con le virtù naturali o acquisite. Perciò nessuno merita l'aureola per la vita futura con l'insegnamento e la predicazione.

Spl. III[a] q. 96, a. 7, arg. 3

L'esaltazione futura corrisponde all'umiliazione nella vita presente, poiché «chi si umilia sarà esaltato» [Mt 23, 12; Lc 14, 11]. Ora, nell'insegnare e nel predicare non si trova un'umiliazione, ma piuttosto un'occasione per insuperbirsi: per cui la Glossa scrive che «il demonio ingannò molti che si erano inorgogliti per l'onore del magistero». Sembra quindi che alla predicazione e all'insegnamento non sia dovuta l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 7. SED CONTRA:

1. Spiegando le parole di S. Paolo, **Efesini 1, 18 s**.: «**Per farvi comprendere qual è la straordinaria grandezza**», ecc., la **Glossa** afferma: «**I santi dottori avranno un aumento di gloria, oltre a quello che è comune a tutti**».

2. Spiegando quel testo del **Cantico 8, 12**: «**La mia vigna mi sta davanti**», la **Glossa** dichiara: «**Egli mostra quale premio singolare prepari ai suoi dottori**». Quindi i dottori avranno un **premio speciale.** Ed è appunto questo che noi chiamiamo **aureola**.

Spl. III[a] q. 96, a. 7. RESPONDEO:

Come si ottiene la più perfetta vittoria sulla carne e sul mondo mediante il martirio e la verginità, così **si ottiene la più perfetta vittoria contro il demonio quando uno non solo non cede ai suoi assalti, ma addirittura lo scaccia, e non solo da sé, bensì anche da altri.** E ciò avviene mediante la **predicazione** e l'**insegnamento**. **Perciò alla predicazione e all'insegnamento è dovuta l'aureola, come anche alla verginità e al martirio.** Né si può dire, come alcuni affermano, che essa è dovuta solo ai prelati ai quali compete per ufficio di predicare e di insegnare: essa è dovuta infatti **a chiunque eserciti con la debita licenza queste funzioni.** Anzi ai prelati, anche se hanno l'ufficio di predicare, tale aureola non è dovuta se di fatto non predicano; poiché la corona non è dovuta all'abito, ma al combattimento attuale,

secondo le parole di S. Paolo, 2Timoteo 2, 5: «Non riceve la corona se non chi avrà combattuto secondo le regole».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 96, a. 7, ad arg. 1

Predicare e insegnare sono atti di una virtù, cioè della misericordia. Per cui tali atti vengono elencati anche fra le elemosine spirituali.

Spl. III[a] q. 96, a. 7, ad arg. 2

Sebbene la capacità di predicare e di insegnare talora provenga dallo studio, tuttavia l'esercizio dell'insegnamento proviene dalla volontà, che è animata dalla carità infusa da Dio. E così il suo atto può essere meritorio.

Spl. III[a] q. 96, a. 7, ad arg. 3

L'esaltazione nella vita presente non diminuisce il premio di quella futura se non in colui che cerca in tale esaltazione «la propria gloria», Giovanni 7, 18. Chi invece volge tale esaltazione al bene degli altri, ne riceve la ricompensa. Però quando si dice che all'insegnamento è dovuta un'aureola ci si riferisce a quell'insegnamento che riguarda il mistero della salvezza, e che sconfigge il demonio nel cuore degli uomini con quelle armi spirituali di cui parla S. Paolo [2 Cor 10, 4]: «Le armi della nostra battaglia non sono carnali, ma spirituali».

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'aureola sia dovuta anche a Cristo. Infatti:

Spl. III[a] q. 96, a. 8, arg. 1

L'aureola è dovuta alla verginità, al martirio e all'insegnamento. Ma in Cristo queste tre prerogative esistettero in modo eccellente. Quindi a lui l'aureola si addice più che a ogni altro.

Spl. III[a] q. 96, a. 8, arg. 2

Tutto ciò che di più perfetto si trova negli atti umani va attribuito a Cristo più che a chiunque altro. Ora, il premio dell'aureola è dovuto ai meriti più eccellenti. Quindi esso è dovuto anche a Cristo.

Spl. III[a] q. 96, a. 8, arg. 3

S. Cipriano [De habitu virg.] afferma che «la verginità porta l'immagine di Dio». Perciò l'esemplare della verginità è in Dio. E così sembra che a Cristo, anche come Dio, sia dovuta l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 8. SED CONTRA:

1. **L‘aureola, come si dice, è la gioia della conformità a Cristo.** Ora, nessuno viene a conformarsi o ad assomigliare a se stesso, come dice il **Filosofo**. Perciò l‘aureola non è dovuta a Cristo.

2. Il premio dovuto a Cristo non fu mai suscettibile di aumento. Ora, Cristo nell‘istante del suo concepimento non ebbe l‘aureola, poiché allora non aveva ancora combattuto. Quindi non la ebbe mai neppure in seguito.

Spl. III^a^ q. 96, a. 8. RESPONDEO:

Sull‘argomento ci sono due opinioni. Infatti alcuni affermano che in Cristo si riscontra l‘aureola nel suo aspetto specifico, poiché in lui ci fu la lotta e la vittoria, e per conseguenza egli meritò una vera e propria corona. Ma considerando meglio la cosa si vede che, sebbene a Cristo si addica propriamente la corona aurea, non gli si può tuttavia attribuire l‘**aureola**. Questa infatti, proprio in quanto espressa col diminutivo, implica **qualcosa di partecipato che non è posseduto nella sua pienezza.** Perciò il possesso dell‘aureola spetta a coloro in cui c‘è una partecipazione alla perfezione della vittoria **a imitazione di Cristo, nel quale si ha pienamente la vittoria perfetta.** Riscontrandosi quindi in Cristo l‘essenza piena e principale della vittoria, in riferimento alla quale tutti gli altri sono costituiti vincitori, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 16, 33**: «**Abbiate fiducia, io ho vinto il mondo**», e quelle dell‘**Apocalisse 5, 5**: «**Ecco, ha vinto il Leone della tribù di Giuda**», ne consegue che a Cristo non compete l‘aureola, ma qualcosa da cui tutte le aureole traggono la loro origine. Da cui l‘altra affermazione dell‘**Apocalisse 3, 21**: «**Il vincitore lo farò sedere presso di me, sul mio trono, come io ho vinto e mi sono assiso presso il Padre mio sul suo trono**». Per cui, secondo altri, si deve concludere che pur non riscontrandosi in Cristo ciò che ha l‘aspetto proprio dell‘aureola, vi si trova tuttavia qualcosa di più eccellente di ogni aureola.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a^ q. 96, a. 8, ad arg. 1

Cristo fu vergine, martire e dottore in modo verissimo. Ma il premio accidentale corrispettivo a queste qualifiche in Cristo non aveva un qualche particolare rilievo in confronto alla grandezza del premio essenziale. Per cui egli non ha l‘aureola nel suo aspetto essenziale di aureola.

Spl. III^a^ q. 96, a. 8, ad arg. 2

Sebbene l‘aureola sia dovuta alle opere più perfette, tuttavia in quanto diminutivo significa una certa partecipazione alla perfezione di un altro che possiede tale perfezione nella sua pienezza. E da questo lato essa implica una certa inferiorità, per cui non la si trova in Cristo, nel quale ogni perfezione si trova nella sua assoluta pienezza.

Spl. III^a^ q. 96, a. 8, ad arg. 3

La verginità, pur avendo in qualche modo il suo modello in Dio, non trova tuttavia in lui un modello della stessa natura. Poiché l‘integrità o incorruzione che la verginità cerca di imitare non ha in Dio la stessa forma che in un vergine.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che l'aureola sia dovuta agli **angeli**. Infatti:

Spl. III[a] q. 96, a. 9, arg. 1

S. Girolamo parlando della verginità scrive: «Vivere nella carne liberi dalla carne è una vita più angelica che umana». E la Glossa afferma che «la verginità è una porzione angelica». Siccome quindi alla verginità corrisponde l'aureola, sembra che questa sia dovuta [anche] agli angeli.

Spl. III[a] q. 96, a. 9, arg. 2

È più nobile l'incorruzione dello spirito che l'incorruzione della carne. Ora, negli angeli si riscontra l'incorruzione dello spirito, poiché essi non hanno mai peccato. Quindi ad essi l'aureola è dovuta più che agli uomini incorrotti nella carne che hanno commesso qualche altro peccato.

Spl. III[a] q. 96, a. 9, arg. 3

L'aureola è dovuta anche all'insegnamento [a. 7]. Ma gli angeli insegnano a noi «purificando, illuminando e perfezionando», come scrive Dionigi. Quindi è loro dovuta almeno l'aureola dei dottori.

Spl. III[a] q. 96, a. 9. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **2Timoteo 2, 5,** scrive: «**Non riceve la corona se non chi avrà combattuto secondo le regole**». Ma negli angeli non c'è combattimento. Quindi ad essi non è dovuta l'aureola.

2. L'aureola non è dovuta a un atto che non sia compiuto con il corpo: infatti a coloro che amano la verginità, il martirio e l'insegnamento, l'aureola non è dovuta se non possiedono esternamente queste cose. Ma gli angeli sono incorporei. Quindi non hanno l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 9 RESPONDEO:

L'aureola non è dovuta agli angeli. E la ragione sta nel fatto che l'aureola **corrisponde propriamente a una perfezione eccezionale nel merito**. Ora, **quanto negli uomini rientra nella perfezione del merito è connaturale agli angeli**, oppure spetta al loro stato comune, oppure anche al premio essenziale. Per cui gli angeli non hanno l'aureola per gli stessi motivi per cui essa è dovuta agli uomini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 96, a. 9, ad arg. 1

Si dice che la verginità è una vita angelica in quanto i vergini imitano per grazia ciò che gli angeli hanno per natura. Infatti per gli angeli non è un atto di virtù l'astenersi del tutto dai piaceri della carne, non potendo questi ultimi esistere in essi.

Spl. III[a] q. 96, a. 9, ad arg. 2

La perpetua incorruzione dello spirito merita agli angeli il premio essenziale. Essa è infatti indispensabile per la salvezza: poiché in essi la rovina non può essere seguita da una riparazione.

Spl. IIIª q. 96, a. 9, ad arg. 3

Gli atti con i quali gli angeli ci ammaestrano rientrano nella loro gloria e nel loro stato comune. Quindi con tali atti essi non meritano l'aureola.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che l'aureola sia dovuta anche al corpo. Infatti:

Spl. IIIª q. 96, a. 10, arg. 1

Il premio essenziale è superiore a quello accidentale. Ora la dote, che pure rientra nel premio essenziale, non è soltanto nell'anima, ma anche nel corpo. Perciò in questo vi sarà anche l'aureola, che rientra nel premio accidentale.

Spl. IIIª q. 96, a. 10, arg. 2

Un peccato che si commette con il corpo riceve un castigo nell'anima e nel corpo. Quindi anche il merito acquistato con il corpo esige un premio nell'anima e nel corpo. Ora, il merito corrispondente all'aureola viene acquistato con il corpo. Quindi l'aureola è dovuta anche al corpo.

Spl. IIIª q. 96, a. 10, arg. 3

Nei corpi dei martiri apparirà una certa bellezza soprannaturale nelle stesse cicatrici. Da cui le parole di S. Agostino: «Siamo talmente presi, io non so come, dall'amore per i santi martiri, che nel regno dei beati vorremmo vedere nei loro corpi le cicatrici delle ferite ricevute per il nome di Cristo. E forse le vedremo. Esse infatti non saranno per essi delle deformità, ma degli ornamenti, e nel loro corpo splenderà una bellezza non corporea, ma spirituale». Perciò l'aureola dei martiri sarà anche nel corpo. E lo stesso si dica delle altre aureole.

Spl. IIIª q. 96, a. 10. SED CONTRA:

Le anime che sono attualmente in paradiso hanno le aureole, e tuttavia esse non hanno il corpo. Quindi il soggetto dell'aureola non è il corpo, ma l'anima.

2. **Tutto il merito deriva dall'anima**. Perciò anche il premio deve essere tutto nell'anima.

Spl. IIIª q. 96, a. 10 RESPONDEO:

Propriamente l'aureola è nell'anima: essa è infatti la gioia per quelle opere a cui è dovuta l'aureola. Tuttavia come dal gaudio del premio essenziale, che è la corona aurea, ridonda una certa bellezza nel corpo, che è la gloria del corpo, così dal gaudio dell'aureola risulta nel corpo una certa bellezza. E così l'aureola principalmente è nell'anima, tuttavia per una certa ridondanza rifulge anche nel corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni. Si deve però notare che l'ornamento delle cicatrici che appariranno nel corpo dei martiri non può confondersi con l'aureola. Ci sono infatti dei martiri che pur avendo l'aureola non avranno tali cicatrici: come ad es. quelli che morirono per annegamento, o per fame, o per l'asprezza del carcere.

ARTICOLO 11

VIDETUR che non sia giusto distinguere tre aureole: dei **vergini**, dei **martiri** e dei **predicatori**. Infatti:

Spl. III[a] q. 96, a. 11, arg. 1

L'aureola dei martiri corrisponde alla virtù della loro fortezza, quella dei vergini alla virtù della temperanza e quella dei dottori alla virtù della prudenza. Quindi doveva esserci una quarta aureola corrispondente alla virtù della **giustizia**.

Spl. III[a] q. 96, a. 11, arg. 2

La Glossa afferma che «la corona viene concessa laddove il Vangelo promette la vita eterna a chi osserva i comandamenti, Matteo 19, 17: ―Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti‖. Ad essa poi viene aggiunta l'aureola là dove si afferma Matteo 19, 21: ―Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto possiedi e dallo ai poveri‖». Perciò alla **povertà** è dovuta l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 11, arg. 3

Col voto di **obbedienza** uno si sottomette a Dio totalmente. Quindi nel voto di obbedienza si ha la massima perfezione. Così dunque sembra che ad esso sia dovuta l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 11, arg. 4

Esistono molte altre opere supererogatorie di cui l'uomo avrà nel secolo futuro uno speciale gaudio. Esistono dunque molte altre aureole oltre alle tre ricordate.

Spl. III[a] q. 96, a. 11, arg. 5

Si può divulgare la fede sia predicando che scrivendo. Perciò per quest'ultimo compito ci vuole una quarta aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 11. RESPONDEO:

L'aureola è un certo **premio privilegiato** che corrisponde a una **vittoria privilegiata**. Così dunque secondo le vittorie privilegiate nei tre combattimenti che possono impegnare qualsiasi uomo si desumono tre aureole.

- Infatti nella lotta **contro la carne** la vittoria più splendida è quella di colui che si astiene del tutto dai piaceri venerei, che sono i più violenti. Quindi alla **verginità** è dovuta un'aureola.

- Nella lotta **contro il mondo** la vittoria più bella è invece quella di sostenerne la persecuzione fino alla morte. Perciò **ai martiri** che ottengono la vittoria in tale combattimento è dovuta una seconda aureola.

- Nella lotta **contro il demonio** infine la vittoria più bella si ha quando uno ricaccia il nemico non solo da se medesimo, ma anche dal cuore degli altri, il che avviene mediante l'**insegnamento e la predicazione**. Perciò ai dottori e ai predicatori è dovuta una terza aureola. Alcuni però distinguono le tre aureole secondo le tre potenze dell'anima, dicendo che esse corrispondono ai tre atti principali delle tre facoltà dell'anima. Infatti l'atto principale della ragione consiste nel diffondere anche in altri la verità della fede. E a questo atto è dovuta l'aureola dei dottori. - Il principale atto dell'irascibile è invece quello di superare anche la morte per Cristo. E a questo atto è dovuta l'aureola dei martiri. - Infine l'atto più importante del concupiscibile è l'astenersi totalmente dai piaceri più grandi. E a questo atto è dovuta l'aureola dei vergini. Altri poi distinguono le tre aureole in base ai tre aspetti in cui più nobilmente ci conformiamo a **Cristo**. Egli infatti **fu il mediatore fra il Padre e il mondo**,**1Timoteo 2, 5.** Perciò **fu maestro, o dottore**, in quanto manifestò al mondo la verità ricevuta dal Padre. Fu invece **martire** in quanto sostenne la persecuzione del mondo. Fu infine **vergine** in quanto conservò in sé la purezza. Perciò i **dottori**, i **martiri** e i **vergini** hanno con lui la conformità più perfetta. Per cui ad essi è dovuta l'aureola.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 96, a. 11, ad arg. 1

Nell'atto della giustizia non si riscontra alcun combattimento, al contrario di quanto accade nelle altre virtù. - Tuttavia non è vero che insegnare sia un atto della prudenza, essendo piuttosto un atto di carità o di misericordia, poiché sono queste virtù che ci spingono a tale esercizio; oppure è un atto della sapienza, alla quale spetta dirigerlo. Oppure si può rispondere, secondo altri, che la giustizia abbraccia tutte le virtù [Ethic. 5, 3], per cui ad essa non è dovuta un'aureola speciale.

Spl. III[a] q. 96, a. 11, ad arg. 2

La povertà, pur essendo un'opera di perfezione, non occupa il primo posto in una data lotta spirituale: poiché l'amore dei beni temporali è un nemico meno pericoloso della concupiscenza della carne, o della persecuzione che infierisce sul proprio corpo. Per cui alla povertà non è dovuta l'aureola. È invece dovuto ad essa il potere di giudicare, a motivo dell'umiliazione che la accompagna [q. 89, a. 2]. Ma la Glossa addotta prende il termine aureola in senso lato, per un premio qualsiasi dovuto a un merito eccezionale.

Spl. III[a] q. 96, a. 11, ad arg. 3-4

Vale la stessa risposta

Spl. III[a] q. 96, a. 11, ad arg. 5

Anche a coloro che divulgano con gli scritti la sacra dottrina è dovuta un'aureola. Ma essa non si distingue da quella dei dottori: poiché scrivere è una certa maniera di insegnare.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che l'aureola dei vergini sia superiore alle altre. Infatti:

Spl. III[a] q. 96, a. 12, arg. 1

Nell'**Apocalisse 14, 3-4**, si legge che **i vergini «seguono l'Agnello dovunque egli vada», e «nessun altro può cantare il loro canto»**. Quindi l'aureola più eccellente è quella dei **vergini**.

Spl. III[a] q. 96, a. 12, arg. 2

S. Cipriano afferma che le vergini sono «la porzione più illustre del gregge di Cristo». Perciò ad esse è dovuta un'aureola più grande.

Spl. III[a] q. 96, a. 12, arg. 3

Al contrario sembra che l'aureola più eccellente sia quella dei **martiri**. Infatti **Aimone** [In Apocalisse 4, su 14, 3] afferma che «**non tutte le vergini precederanno le donne sposate, ma solo quelle che sopportando i tormenti e conservando la verginità possono reggere il confronto delle martiri coniugate**». Quindi è il martirio a porre la verginità al disopra degli altri stati. Perciò il martirio merita un'aureola superiore

Spl. III[a] q. 96, a. 12, arg. 4

Anzi, sembra ancora che l'aureola più nobile spetti ai dottori. Infatti la Chiesa militante è modellata su quella trionfante. Ora, nella Chiesa militante il massimo onore è dovuto ai dottori, secondo le parole di S. Paolo **1Timoteo 5, 17**: «**I presbiteri che esercitano la presidenza siano trattati con doppio onore, soprattutto quelli che si affaticano nella predicazione e nell'insegnamento**». Quindi nella Chiesa trionfante è dovuta a costoro la più nobile delle aureole.

Spl. III[a] q. 96, a. 12. RESPONDEO:

La superiorità di un'aureola sull'altra può essere rilevata da due punti di vista:

- **Primo**, **dal lato del combattimento**: intendendo cioè come principale l'aureola dovuta alla **lotta più dura**. E da questo punto di vista è superiore alle altre sotto un certo aspetto l'aureola dei **martiri**, e sotto un altro quella dei **vergini**. Infatti la lotta dei martiri è più dura per se stessa e più dolorosa. Ma la lotta della carne è **più pericolosa**, essendo **più lunga** e assalendoci più da vicino.

- **Secondo**, **dal lato dell'oggetto del combattimento**. E da questo punto di vista l'aureola **più nobile** è quella dei **dottori**. Infatti il loro combattimento ha per oggetto i **beni spirituali**, mentre gli altri combattimenti riguardano le passioni sensibili. Però la **superiorità** che deriva dal combattimento è più essenziale all'aureola, poiché l'aureola per sua natura **dice rapporto alla vittoria e al combattimento.** E d'altra parte la obiezioni della lotta dal lato della lotta stessa è superiore alla obiezioni considerata dal nostro punto di vista, ossia in quanto ci riguarda più da vicino. Perciò, assolutamente parlando, l'aureola più nobile fra tutte è quella dei martiri. Per questo la **Glossa** su **Matteo 5, 10**, a proposito dell'ottava beatitudine evangelica, che è quella riguardante i martiri: «**Beati i perseguitati**», ecc., dice che **essa è il coronamento di tutte le altre**. E per lo stesso motivo la Chiesa, nell'enumerare i santi, pone i martiri prima dei dottori e delle vergini. Ma nulla impedisce che sotto qualche aspetto le altre aureole siano superiori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 13

VIDETUR che uno non **possa avere l'aureola** di vergine, di martire o di dottore **più perfettamente di un altro**. Infatti:

Spl. III[a] q. 96, a. 13, arg. 1

Le cose che hanno raggiunto il loro termine non subiscono né aumento né diminuzione. Ora, l'aureola è dovuta a delle opere che hanno raggiunto il termine della perfezione. Quindi l'aureola non può né aumentare né diminuire.

Spl. III[a] q. 96, a. 13, arg. 2

La verginità non può essere maggiore o minore: poiché implica una privazione, e le negazioni non ammettono un più e un meno. Perciò neanche il premio della verginità, cioè l'aureola dei vergini, può avere un più e un meno.

Spl. III[a] q. 96, a. 13. SED CONTRA:

L'aureola si sovrappone alla corona aurea. Ma quest'ultima è in uno maggiore che in un altro. Quindi anche l'aureola.

Spl. III[a] q. 96, a. 13. RESPONDEO:

Poiché la **causa del premio è in qualche modo il merito, i premi devono variare secondo la diversità dei meriti**: infatti una cosa aumenta o diminuisce secondo l'aumento o la diminuzione della propria causa. Ora, il merito corrispondente all'aureola può essere maggiore o minore. Quindi anche l'aureola può essere maggiore o minore. Si noti però che il merito corrispondente all'aureola può aumentare in due modi: primo, in base alla radice dell'atto; secondo, in base all'opera esterna. Ci possono essere infatti due persone una delle quali subisce con una carità minore un martirio più doloroso; oppure attende più intensamente alla predicazione, o anche allontana maggiormente da sé i piaceri della carne. Però all'aumento del merito che dipende dalla radice non corrisponde un aumento dell'aureola, bensì un aumento della corona aurea, mentre all'aumento del merito che dipende dalla natura dell'atto corrisponde un aumento dell'aureola. Per cui può darsi che chi merita meno nel martirio quanto al premio essenziale, meriti per l'atto del martirio un'aureola maggiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 96, a. 13, ad arg. 1

I meriti a cui corrispondono le aureole raggiungono il termine della perfezione non in senso assoluto, ma secondo la specie: come il fuoco per la sua specie è il più sottile dei corpi. Perciò nulla impedisce che un'aureola sia più eccellente dell'altra: come un fuoco è più sottile di un altro.

Spl. III[a] q. 96, a. 13, ad arg. 2

Una verginità può essere più pura dell‘altra per un maggiore distacco da quanto è contrario alla verginità: per cui si può dire che è più grande la verginità in colei che evita maggiormente le occasioni di perderla. Infatti in questo senso le privazioni possono avere un aumento: come quando si dice che un uomo è più cieco perché è più lontano dalla vista.

Spl. Questione 97
Proemio

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:

VIDETUR che nell'inferno i dannati soffrano soltanto **la pena del fuoco**. Infatti:

Spl. III[a] q. 97, a. 1, arg. 1

Nel Vangelo, là dove si accenna alla loro condanna, **Matteo 25, 41**, viene ricordato solo il fuoco: «**Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno!**».

Spl. III[a] q. 97, a. 1, arg. 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 un'altra pena oltre a quella del fuoco, come risulta dalle parole di S. Paolo, **1Corinti 3, 13**: «**Quale sia l'opera di ciascuno, lo mostrerà il fuoco**». Perciò anche nell'inferno non ci sarà altro che la pena del fuoco.

Spl. III[a] q. 97, a. 1, arg. 3

La variazione delle pene implica un certo refrigerio, come quando uno dal caldo passa al freddo. Ora, nei dannati non è ammissibile alcun refrigerio. Quindi in essi non ci saranno diversi castighi, ma solo la pena del fuoco.

Spl. III[a] q. 97, a. 1. SED CONTRA:

1. Nei **Salmi 10, 7**, si legge: «**Farà piovere sugli empi brace, fuoco e zolfo, vento bruciante toccherà loro in sorte**».

2. E in **Giobbe 24, 19** : «**A eccessivo calore passi l'empio dalle acque delle nevi**».

Spl. III[a] q. 97, a. 1. RESPONDEO:

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. Per cui, come ogni creatura sarà per i beati oggetto di gioia, così per i dannati da tutte le creature proverrà un aumento del tormento, secondo le parole della **Sapienza 5, 21**: «**Il mondo combatterà con lui contro gli insensati**». Del resto ciò si addice alla **divina giustizia**: che cioè come essi allontanandosi col peccato dall'unico [vero bene] riposero il loro fine nelle **cose materiali**, che sono molteplici e varie, così vengano tormentati in vari modi da molte cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 97, a. 1, ad arg. 1

Essendo il fuoco la pena più lancinante, per la sua virtù attiva, **col termine «fuoco» viene designato qualsiasi tormento, quando è veemente.**

Spl. III[a] q. 97, a. 1, ad arg. 2

La pena del purgatorio serve principalmente a purificare, non a tormentare, per cui deve dipendere solo dal fuoco, che eccelle nella virtù purificatrice. Ma la pena dei dannati non è ordinata a purificare. Perciò il paragone non regge.

Spl. III[a] q. 97, a. 1, ad arg. 3

I dannati passeranno da un violentissimo calore a un violentissimo freddo senza provarne alcun refrigerio. Poiché la diversa impressione prodotta allora dalle cause esterne non avverrà mediante la trasmutazione del corpo dalla sua primitiva disposizione naturale, in modo cioè che l'impressione contraria riportando il corpo al suo giusto equilibrio causi un refrigerio, come si verifica adesso, ma avverrà per un'azione spirituale, simile a quella delle realtà sensibili quando influiscono sui sensi, con l'impressione di quelle forme negli organi sensitivi secondo il loro essere spirituale, e non secondo il loro essere materiale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **verme** che tormenta i dannati sia corporeo. Infatti:

Spl. III[a] q. 97, a. 2, arg. 1

La carne non può essere tormentata da un verme spirituale. Ora, la carne dei dannati sarà tormentata dai vermi, secondo le parole di **Giuditta 16, 17**: «**Immettendo fuoco e vermi nelle loro carni**» e quelle dell'**Ecclesiastico 7, 17**: «**Castigo dell'empio sono il fuoco e i vermi**». Perciò tale verme sarà corporeo.

Spl. III[a] q. 97, a. 2, arg. 2

S. Agostino afferma: «L'una e l'altra cosa, cioè il fuoco e il verme, saranno il castigo della carne». Quindi come prima.

Spl. IIIª q. 97, a. 2. SED CONTRA:

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, il che sembra più accettabile**».

Spl. IIIª q. 97, a. 2. RESPONDEO:

Dopo il giorno del giudizio nel mondo rinnovato non rimarrà alcun animale e alcun corpo misto all'infuori del corpo umano, non avendo tali corpi alcun ordine all'incorruttibilità; e d'altra parte allora non ci sarà più né la generazione né la corruzione. Perciò il verme che viene attribuito ai dannati **non va inteso come una realtà corporea, ma [come qualcosa di] spirituale**: si tratta cioè del **rimorso della coscienza; il quale è denominato verme poiché nasce dalla putredine del peccato e tormenta l'anima,** come il verme corporeo nato dalla putredine tormenta col suo morso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 97, a. 2, ad arg. 1

Le anime stesse dei dannati sono denominate **loro carni, poiché furono soggette alla carne.** Oppure si può rispondere che il corpo viene tormentato anche dal verme spirituale: poiché le passioni dell'anima ridondano sul corpo, sia adesso che nel futuro.

Spl. IIIª q. 97, a. 2, ad arg. 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 pensarli entrambi di ordine spirituale: poiché in tal caso i dannati non avrebbero alcun castigo corporale. E ciò risulta dall'esame del contesto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il pianto dei dannati sarà di ordine materiale. Infatti:

Spl. IIIª q. 97, a. 3, arg. 1

Una Glossa afferma che il pianto minacciato dal Signore ai reprobi può già dimostrare la realtà della risurrezione dei corpi. Ora, ciò non sarebbe vero se quel pianto fosse soltanto di ordine spirituale.

Spl. IIIª q. 97, a. 3, arg. 2

Il dolore del castigo corrisponde al piacere provato nella colpa, secondo le parole dell'**Apocalisse 18, 7:** «**Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in tanto tormento e afflizione**». Ma i peccatori ebbero un piacere sia interno che esterno. Quindi essi dovranno avere un pianto anche esteriore.

Spl. IIIª q. 97, a. 3. SED CONTRA:

Il **pianto corporeo** avviene con spargimento di lacrime. Ora, dal corpo dei dannati è impossibile l'emissione continua di lacrime, non essendoci in essi alcuna 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.

Spl. IIIª q. 97, a. 3 RESPONDEO:

Nel pianto materiale si riscontrano due cose. **La prima è l'emissione delle lacrime**. E quanto a ciò il pianto dei dannati non potrà essere di ordine materiale, poiché 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 quell'umore che forma le lacrime. Perciò sotto questo aspetto il pianto dei dannati non può essere di ordine materiale. **La seconda** cosa che si riscontra nel pianto materiale **è una certa commozione e turbamento del capo e degli occhi.** E sotto questo aspetto il pianto nei dannati ci potrà essere [anche] dopo la risurrezione. Infatti i corpi dei dannati non saranno tormentati solo dall'esterno, ma anche dall'interno, secondo che il corpo viene trasmutato in bene o in male dalle passioni dell'anima. E sotto questo aspetto il pianto materiale mostra la risurrezione della carne; e inoltre corrisponde al piacere della colpa, che si era prodotto sia nell'anima che nel corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4

VIDETUR che i dannati non saranno immersi nelle **tenebre materiali**. Infatti:

Spl. IIIª q. 97, a. 4, arg. 1

A commento di quelle parole di **Giobbe 10, 22**: «**Ma vi abita un orrore sempiterno**», S. **Gregorio** scrive: «Sebbene il fuoco suddetto non illumini per rallegrare, ma piuttosto per tormentare, tuttavia dà luce per certe cose: infatti **i reprobi vedranno alla luce della fiamma i seguaci che hanno trascinato con sé da questo mondo**». Quindi non ci saranno là le tenebre materiali.

Spl. IIIª q. 97, a. 4, arg. 2

I dannati **vedranno il loro castigo**: ciò infatti apporta un aumento di pena. Ma non si può vedere nulla senza la luce. Quindi là non ci saranno le tenebre materiali.

Spl. IIIª q. 97, a. 4, arg. 3

I dannati dopo la riassunzione dei corpi avranno la **potenza visiva**. Ora, questa sarebbe inutile se non vedessero nulla. Quindi, nulla essendo visibile senza la luce, è chiaro che essi non saranno del tutto immersi nelle tenebre.

Spl. IIIª q. 97, a. 4. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 22, 13** si legge: «**Legatelo mani e piedi e gettatelo fuori nelle tenebre**». E S. **Gregorio** commenta: «**Se il fuoco suddetto fosse luminoso, non sarebbe stato detto di gettarlo nelle tenebre esteriori**».

2. **S. Basilio**, a proposito di quel testo del **Salmo 28, 7**: «**La voce del Signore separa la fiamma del fuoco**», afferma che «**per virtù divina la luce del fuoco sarà separata dal suo potere comburente, cosicché la sua luce servirà alla gioia dei beati e la sua combustione al tormento dei dannati** ». Quindi ai dannati saranno riservate le tenebre materiali. Le altre cose poi relative alla pena dei dannati sono già state determinate in precedenza *[q. 70, a. 3; q. 86, a. 3]*.

Spl. III^a q. 97, a. 4. RESPONDEO:

La disposizione dell'inferno sarà tale da essere la più adatta alla miseria dei dannati. Perciò la luce e le tenebre vi si troveranno nel modo che più si addice alla loro dannazione. Ora, vedere è di per sé piacevole, poiché, come nota Aristotele, «il senso degli occhi è quello più desiderabile, dato che con esso veniamo a conoscere un gran numero di cose». Ma accidentalmente può capitare che il fatto di vedere rattristi, poiché vediamo che alcune cose sono per noi nocive, o ripugnanti alla nostra volontà. Perciò nell'inferno, quanto alla luce e alle tenebre, il luogo deve essere disposto in modo che **non si veda nulla con chiarezza**, ma si vedano solo in una certa penombra le cose capaci di affliggere il cuore. Parlando quindi in senso assoluto, **il luogo è tenebroso**; tuttavia per una disposizione divina **vi è una certa luce, quanto basta perché si vedano le cose capaci di tormentare l'anima**. E a tale scopo la posizione naturale di tale luogo è sufficiente: poiché nel centro della terra, dove viene posto l'inferno, non ci può essere se non un fuoco torbido e fumoso. Alcuni però assegnano come causa di queste tenebre l'ammassamento dei corpi dei dannati, che per il loro grande numero riempiranno la cavità dell'inferno al punto di non lasciare nemmeno un poco d'aria. E così non vi sarà alcuna sostanza diafana che possa essere il soggetto della luce e delle tenebre all'infuori degli occhi dei dannati, che saranno ottenebrati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **fuoco** dell'inferno da cui saranno tormentati i corpi dei dannati non sia **corporeo**. Infatti:

Spl. III^a q. 97, a. 5, arg. 1

Il **Damasceno** afferma: «**Il diavolo, i suoi demoni e il suo uomo, cioè l'Anticristo, con gli empi e i peccatori, saranno consegnati al fuoco eterno, non già materiale, qual è quello esistente presso di noi, ma della specie che Dio conosce**». Ora, ogni entità corporea è materiale. Quindi il fuoco dell'inferno non potrà essere corporeo.

Spl. III^a q. 97, a. 5, arg. 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 corporeo**» il luogo in cui viene trasportata l'anima dopo la morte. Quindi quel fuoco non sarà corporeo.

Spl. III[a] q. 97, a. 5, arg. 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 secchezza: infatti vediamo che il giusto e l'empio sono bruciati allo stesso modo dal fuoco materiale. Invece il fuoco dell'inferno nel suo modo di agire segue il grado di colpevolezza di colui che ne viene tormentato. Per cui S. **Gregorio** scrive: «**Il fuoco della geenna è unico, ma non è unico il modo in cui esso tormenta i peccatori, poiché ognuno soffrirà tanta pena quanta ne esige la colpa**». Perciò il fuoco suddetto non può essere corporeo.

Spl. III[a] q. 97, a. 5. SED CONTRA:

1. In S. **Gregorio** si legge: «**Io non dubito affatto che il fuoco della geenna, nel quale certamente sono tormentati i corpi, sia corporeo**».

2. Sta scritto, Sapienza 5, 20: «Il mondo combatterà con lui contro gli insensati». Ma il mondo non combatterebbe tutto intero contro gli insensati se essi fossero puniti con delle pene solo spirituali e non corporali. Quindi essi saranno puniti col fuoco materiale.

Spl. III[a] q. 97, a. 5. RESPONDEO:

Circa il **fuoco dell'inferno** ci furono molte opinioni:

- Infatti **alcuni filosofi**, tra i quali **Avicenna**, non credendo alla risurrezione dei corpi, pensarono che dopo la morte non ci sia altra punizione che quella dell'anima. E poiché pareva ad essi impossibile che l'anima, essendo incorporea, venisse punita col fuoco materiale, negarono l'esistenza del fuoco materiale per la punizione dei reprobi, **interpretando tutti i castighi di ordine materiale relativi alla pena delle anime dopo la morte in senso metaforico**. Come infatti il piacere e la gioia delle anime buone non avrà per oggetto alcuna realtà materiale, ma solo delle realtà spirituali, connesse col conseguimento del fine, così il tormento dei malvagi sarebbe soltanto spirituale, nel senso cioè che essi si addoloreranno per il mancato conseguimento del fine, di cui hanno il desiderio naturale. Per cui come tutto ciò che viene detto sui piaceri delle anime dopo la morte, e sembra appartenere ai piaceri corporali, come ad es. rifocillarsi, ridere e altre cose del genere, così anche tutto ciò che viene detto circa la loro sofferenza, e sembra indicare un castigo corporale, va inteso in senso figurato: come quando si dice che bruciano nel fuoco, che sono tormentati dal fetore, e altre cose del genere. Infatti i piaceri e i dolori spirituali, essendo sconosciuti alla massa, vanno presentati sotto la figura dei piaceri e dei 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'**allontanamento [da Dio]** che ci fu nella colpa, bensì anche **la pena del senso**, che corrisponde alla conversione [alle creature], non basta ammettere questo tipo di punizione. Per cui lo stesso **Avicenna** [l. cit.] ne aggiunge un secondo, affermando che le anime dei malvagi dopo la morte saranno punite non dai corpi, ma **dalle loro immagini: come nel sogno**, per le suddette immagini presenti nell'immaginazione,

all'uomo può sembrare di essere colpito da vari generi di sofferenze. E a questo tipo di punizione sembra ricorrere anche S. Agostino nel De Genesi ad litteram [12, cc. 32, 33]. Ciò però non sembra accettabile. Poiché l'immaginazione è una facoltà che si serve di un organo corporeo, per cui è impossibile che tali immagini si producano nell'anima separata dal corpo come nell'anima di chi sogna. E così lo stesso Avicenna [l. cit.], per evitare questo inconveniente, afferma che le anime separate dal corpo si servono come di un organo di qualche parte di un corpo celeste, a cui il corpo umano deve essere conforme per essere perfezionato dall'anima razionale, che è simile agli spiriti motori dei corpi celesti. E in ciò egli segue in qualche modo l'opinione degli antichi filosofi, i quali affermavano che le anime ritornano alle stelle corrispettive Ma ciò è del tutto assurdo, secondo l'insegnamento del **Filosofo.** Poiché 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 più avanti [ad 2]. Comunque però venga inteso il fuoco che tormenta le anime separate, si deve tuttavia in ogni modo affermare che il fuoco col quale saranno tormentati i corpi dei dannati dopo la risurrezione è corporeo: poiché **a un corpo non può essere convenientemente applicata che una pena corporale**. Per cui **S. Gregorio** prova che il fuoco dell'inferno deve essere corporeo in base al fatto stesso che i reprobi dopo la risurrezione vi saranno imprigionati. E anche **S. Agostino**, come riferisce il testo delle Sentenze [4, 44, 6], dice chiaramente che il fuoco in cui saranno tormentati i corpi dovrà essere corporeo. E di questo appunto noi ora stiamo trattando. - Invece del modo in cui le anime dei dannati sono punite da questo fuoco corporeo abbiamo già parlato in precedenza [q. 70, a. 3].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 97, a. 5, ad arg. 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**»: poiché se ne distingue per alcune proprietà. Oppure si può rispondere che **dal momento che tale fuoco non altera i corpi, ma esercita su di essi una funzione punitiva mediante un influsso spirituale, esso non è materiale: non già per la sua natura, ma per l'effetto punitivo sui corpi, e più ancora sulle anime.**

Spl. III[a] q. 97, a. 5, ad arg. 2

La frase di S. Agostino può spiegarsi nel senso che il luogo dove vengono trasportate le anime dopo la morte non può essere detto materiale inquantoché l'anima esiste in esso non materialmente, ossia nel modo in cui i corpi si trovano in un luogo, ma in un 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 **esprimendo un'opinione**: come fa spesso nel libro citato.

Spl. III[a] q. 97, a. 5, ad arg. 3

Il fuoco suddetto sarà uno strumento punitivo della giustizia divina. 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 esso. Perciò, sebbene il fuoco secondo la propria virtù

non abbia la facoltà di tormentare di più o di meno secondo la gravità del peccato, riceve però tale facoltà per il fatto che la sua azione è regolata **secondo l'ordine della divina giustizia**. Come anche il fuoco di una fornace viene regolato nella sua azione dall'abilità dell'artigiano, secondo le esigenze dell'effetto voluto dall'arte.

ARTICOLO 6

VIDETUR che tale fuoco non sia della stessa specie del fuoco che ora vediamo. Infatti:

Spl. III[a] q. 97, a. 6, arg. 1

S. Agostino scrive: «**Penso che nessuno sappia, se non per un'illuminazione dello Spirito Santo, come sia il fuoco eterno**». Invece la natura di questo fuoco la conoscono tutti, o quasi tutti. Perciò tale fuoco non ha l'identica natura o specie del fuoco che ora vediamo.

Spl. III[a] q. 97, a. 6, arg. 2

S. Gregorio, spiegando quel passo del libro di **Giobbe 20, 26**: «**Lo divorerà un fuoco non acceso da uomo**», scrive: «**Il fuoco corporeo per esistere ha bisogno del 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 reprobi, non viene acceso dall'intervento dell'uomo e non è alimentato dalla legna, ma una volta creato dura inestinguibilmente, non avendo bisogno di accensione e non mancando mai di ardere**». Quindi esso non è della stessa natura del fuoco che vediamo.

Spl. III[a] q. 97, a. 6, arg. 3

L'eterno e il 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, mentre quello è eterno, secondo l'espressione evangelica, **Matteo 25, 41**: «**Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno!**». Perciò non sono della medesima specie.

Spl. III[a] q. 97, a. 6, arg. 4

La natura del nostro fuoco implica il fatto di risplendere. Invece il fuoco dell'inferno non risplende, come si rileva da quel passo del libro di **Giobbe 18, 5**: «**Certamente la luce del malvagio si spegnerà**». Esso quindi non ha la stessa natura del nostro fuoco.

Spl. III[a] q. 97, a. 6. SED CONTRA:

1. Secondo il **Filosofo** «qualsiasi acqua è dell'identica specie di tutte le acque». Così dunque per lo stesso motivo qualsiasi fuoco è specificamente identico a ogni altro fuoco.

2. Nella **Sapienza 11, 16**, si legge: «**Con quelle stesse cose con cui uno pecca, con esse sarà poi castigato**». Ora, gli uomini peccano servendosi delle realtà sensibili di questo mondo. Quindi è giusto che siano puniti per mezzo di esse.

Spl. III[a] q. 97, a. 6. RESPONDEO:

Il fuoco, essendo fra tutti gli elementi quello che possiede una più grande virtù nell'agire, può avere per materia gli altri corpi, **come nota Aristotele**. Perciò il fuoco può riscontrarsi sotto

due forme: **nella materia propria**, come si trova nella **propria sfera**, oppure **in una materia estranea**, **o terrestre**, come nel carbone, **o aerea**, come nella fiamma. Però sotto qualsiasi forma si presenti, il fuoco è sempre dell'**identica specie, quanto alla natura** del fuoco: ci può essere invece **diversità di specie quanto** ai corpi che sono **la sua materia**. Infatti il carbone e la fiamma sono specificamente diversi, come pure sono diversi il legno infuocato e il ferro infuocato. E da questo punto di vista non incide il fatto che essi siano infuocati in modo violento, come nel caso del ferro, 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 sua **propria materia** o in una **materia estranea**, e in questo caso in quale, **non lo sappiamo**. Così dunque, se è considerato **sotto l'aspetto della materia**, tale fuoco può essere specificamente diverso dal nostro. Tuttavia esso ha delle **proprietà differenti**: non ha ad es. bisogno di essere acceso, e non è alimentato dalla legna. Ma queste differenze non rivelano una diversità specifica **quanto alla natura del fuoco.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 97, a. 6, ad arg. 1

S. Agostino in quel testo si riferisce all'**elemento materiale** di quel fuoco, non già alla sua natura di fuoco.

Spl. III[a] q. 97, a. 6, ad arg. 2

Il nostro fuoco viene alimentato dalla legna ed è acceso dall'uomo poiché 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 in maniera non violenta, ma naturale, in forza di un principio intrinseco. Perciò non è acceso dall'uomo, ma da Dio, il quale ha creato tale natura. Da cui le parole di **Isaia 30, 33**: «**Lo accenderà, come torrente di zolfo, il soffio del Signore**».

Spl. III[a] q. 97, a. 6, ad arg. 3

Come i corpi dei dannati saranno dell'identica specie di quelli attuali, sebbene adesso siano corruttibili mentre allora saranno incorruttibili, per una disposizione della giustizia divina e per il quietarsi del moto dei cieli, così sarà anche per il fuoco dell'inferno destinato a punire tali corpi.

Spl. III[a] q. 97, a. 6, ad arg. 4

Risplendere non spetta al fuoco in tutti i suoi modi di esistere. Poiché quando è nella propria materia esso non risplende: per cui non risplende nella propria sfera, come dicono i **naturalisti**. E anche in alcune materie estranee il fuoco non risplende: come quando si trova in una materia opaca terrosa, quale ad es. lo zolfo. E lo stesso si dica quando il suo splendore viene offuscato da qualche fumo denso. Perciò il fatto che il fuoco dell'inferno non risplenda non è un argomento sufficiente per dire che non è della medesima specie.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che tale fuoco non sia **sotto terra.** Infatti:

Spl. III[a] q. 97, a. 7, arg. 1

Dell'uomo dannato sta scritto, **Giobbe 18, 18**: «**Dio lo toglierà dall'orbe**». Perciò il fuoco che punirà i dannati non è sotto terra, ma fuori dell'orbe.

Spl. III[a] q. 97, a. 7, arg. 2

«Niente di ciò che è violento e per accidens può essere sempiterno». Ora, nell'inferno quel fuoco durerà per sempre. Quindi non vi si troverà in modo violento, ma naturale. Però sotto terra il fuoco non può trovarsi che in modo violento. Quindi detto fuoco non può essere sotto terra.

Spl. III[a] q. 97, a. 7, arg. 3

Nel fuoco dell'inferno saranno tormentati tutti i corpi dei dannati dopo il giorno del giudizio. Ma tali corpi occuperanno spazio. Perciò, essendo **grandissimo il numero dei dannati**, poiché come dice la Scrittura, **Ecclesiaste 1, 15**: «**è infinito il numero degli stolti**», dovrà essere grandissimo anche lo spazio in cui sarà contenuto tale 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.

Spl. III[a] q. 97, a. 7, arg. 4

Sta scritto, Sapienza 11, 16: «Con quelle stesse cose con cui uno pecca, con esse sarà poi castigato». Ora, i malvagi hanno peccato sulla terra. Quindi il fuoco che li punisce non deve essere sotto terra.

Spl. III[a] q. 97, a. 7. SED CONTRA:

1. In **Isaia 14, 9**, si legge: «**Gli inferi di sotto si agitano per te**». Quindi il fuoco dell'inferno è sotto di noi.

2. **S. Gregorio** scrive: «**Non vedo alcun inconveniente nel credere che l'inferno sia sotto terra**».

3. A commento di quel passo di Giona 2, 4: «Mi hai gettato nell'abisso, nel cuore del mare», la Glossa scrive: «Cioè nell'inferno, ossia, come dice il Vangelo, Matteo 12, 40, —nel cuore della terra‖: poiché come il cuore è nel centro dell'animale, così l'inferno è nel centro della terra».

Spl. III[a] q. 97, a. 7. RESPONDEO:

Come dice **S. Agostino** nel testo riferito dalle Sentenze [4, 44, 6], «**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**». Per cui **S. Gregorio**, interpellato sull'argomento, risponde: «**Su questo argomento non oso pronunciarmi alla leggera. 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**, in base all'**etimologia del termine**: «Se infatti noi lo chiamiamo inferno poiché giace in un luogo inferiore, allora come la terra sta sotto il cielo, così l'inferno deve stare sotto la terra».

- **Secondo**, in base alle parole dell'**Apocalisse 5, 3**: «E nessuno, né in cielo, né in terra, né sotto terra era in grado di aprire il libro», dove «in cielo» si riferisce agli angeli, «in terra» si riferisce agli uomini viventi nel loro corpo e «sotto terra» si riferisce alle anime esistenti nell'inferno. Inoltre **S. Agostino** accenna a due ragioni per cui sembra giusto che l'inferno sia sotto terra. La prima è che «avendo le anime dei defunti peccato per amore della carne, è giusto che venga loro attribuito ciò che si suole riservare alla carne», cioè il seppellimento sotto terra. La seconda sta nel fatto che la **tristezza** sta agli **spiriti** come la **gravità** sta ai **corpi,** mentre la **gioia** ne è come la **levità**. Perciò «come secondo il corpo, stando alla sua intrinseca gravità, tutte le sostanze più gravi sono più in basso, così secondo lo spirito sono più in basso tutte le creature più tristi». Per cui, 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 libro [c. 33] afferma che «gli inferi si dice e si crede che siano sotto terra». Perché nelle Ritrattazioni [2, 24] 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 la orbe terraqueo, però sulla superficie della terra, dalla parte opposta al nostro emisfero. E pare che questa sia anche l'opinione 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 della loro luce»: argomento questo che risulterebbe privo di senso nell'ipotesi che l'inferno sia nel seno della terra. Come si possano però intendere queste parole è evidente da quanto si è detto sopra *[q. 91, a. 2]*.

- **Pitagora** invece, come riferisce Aristotele, riteneva che il luogo del castigo fosse la sfera del fuoco, che egli poneva al centro dell'intero orbe. Comunque si accorda meglio con quanto dice la Scrittura l'affermare che l'inferno è sotto terra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^{a} q. 97, a. 7, ad arg. 1

Quel testo del libro di Giobbe: «Dio lo toglierà dall'orbe», va inteso dell'orbe terraqueo, ossia va riferito a questo mondo. E in questo senso lo interpreta anche **S. Gregorio**, dicendo: «Sarà tolto dall'orbe quando all'apparire del Giudice supremo sarà tolto da questo mondo, in cui egli viene glorificato ingiustamente ». Né per orbe qui si intende l'universo, quasi che il luogo del castigo sia al di fuori di tutto l'universo.

Spl. III^{a} q. 97, a. 7, ad arg. 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: poiché esso si concentrerà là da tutte le parti, per il freddo della terra che lo circonderà da ogni lato.

Spl. III[a] q. 97, a. 7, ad arg. 3

L'inferno non verrà mai meno nella sua ampiezza, così da non poter ricevere i corpi dei dannati: poiché l'inferno è presentato dai **Proverbi 30, 15 s.**, come una delle «**tre cose che non si saziano mai**». E nulla impedisce che nelle viscere della terra si conservi per **virtù divina** una cavità così ampia da contenere i corpi di tutti i dannati.

Spl. III[a] q. 97, a. 7, ad arg. 4

L'affermazione secondo cui «le cose con le quali uno pecca serviranno a punirlo» non vale rigorosamente se non per gli strumenti principali del peccato. Poiché infatti 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, inquantoché qualsiasi colpa ha come immanente il proprio castigo: come infatti nota S. Agostino, «ogni disordine spirituale è un castigo a se stesso».

Spl. Questione 98
Proemio

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 reprobi 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:

VIDETUR che non **ogni volere dei dannati sia cattivo**. Infatti:

Spl. III[a] q. 98, a. 1, arg. 1

Dionigi scrive che «**i demoni bramano il bene e l'ottimo, cioè l'essere, il vivere e l'intendere**». Ora, non essendo i dannati in condizioni peggiori dei demoni, è chiaro che essi possono avere degli atti di volontà buoni.

Spl. III[a] q. 98, a. 1, arg. 2

«Il male», come afferma Dionigi, «è del tutto involontario». Se quindi i dannati vogliono qualcosa, la vogliono in quanto buona. Ora, la volontà che per sé è ordinata al bene è buona. Quindi i dannati possono avere una volontà buona.

Spl. III[a] q. 98, a. 1, arg. 3

Ci saranno dei dannati che da questo mondo porteranno con sé degli abiti di virtù: come certi pagani che in questo mondo ebbero le **virtù politiche**. Ma dagli abiti virtuosi promanano degli atti volontari lodevoli. Quindi in alcuni dannati ci potrà essere un **volere lodevole.**

Spl. III[a] q. 98, a. 1. SED CONTRA:

1. Una **volontà ostinata** non può piegarsi che al male. Ma i dannati saranno ostinati come i demoni. Quindi il loro volere non potrà mai essere buono.

2. La volontà dei dannati starà al male come quella dei beati al bene. Ora, i beati non avranno mai un volere cattivo. Quindi i dannati non ne avranno mai uno buono.

Spl. III[a] q. 98, a. 1. RESPONDEO:

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 in essa quell'inclinazione che viene detta appunto volere naturale. Siccome quindi nei dannati la natura rimane, da questo lato essi potranno avere dei voleri naturali buoni.

- Ma **il volere deliberativo** deriva da essi stessi, in quanto è in loro potere di inclinarsi con l'affetto verso questa o quell'altra cosa. **E tale volere in essi è solo cattivo**: infatti essi sono del tutto **stornati dall'ultimo fine** del retto volere; e d'altra parte non ci può essere un atto buono della volontà se non in ordine a tale fine. Per cui anche se vogliono un bene, tuttavia non lo vogliono bene, cosicché anche in tal caso il loro volere non potrà dirsi buono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 98, a. 1, ad arg. 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**: inquantoché il bene che essi desiderano naturalmente, lo bramano per degli scopi cattivi.

Spl. III[a] q. 98, a. 1, ad arg. 2

Il male muove la volontà non in quanto è male, ma in quanto è ritenuto un bene. E tuttavia deriva dalla loro malizia che ciò che è un male venga da essi ritenuto un bene. E così il loro volere è malvagio.

Spl. III[a] q. 98, a. 1, ad arg. 3

Gli abiti delle virtù politiche non rimangono nelle anime separate, poiché tali virtù valgono soltanto nella vita civile, che cesserà dopo la vita presente. E se anche restassero non passerebbero mai all'atto, in quanto impedite dall'ostinazione dell'anima.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i dannati non si pentano mai del male commesso. Infatti:

Spl. III[a] q. 98, a. 2, arg. 1

S. Bernardo afferma che «**il dannato vuole per sempre l'iniquità da lui commessa**». Quindi i dannati non si pentono mai dei peccati commessi.

Spl. III[a] q. 98, a. 2, arg. 2

Volere non aver peccato è un volere buono. Ma i dannati non hanno mai una volontà buona *[a. 1]*. Quindi non vogliono mai non aver peccato. Da cui l'identica conclusione.

Spl. IIIª q. 98, a. 2, arg. 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.

Spl. IIIª q. 98, a. 2, arg. 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'accecamento della mente, come gli eretici, o per l'ostinazione, come «coloro che godono nel fare il male, e gioiscono dei loro propositi perversi», secondo le parole della Scrittura [Pr 2, 14]. Quindi nemmeno i dannati nell'inferno si pentiranno dei peccati.

Spl. IIIª q. 98, a. 2. SED CONTRA:

1. Nella **Sapienza 5, 3**, 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. Essendo quindi i dannati sommamente perversi, si pentono anche più di costoro.

Spl. IIIª q. 98, a. 2. RESPONDEO:

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 o altre cose del genere.

I reprobi dunque non si pentiranno del peccato direttamente e in senso proprio, poiché 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:

Spl. IIIª q. 98, a. 2, ad arg. 1

I dannati vogliono l'iniquità, però ne detestano il castigo. E così, indirettamente, si pentono dell'iniquità commessa.

Spl. IIIª q. 98, a. 2, ad arg. 2

È un **volere buono** quello per cui si vorrebbe non aver peccato **per la bruttezza dell'iniquità**. Ma ciò non si riscontra nei dannati.

Spl. IIIª q. 98, a. 2, ad arg. 3

I dannati si pentiranno dei peccati senza alcuna inversione della volontà: poiché nei peccati essi non detesteranno ciò che allora bramarono, ma un'altra cosa, cioè il castigo.

Spl. IIIª q. 98, a. 2, ad arg. 4

In questo mondo gli uomini, per quanto ostinati, si pentono indirettamente 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:

VIDETUR che i dannati mediante un atto retto e deliberato della ragione non **possano volere di non esistere.** Infatti:

Spl. IIIª q. 98, a. 3, arg. 1

S. **Agostino** ha scritto: «**Considera che gran bene è l'essere, il quale è voluto dai beati e dai miseri**»: infatti esistere, anche se miseri, è più che non esistere in alcun modo.

Spl. IIIª q. 98, a. 3, arg. 2

Nel medesimo libro [c. 8] il Santo così argomenta. La preferenza presuppone una scelta. Ora, il non essere non è materia di scelta: poiché non ha un aspetto di bene, essendo nulla. Quindi il non esistere non può essere per i dannati più appetibile dell'esistere.

Spl. IIIª q. 98, a. 3, arg. 3

Più il male è grave e più deve essere fuggito. Ora, **la non esistenza** è il massimo dei mali, poiché toglie radicalmente ogni bene, non lasciando più nulla. Quindi la non esistenza va fuggita più di un'esistenza infelice. Perciò vale la conclusione precedente.

Spl. IIIª q. 98, a. 3. SED CONTRA:

1. Nell'**Apocalisse 9, 6** si legge: «**In quei giorni gli uomini cercheranno la morte, ma non la troveranno**».

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, per cui si legge, **Siracide 41, 2**: «**O morte, è gradita la tua sentenza all'uomo indigente e privo di forze, al vecchio decrepito e preoccupato di tutto, al ribelle che ha perduto la sapienza**». Quindi molto più è desiderabile non esistere per i dannati, secondo un atto deliberato della ragione.

Spl. IIIª q. 98, a. 3 RESPONDEO:

La **non esistenza** può essere considerata sotto due aspetti:

- **Primo**, **in se stessa**. E da questo lato non è desiderabile, non avendo essa alcun aspetto di bene, ma essendo pura privazione del bene.

- **Secondo**, può essere considerata **quale eliminazione di una vita penosa**, o di qualche sciagura. E da questo lato la non esistenza ha un aspetto di bene: infatti «la privazione di un male è un certo bene», come dice il **Filosofo**. Da questo punto di vista **dunque per i dannati è meglio non esistere** che esistere miseramente. Da cui le parole evangeliche, **Matteo 26, 24**: «**Sarebbe stato meglio per lui non essere mai nato**»; e a commento di quel testo di **Geremia**

20, 14: «Maledetto il giorno in cui nacqui», ecc., la Glossa scrive: «È meglio non esistere che esistere malamente». E da questo punto di vista i dannati possono preferire di non esistere, con un atto deliberato della ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 98, a. 3, ad arg. 1

Le parole di S. Agostino vanno intese nel senso che la **non esistenza non è eleggibile per se stessa, ma solo 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 in riferimento a una vita miserabile, fatiscente e piena di sofferenze, ma in senso assoluto, come spiega il Filosofo.

Spl. III[a] q. 98, a. 3, ad arg. 2

La non esistenza non è eleggibile per se stessa e direttamente, ma può esserlo indirettamente, come si è spiegato [ad 1].

Spl. III[a] q. 98, a. 3, ad arg. 3

Sebbene la non esistenza sia il supremo dei mali, in quanto toglie l'esistenza, è tuttavia un grande bene in quanto toglie la miseria, che è il supremo dei mali. E così può essere desiderabile.

ARTICOLO 4

VIDETUR che nell'inferno i dannati non **desiderino la dannazione anche degli altri** che non sono dannati. Infatti:

Spl. III[a] q. 98, a. 4, arg. 1

Nel Vangelo, Luca 16, 27, si legge che il ricco epulone pregava per i suoi fratelli, affinché non venissero nel medesimo luogo di tormenti. Quindi per lo stesso motivo anche gli altri dannati vogliono che almeno i loro amici carnali non vadano all'inferno.

Spl. III[a] q. 98, a. 4, arg. 2

Ai dannati non vengono tolti i loro affetti disordinati. Ora, certi dannati hanno amato disordinatamente certe persone. Quindi non possono volere il loro male, desiderando che siano dannate.

Spl. III[a] q. 98, a. 4, arg. 3

I dannati non desiderano l'aumento della loro pena. Ma se molti altri si dannassero, la loro pena aumenterebbe, come anche il moltiplicarsi dei beati accresce la loro gioia. Perciò i dannati non possono volere che i salvati si dannino.

Spl. III[a] q. 98, a. 4. SED CONTRA:

1. A commento delle parole di **Isaia 14, 9**: « **Gli inferi di sotto si agitano per te, per venirti incontro al tuo arrivo**; Si alzarono dai loro troni», 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.

Spl. III^a q. 98, a. 4. RESPONDEO:

Come nella patria esiste fra i beati la più perfetta carità, così ci sarà fra i dannati un odio perfettissimo. Per cui come i santi godranno di ogni bene, così i reprobi se ne rattristeranno. Quindi anche la felicità dei santi farà molto soffrire questi ultimi, secondo le parole di **Isaia 26, 11**: «**Vedano, arrossendo, il tuo amore geloso per il popolo, e il fuoco preparato per i tuoi nemici**». Dunque essi vorrebbero che tutti i beati fossero dannati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 98, a. 4, ad arg. 1

L'invidia nei dannati sarà così grande che raggiungerà anche la gloria dei loro congiunti, essendo essi nella somma 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 se tutti i loro congiunti si dannassero e gli altri si salvassero, che non se alcuni dei loro congiunti si salvassero. Per questo il ricco epulone chiese che i suoi fratelli scampassero dalla dannazione: sapeva infatti che alcuni sarebbero scampati. Tuttavia egli avrebbe preferito che anche i suoi fratelli si dannassero con tutti gli altri.

Spl. III^a q. 98, a. 4, ad arg. 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. Tuttavia la loro **volontà** rimarrà **perversa** per il fatto che **ameranno ancora la causa del loro amore perverso**.

Spl. III^a q. 98, a. 4, ad arg. 3

Sebbene in seguito al moltiplicarsi dei dannati aumenti la pena di ciascuno, tuttavia tanto crescerà in essi l'odio e l'invidia che preferiranno essere tormentati di più con molti che meno da soli.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i dannati non abbiano **odio verso Dio**. Infatti:

Spl. III^a q. 98, a. 5, arg. 1

Come insegna **Dionigi,** il bene e il bello che è la causa di ogni bene e di ogni bellezza è amabile per tutti. Ora, tale è appunto Dio. Quindi nessuno può odiare Dio.

Spl. IIIª q. 98, a. 5, arg. 2

Nessuno può avere in odio la bontà stessa: come anche nessuno può desiderare la malizia in se stessa, poiché il male, come nota Dionigi, è del tutto «involontario». Ma Dio è la stessa bontà. Quindi nessuno può odiarlo.

Spl. IIIª q. 98, a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, Salmo 73, 23: «Il tumulto dei tuoi avversari cresce senza fine».

Spl. IIIª q. 98, a. 5. RESPONDEO:

I nostri affetti sono mossi dalla percezione del bene o del male. Ora, noi possiamo percepire Dio in due modi:

- **primo**, **in se stesso**, come accade ai beati, che lo vedono per essenza; secondo, nei suoi effetti, come accade a noi e ai dannati. Perciò egli in se stesso non può dispiacere ad alcuna 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, essendo in contrasto con certi desideri. E sotto questo aspetto uno può odiare Dio: non in se stesso, ma a causa dei suoi effetti. Così dunque i dannati, percependo Dio in quell'**effetto della sua giustizia che è il castigo**, hanno odio verso di lui, come anche verso la sofferenza che subiscono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 98, a. 5, ad arg. 1

L'affermazione di Dionigi va riferita all'**appetito naturale**. Questo però nei dannati viene **pervertito dalle successive deliberazioni della volontà**, come si è notato sopra *[a. 1, ad 1]*.

Spl. IIIª q. 98, a. 5, ad arg. 2

L'argomento varrebbe **se** i dannati **vedessero Dio in se stesso**, in quanto è buono per essenza.

ARTICOLO 6

VIDETUR che i dannati possano **demeritare**. Infatti:

Spl. IIIª q. 98, a. 6, arg. 1

I dannati hanno «la volontà perversa», come dice il testo delle Sentenze [4, 50, 1]. Ma per la cattiva volontà che ebbero nella vita presente essi demeritarono. Se quindi là non demeritassero, ricaverebbero un vantaggio dalla loro dannazione.

Spl. IIIª q. 98, a. 6, arg. 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 3, 14 s.. Quindi anche i dannati demeritano.

Spl. IIIª q. 98, a. 6, arg. 3

Un atto disordinato che deriva dal libero arbitrio non cessa di essere demeritorio anche se è dovuto a una necessità, qualora di tale necessità sia causa il soggetto medesimo: come scrive infatti Aristotele, «l'ubriaco merita un duplice castigo», se per l'ubriachezza commette una colpa. Ora, i dannati furono causa essi stessi della loro ostinazione, per cui sono nella necessità di peccare. Siccome quindi i loro atti disordinati derivano dal libero arbitrio, non cessano di essere demeritori.

Spl. IIIª q. 98, a. 6. SED CONTRA:

1. La pena si contrappone alla colpa. Ma nei dannati la volontà perversa deriva dall'ostinazione, che è per essi una pena. Quindi nei dannati la volontà perversa non è una colpa con la quale possano demeritare.

2. **Raggiunto l'ultimo termine non rimane alcun moto o progresso, sia nel bene che nel male**. Ora i dannati, specialmente dopo il giorno del giudizio, raggiungeranno l'ultimo termine della loro dannazione: poiché, come dice S. Agostino, allora «le due città raggiungeranno il loro fine». Perciò i dannati dopo il giorno del giudizio non demeriteranno col loro volere perverso: altrimenti la loro dannazione aumenterebbe.

Spl. IIIª q. 98, a. 6. RESPONDEO:

Nel caso dei dannati si deve distinguere tra prima e dopo il giorno del giudizio. Tutti infatti ammettono comunemente che dopo il giorno del giudizio non ci sarà più alcun merito o demerito. E ciò perché il merito e il demerito sono ordinati a un bene o a un male da conseguire in seguito. Ora, dopo il giorno del giudizio si avrà l'ultimo stadio dei buoni e dei cattivi, per cui non si potrà aggiungere nulla, di bene o di 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:** come infatti nota Aristotele [Ethic. 1, 10], «gli atti virtuosi sono in relazione con la felicità, mentre gli atti contrari alla virtù sono connessi con la miseria». **Tuttavia** alcuni dicono che prima del giudizio i beati potrebbero meritare e i dannati demeritare. - Ora, ciò è impossibile rispetto al premio essenziale o alla pena principale: poiché da questo punto di vista gli uni e gli altri sono ormai al loro termine. Ciò può invece accadere rispetto al **premio accidentale**, o **alla pena secondaria**, potendosi avere qui una crescita fino al giorno del giudizio. E specialmente ciò può accadere nei demoni e negli angeli buoni: infatti per la loro opera alcuni vengono salvati, per cui cresce la gioia degli angeli buoni, e altri vengono spinti alla dannazione, per cui cresce la pena dei demoni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 98, a. 6, ad arg. 1

La somma sventura consiste nell'essere arrivati al fondo della miseria, dal che deriva nei dannati l'impossibilità di demeritare. Per cui è evidente che dal peccato essi non traggono un vantaggio.

Spl. IIIª q. 98, a. 6, ad arg. 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.

Spl. IIIª q. 98, a. 6, ad arg. 3

I **dannati** cessano di demeritare non perché si trovino nella necessità di peccare, ma perché **sono giunti al fondo della miseria**. Del resto quella necessità di peccare di cui siamo responsabili, in quanto è una necessità, scusa dalla colpa: poiché ogni peccato deve essere volontario. Se dunque non scusa, ciò è dovuto al fatto che essa proviene dalla volontà precedente. E allora tutto il demerito della colpa successiva si riduce evidentemente a quello della colpa precedente.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i dannati non possano servirsi delle nozioni acquisite in questo mondo. Infatti:

Spl. IIIª q. 98, a. 7, arg. 1

Nella considerazione del sapere si ha un piacere grandissimo. Ma nei dannati non si può ammettere alcun godimento. Quindi essi non possono fare delle considerazioni servendosi del sapere che avevano in precedenza.

Spl. IIIª q. 98, a. 7, arg. 2

I dannati sono soggetti a delle 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 intellettivo, essendo assorto nelle pene che patisce. Molto meno quindi ciò sarà possibile nell'inferno.

Spl. IIIª q. 98, a. 7, arg. 3

I dannati sono soggetti al tempo [cf. I, q. 10, a. 3, ad 2]. Ma il passare del tempo causa la dimenticanza, come nota **Aristotele**. Quindi i dannati dimenticheranno le nozioni che avevano in vita.

Spl. IIIª q. 98, a. 7. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Luca 16, 25**, al ricco [epulone] dannato vengono rivolte le parole: «**Ricordati che hai ricevuto i tuoi beni**», ecc. Perciò i dannati possono ripensare alle cose apprese in questo mondo.

2. Nell'anima separata, come si è visto sopra [q 70, a. 2, ad 3], resteranno le specie intelligibili. Ora, se i dannati non potessero usarne, la loro permanenza in essi sarebbe inutile.

Spl. IIIª q. 98, a. 7. RESPONDEO:

Come per la perfetta beatitudine dei santi non mancherà in essi nulla che possa essere materia di gioia, così nei dannati non vi sarà nulla che non sia materia e causa di dolore, o che non contribuisca alla sofferenza, affinché la loro miseria sia completa. Ora, la riflessione su certe conoscenze da un lato causa piacere: o dalla parte delle stesse cose conosciute, in quanto sono

amate, o dalla parte della conoscenza stessa, in quanto è conveniente e perfetta. Ma può essere anche causa di tristezza: sia dalla parte delle cose conosciute, che possono essere capaci di rattristare, sia dalla parte della conoscenza stessa, in quanto se ne percepisce l'imperfezione, come quando uno avverte la propria deficienza nella conoscenza di una cosa che invece vorrebbe conoscere perfettamente. 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 sia al **male commesso**, per cui sono dannati, sia ai **beni amati che hanno perduti**; e da entrambe queste riflessioni trarranno motivo di tormento. E 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:

Spl. III[a] q. 98, a. 7, ad arg. 1

Sebbene la riflessione sia di per sé piacevole, tuttavia accidentalmente può essere causa di tristezza. E così appunto avverrà nei dannati.

Spl. III[a] q. 98, a. 7, ad arg. 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 soggetta in tal modo alle condizioni del corpo, cosicché per quanto il corpo sia afflitto, l'anima tuttavia considererà in maniera lucidissima le cose che potranno esserle causa di sofferenza.

Spl. III[a] q. 98, a. 7, ad arg. 3

Il tempo causa la dimenticanza indirettamente, in quanto il moto, di cui esso è la misura, causa delle trasmutazioni. Ma dopo il giorno del giudizio il moto dei cieli verrà a cessare, per cui non si avrà più alcuna dimenticanza nonostante il corso indefinito del tempo. E d'altra parte prima del giudizio l'anima separata non muta la sua disposizione in seguito al moto dei cieli.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che i dannati talora pensino a Dio. Infatti:

Spl. III[a] q. 98, a. 8, arg. 1

Non si può odiare in modo attuale se non ciò a cui si pensa. Ora i dannati, come dice il testo delle Sentenze [4, 50, 2], odiano Dio. Quindi essi talora pensano a Dio.

Spl. III[a] q. 98, a. 8, arg. 2

I dannati avranno il rimorso della coscienza *[q. 97, a. 2]*. Ma la coscienza sente il **rimorso per gli atti compiuti contro Dio.** Perciò essi qualche volta dovranno pensare a Dio.

Spl. III[a] q. 98, a. 8. SED CONTRA:

Il pensiero più perfetto di un uomo è quello rivolto a Dio. Ora, i dannati saranno nello stato più imperfetto. Quindi essi **non penseranno a Dio**.

Spl. IIIª q. 98, a. 8. RESPONDEO:

A Dio si può pensare in due modi:

- **Primo**, **in se stesso** e nelle sue proprietà, cioè quale principio di ogni bene. E in questo modo non si può pensare a lui senza goderne. Perciò in questo modo i dannati non penseranno a lui.

- **Secondo**, quanto a ciò che gli è quasi accidentale **nei suoi effetti**, come il punire e altre cose del genere. E sotto questo aspetto il pensiero di Dio può provocare tristezza. Ed è in questo modo che i dannati pensano a Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 98, a. 8, ad arg. 1

I dannati non odiano Dio se non a motivo della punizione e della proibizione di ciò in cui si compiace la loro cattiva volontà. Perciò essi non lo pensano se non in quanto castiga e proibisce.

Spl. IIIª q. 98, a. 8, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezioni. Poiché la coscienza non rimorde per il peccato se non in quanto esso è in contrasto con il precetto di Dio.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che i dannati non **vedano la gloria dei beati**. Infatti:

Spl. IIIª q. 98, a. 9, arg. 1

Da essi dista maggiormente la gloria dei beati che non le cose attualmente compiute in questo mondo. Ora, i dannati non vedono le cose che si compiono tra noi; per cui **S. Gregorio**, a commento di quelle parole di **Giobbe 14, 21**: «**Siano pure onorati i suoi figli, non lo sa**», ecc., scrive: «**Come i vivi ignorano in che luogo si trovino le anime dei morti, così i morti che vissero in maniera carnale ignorano le circostanze in cui si svolge la vita dei viventi**». Perciò molto meno essi potranno vedere la gloria dei beati.

Spl. IIIª q. 98, a. 9, arg. 2

Ciò che in questa vita viene concesso ai santi come un grande dono, in nessun modo verrà concesso ai dannati. Ora, il 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** [su 2Corinti 12, 2]. Quindi i dannati non vedranno la gloria dei santi.

Spl. IIIª q. 98, a. 9. SED CONTRA:

Come dice il **Vangelo 16, 23**, «**il ricco posto nei tormenti vide Abramo e Lazzaro accanto a lui**».

Spl. IIIª q. 98, a. 9 RESPONDEO:

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 venendo a sapere che essi sono in una certa gloria inestimabile. E questa conoscenza li turberà: sia per **l'invidia**, che li farà soffrire dell'altrui felicità, sia perché **hanno perduto tale gloria**. Da cui le parole della **Sapienza 5, 2**: «**Al vederli saranno presi da terribile spavento**». Ma dopo il giorno del giudizio essi saranno privati del tutto della visione dei beati. Ciò però non diminuirà la loro pena, ma la accrescerà. Poiché avranno il **ricordo della gloria dei beati**, da essi vista il giorno del giudizio, o prima del giudizio: e questo sarà per loro un tormento. Inoltre soffriranno per il fatto che sono considerati **indegni anche solo di vedere la gloria meritata dai santi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 98, a. 9, ad arg. 1

La visione delle cose che avvengono in questa vita non rattrista i dannati dell'inferno come la visione della gloria dei santi. Per questo ai dannati non vengono mostrati gli avvenimenti presenti così come viene mostrata la gloria dei santi. Tuttavia anche tra gli avvenimenti presenti vengono loro mostrati quelli che possono accrescere la loro sofferenza.

Spl. IIIª q. 98, a. 9, ad arg. 2

S. Paolo contemplò la vita che i santi vivono con Dio **sia sperimentandola**, **sia sperando** di goderla più perfettamente nel futuro. Il che invece non accade nei dannati. Perciò il paragone non regge.

Spl. Questione 99
Proemio

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:

VIDETUR che dalla **divina giustizia** non sia inflitta ai peccatori una **pena eterna**. Infatti:

Spl. III[a] q. 99, a. 1, arg. 1

La pena non deve superare la colpa, poiché sta scritto, **Deuteronomio 25, 2**: «Secondo la gravità del delitto sarà la misura del castigo». Ma la colpa è temporanea. Quindi la pena non deve essere eterna.

Spl. III[a] q. 99, a. 1, arg. 2

Di due peccati mortali 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. Quindi la pena eterna non è dovuta a tutti i peccati mortali. Ma se non è dovuta a uno di essi, non è dovuta a nessuno: poiché la loro distanza non può essere infinita.

Spl. III[a] q. 99, a. 1, arg. 3

Un giudice giusto non **infligge delle pene che per correggere**: poiché, come nota **Aristotele**, «**i castighi sono delle medicine**». Ma punire i reprobi per l'eternità non serve alla loro correzione; e neppure serve alla correzione di altri, poiché allora non ci saranno più dei soggetti che possano essere corretti in questo modo. Perciò la divina giustizia non può infliggere per i peccati una pena eterna.

Spl. III[a] q. 99, a. 1, arg. 4

Ciò che non è desiderato per se stesso nessuno lo vuole se non per una qualche utilità. Ora, le punizioni non sono volute da Dio per se stesse: poiché egli non gode dei castighi. Siccome

quindi non può ricavarsi alcuna utilità dalla perpetuità delle pene, sembra che per il peccato non venga inflitta una pena perpetua.

Spl. III[a] q. 99, a. 1, arg. 5

Come dice il Filosofo, nulla di ciò che è per accidens può essere perpetuo. Ma il castigo è tra le cose per accidens, essendo contro natura. Quindi non può essere perpetuo.

Spl. III[a] q. 99, a. 1, arg. 6

La giustizia di Dio sembra esigere che i peccatori **vengano annichilati**. Infatti per l'ingratitudine 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'ingratitudine 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.

Spl. III[a] q. 99, a. 1. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 25, 46,** si legge: «**E se ne andranno questi**», cioè i peccatori, «**al supplizio eterno**».

2. Il castigo sta alla colpa come il premio al merito. Ora, secondo la divina giustizia a un merito temporale è dovuto un premio eterno, **Giovanni 6, 40**: «**Chiunque vede il Figlio e crede in lui, ha la vita eterna**». Quindi 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: per cui chi dà uno schiaffo al sovrano viene punito con una pena più grave di 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 di una pena infinita.** Quindi è giusto che per il peccato mortale uno venga punito in perpetuo.

Spl. III[a] q. 99, a. 1. RESPONDEO:

Avendo la pena due dimensioni, cioè l'**intensità del dolore** e la **durata**, la gravità della pena corrisponde alla gravità della colpa sotto l'aspetto dell'intensità del dolore, per cui in base alla maggiore gravità del peccato uno riceve un castigo più doloroso, secondo le parole dell'**Apocalisse 18, 7:** «**Tutto ciò che ha speso per la sua gloria e il suo lusso, restituiteglielo in tanto tormento e afflizione**». Ma la durata della pena non corrisponde alla durata della colpa, come nota S. Agostino: infatti l'adulterio, che viene perpetrato in un momento, nemmeno secondo le leggi umane viene punito con una pena momentanea. La **durata** della pena si riferisce invece alla **disposizione di chi pecca**. Chi pecca infatti in una data città, o stato, per ciò stesso diviene talora degno di essere eliminato del tutto da quella comunità, o con l'**esilio perpetuo**, oppure anche con la **morte**. Talora invece non diventa degno di essere escluso del tutto dal consorzio civile: e così per renderlo un membro degno della collettività gli viene inflitta una **pena più lunga o più breve** secondo che lo richiede la sua guarigione, in modo che possa vivere nel consorzio civile in maniera conveniente e pacifica. Ora, 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** con cui uno pecca **contro la carità, che è il vincolo che tiene unita la città suddetta**. Così 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 poi 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, allora 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 essere degni della totale separazione dalla città dei santi, che cioè peccano venialmente, la pena sarà più breve o più lunga secondo che lo richiede la loro purificazione, ossia 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 poi portano anche altre ragioni per mostrare che **per una colpa temporale si può essere giustamente puniti con una pena eterna:**

+ **La prima** sta nel fatto che i dannati **hanno peccato contro un bene eterno**, disprezzando la vita eterna. E accenna a questa ragione anche lo stesso S. Agostino quando scrive: «Si è reso degno di un male eterno colui che ha distrutto in se stesso un bene che sarebbe dovuto essere eterno».

+ **La seconda** ragione sta nel fatto che l'uomo **ha peccato con un atto che in lui è eterno**. Da cui le parole di S. Gregorio: «Spetta alla grande giustizia del giudice che non cessi mai il supplizio per coloro che non hanno mai voluto cessare dal peccato». - E se poi uno replicasse che alcuni nel peccare mortalmente hanno il proposito di convertirsi, per cui 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 nel 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 **vuole peccare, vuole rimanere perpetuamente nel peccato**: l'uomo infatti è «uno spirito che va» verso il peccato «e non ritorna» da se stesso, Glossa. Come se uno si gettasse in una fossa dalla quale non può uscire senza essere aiutato, si potrebbe dire che vuole rimanere 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**. Per questo **S. Gregorio**, a commento di quel passo del libro di **Giobbe 41, 24**: «**L'abisso appare canuto**», 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 anche una terza ragione per l'eternità della pena del peccato mortale: il fatto cioè che in tale colpa **si pecca contro Dio, che è infinito**. Non potendo quindi la pena

essere infinita in intensità, poiché la creatura non è capace di una grandezza infinita, non rimane se non che essa sia infinita per la durata.

+ C'è infine una **quarta ragione** nel fatto che la colpa rimane in eterno: non può infatti essere rimessa se non 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:

Spl. III[a] q. 99, a. 1, ad arg. 1

La pena deve essere uguale alla colpa, ma non nella durata: come accade 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.

Spl. III[a] q. 99, a. 1, ad arg. 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 intensità differente, ma uguali per la durata.

Spl. III[a] q. 99, a. 1, ad arg. 3

I castighi inflitti a coloro che non vengono del tutto eliminati dalla collettività sono ordinati alla loro correzione, ma quelli che li eliminano 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 reprobi serve alla correzione di coloro che attualmente fanno parte della Chiesa: poiché i castighi servono a correggere non solo quando sono inflitti, ma anche quando sono determinati.

Spl. III[a] q. 99, a. 1, ad arg. 4

Le pene dei reprobi che dureranno in eterno non saranno del tutto inutili. Infatti esse servono a due cose:

- **Primo**, a **mantenere la divina giustizia**: la quale piace a Dio per se stessa. Da cui le parole di S. Gregorio: «Dio onnipotente, essendo pio, non gode delle sofferenze dei miseri. Ma essendo giusto non desisterà in eterno dalla vendetta sui perversi».

- **Secondo**, tali pene servono al godimento degli eletti, in quanto costoro **contemplano in esse la giustizia di Dio**, e insieme si rendono conto di averle evitate. Da cui le parole del **Salmo 57, 11**: «**Il giusto godrà nel vedere la vendetta** »; e quelle di **Isaia 66, 24**: «**Gli empi esisteranno fino a saziare la vista**», cioè **la vista «dei santi»,** come spiega la **Glossa**. E 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; per cui 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».

Spl. III[a] q. 99, a. 1, ad arg. 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, di conseguenza anche la pena dovrà essere perpetua.

Spl. III[a] q. 99, a. 1, ad arg. 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. Sebbene quindi per il fatto che pecca contro Dio, che è l'Autore dell'essere, uno meriti di perdere la stessa esistenza, tuttavia, considerato il disordine intrinseco dell'atto, non è giusto che perda l'esistenza: poiché 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:

VIDETUR che per la **divina misericordia** debba terminare ogni pena, sia degli uomini che dei demoni. Infatti:

Spl. III[a] q. 99, a. 2, arg. 1

Nella **Sapienza 11, 23** si legge: «**Tu, Signore, hai compassione di tutti, perché su tutte le cose si estende il tuo potere**». Ora, in «tutte le cose» rientrano anche i demoni, che sono creature di Dio. Quindi anche la pena dei demoni verrà a finire.

Spl. III[a] q. 99, a. 2, arg. 2

Secondo S. Paolo, **Romani 11, 32**, «**Dio ha rinchiuso tutti nel peccato per usare a tutti misericordia**». Ma Dio rinchiuse nel peccato anche i demoni, ossia permise che vi si rinchiudessero. Perciò alla fine avrà misericordia anche dei demoni.

Spl. III[a] q. 99, a. 2, arg. 3

Come dice **S. Anselmo**: «**non è giusto che Dio permetta la perdita totale di una creatura da lui creata per la beatitudine**». Poiché dunque ogni creatura dotata di ragione è stata creata per la beatitudine, non è giusto che sia perduta per sempre.

Spl. III[a] q. 99, a. 2. SED CONTRA:

1. Nel Vangelo, **Matteo 25, 41**, si legge: «**Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli**». Perciò saranno puniti eternamente.

2. Come gli angeli buoni divennero beati col loro volgersi a Dio, così gli angeli cattivi divennero miserabili con il loro allontanarsi da Dio. Se quindi la miseria degli angeli cattivi dovesse finire, dovrebbe avere un termine anche la beatitudine di quelli buoni. Il che è inammissibile.

Spl. III[a] q. 99, a. 2. RESPONDEO:

Come riferisce **S. Agostino**, fu un errore di **Origene** il pensare 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**, poiché è manifestamente contrario all'autorità della Scrittura, nella quale leggiamo, **Apocalisse 20, 10**: «**E il diavolo che li aveva sedotti fu gettato nello stagno di fuoco e di zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta: saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli**»: espressione quest'ultima che nella Scrittura sta a indicare **l'eternità**.

- **Secondo**, perché se da una parte Origene estendeva eccessivamente la misericordia di Dio, dall'altra la restringeva eccessivamente. Infatti è identica la ragione per cui si ammette che gli angeli buoni permangono nell'eterna beatitudine e gli angeli cattivi sono puniti eternamente. Per cui come pensava che i demoni e le anime dei dannati venissero a un dato momento liberati dalle pene, così riteneva che gli angeli e le anime dei beati dovessero a un certo momento passare dalla beatitudine alle miserie della vita presente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 99, a. 2, ad arg. 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 quanti 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: non però al punto di essere del tutto liberati dalla pena.

Spl. III[a] q. 99, a. 2, ad arg. 2

Il termine «***tutti***» in quel testo va riferito ai generi dei singoli esseri, non ai singoli soggetti dei vari generi; e così l'affermazione vale per gli uomini viatori, nel senso cioè che **Dio ha avuto misericordia sia dei Giudei che dei gentili, ma non di tutti i gentili o di tutti i Giudei.**

Spl. III[a] q. 99, a. 2, ad arg. 3

S. Anselmo intende dire che ciò non è giusto secondo la convenienza della bontà divina, e parla della **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 nulla impedisce che alcuni tra gli uomini o tra gli angeli periscano eternamente: poiché l'intento della volontà divina viene raggiunto negli altri che si salvano.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la divina misericordia risparmi almeno gli uomini dalla pena eterna. Infatti:

Spl. III[a] q. 99, a. 3, arg. 1

Nella **Genesi 6, 3,** si legge: «**Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne**»; ora, qui ***spirito*** sta per ***indignazione***, come fa rilevare la **Glossa**. Non essendo dunque l'indignazione di Dio altro che il suo castigo, l'uomo non sarà punito in eterno.

Spl. III[a] q. 99, a. 3, arg. 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. Quindi per le preghiere dei santi la divina misericordia libererà alla fine i dannati dalla pena.

Spl. III[a] q. 99, a. 3, arg. 3

La predizione divina circa la pena eterna dei dannati rientra nelle **profezie «comminatorie»**. Ma la profezia comminatoria non sempre si realizza *[cf. II-II, q. 171, a. 6, ad 2; q. 174, a. 1]*: come appare evidente nella predizione della rovina di Ninive, che non fu distrutta come era stato predetto dal profeta, il quale anche se ne rattristò, Giona cc. 3, 4. 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 anzi essendo di consolazione per tutti.

Spl. III[a] q. 99, a. 3, arg. 4

Alla stessa conclusione portano le parole del **Salmo 76, 8**: «**Forse il Signore sarà adirato per sempre?**». Infatti l'***ira*** di Dio non è altro che la sua ***punizione***. Quindi Dio non punirà gli uomini per l'eternità.

Spl. III[a] q. 99, a. 3, arg. 5

A commento delle parole di Isaia 14, 19: «Tu invece fosti gettato fuori», ecc., la Glossa afferma, parlando del demonio: «Se tutte le anime avranno finalmente riposo, tu non l'avrai giammai». Sembra quindi che tutte le anime umane troveranno un giorno la cessazione delle loro pene.

Spl. III[a] q. 99, a. 3. SED CONTRA:

1. Il Vangelo, **Matteo 25, 46**, così parla insieme degli eletti e dei reprobi: «**E se ne andranno questi al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna**». Ora, è da escludere che la vita dei giusti a un certo punto debba finire. Quindi va anche escluso che termini il supplizio dei reprobi.

2. Come dice il Damasceno, «per gli uomini la morte è ciò che per gli angeli fu la caduta». Ma gli angeli dopo il peccato furono irreparabili. Quindi anche gli uomini dopo la morte. Così dunque il supplizio dei reprobi sarà senza fine.

Spl. III[a] q. 99, a. 3 RESPONDEO:

Come scrive **S. Agostino**, alcuni furono indotti dall'errore di **Origene** a pensare che i demoni saranno puniti in perpetuo, ma gli uomini alla fine saranno liberati dalla pena, compresi gli increduli. - Ma questa opinione è del tutto irragionevole. Come infatti sono **ostinati i demoni**, che perciò meritano di essere puniti eternamente, così sono **ostinate nel male anche le anime**

degli uomini che muoiono senza la carità: poiché «**per gli uomini la morte è ciò che per gli angeli fu la caduta**», come dice il **Damasceno**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III^a q. 99, a. 3, ad arg. 1

La suddetta affermazione si riferisce all'**uomo considerato come genere**: poiché dal genere umano fu alla fine 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 possibile alcuna riconciliazione se non attraverso Cristo.

Spl. III^a q. 99, a. 3, ad arg. 2

Come spiegano **S. Agostino** e **S. Gregorio**, i santi in questa vita pregano per i loro nemici **perché si convertano** a Dio poiché sono ancora in grado di farlo. Se infatti noi sapessimo che essi sono tra i presciti alla [seconda] morte, allora non pregheremmo per essi più che per i demoni. **E poiché per coloro che sono morti senza la grazia dopo la vita presente non c'è più tempo per la conversione**, così non si farà per essi alcuna preghiera, né da parte della Chiesa militante, né da parte di quella trionfante. Adesso invece dobbiamo pregare per loro, secondo le parole dell'Apostolo, **2Timoteo 2, 25 s.,** «**affinché Dio conceda loro di convertirsi, e ritornino in sé sfuggendo al laccio del diavolo**».

Spl. III^a q. 99, a. 3, ad arg. 3

La profezia comminatoria di un castigo viene revocata solo quando cambia il merito di colui contro il quale era stata fatta. Da cui le parole di **Geremia 18, 7-8**: «**Talvolta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di sradicare, di abbattere e di distruggere; ma se questo popolo, contro il quale avevo parlato, si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli**». Siccome dunque i meriti dei dannati non possono mutare, così 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, «la Ninive che era perversa fu distrutta, e fu edificata la Ninive buona che non esisteva: pur restando infatti intatte le mura e le case, la città fu distrutta nei suoi costumi depravati».

Spl. III^a q. 99, a. 3, ad arg. 4

Le parole del Salmo si riferiscono ai «**vasi di misericordia**» che non si resero indegni della misericordia divina: poiché nella vita presente, che è come una certa ira di Dio a motivo delle miserie di quaggiù, i vasi di misericordia sono trasmutati in meglio. Da cui le successive parole del Salmista, **Salmo 76, 11**: «**è un mutamento della destra dell'Altissimo**». Oppure le suddette parole vanno riferite alla misericordia che condona qualcosa, e non a quella che libera totalmente, se vogliamo applicarle anche ai dannati. Per cui il Salmista non si domanda se Dio «distoglierà le sue misericordie dall'ira», bensì «nell'ira» [v. 10]: poiché la pena non verrà eliminata del tutto, ma mentre essa perdura la misericordia interverrà a diminuirla.

Spl. III^a q. 99, a. 3, ad arg. 5

La Glossa suddetta non parla in senso assoluto, ma sotto un'ipotesi impossibile, per mettere in risalto la gravità del peccato del diavolo stesso, o di Nabucodonosor.

ARTICOLO 4

VIDETUR che almeno la **pena dei cristiani** venga abbreviata dalla divina misericordia. Infatti:

Spl. III[a] q. 99, a. 4, arg. 1

Nel Vangelo, **Marco 16, 16**, sta scritto: «**Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo**». Ora, ciò si è verificato per tutti i cristiani. Quindi tutti i cristiani dovranno alla fine salvarsi.

Spl. III[a] q. 99, a. 4, arg. 2

Il Signore, **Giovanni 6, 54**, 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.

Spl. III[a] q. 99, a. 4, arg. 3

S. Paolo, **1Corinti 3, 15**, scrive: «**Se l'opera di qualcuno finirà bruciata, egli ne soffrirà un danno; tuttavia si salverà, però come attraverso il fuoco**»; e parla di coloro che hanno avuto il **fondamento della fede** cristiana, **1Corinti 3, 11 s**.. Perciò tutti costoro alla fine si salveranno.

Spl. III[a] q. 99, a. 4. SED CONTRA:

1. Sta scritto, **1Corinti 6, 9**: «**Gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio**». Ora, certi cristiani sono ingiusti. Quindi non tutti i cristiani raggiungeranno quel regno. E così saranno puniti eternamente.

2. S. **2Pietro 2, 21**, scrive: «**Meglio sarebbe stato per loro non aver conosciuto la via della giustizia piuttosto che, dopo averla conosciuta, voltare le spalle al santo precetto**». Ora, quelli che non hanno conosciuto la via della giustizia saranno puniti eternamente. Quindi lo saranno anche i cristiani che se ne scostarono dopo averla conosciuta.

Spl. III[a] q. 99, a. 4. RESPONDEO:

Ci furono alcuni, riferisce S. Agostino che promisero il condono della pena eterna non a tutti gli uomini, ma ai soli cristiani. Però essi si divisero secondo varie opinioni.

- **Alcuni** infatti affermarono che chiunque ha ricevuto i sacramenti della fede sarebbe immune dalla pena eterna. - Ma ciò è contro la verità: poiché alcuni, pur avendo ricevuto **i sacramenti della fede**, non hanno la fede, «**senza la quale è impossibile piacere a Dio**», come dice S. Paolo, **Ebrei 11, 6.**

- Perciò **altri** affermarono che saranno immuni dalla pena eterna solo quelli che hanno ricevuto i sacramenti della fede e professato la fede cattolica **Ebrei 11, 20**. - 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. 2Pietro 2, 21, «sarebbe stato meglio per loro non aver conosciuto la via della giustizia piuttosto che, dopo averla conosciuta, voltare le spalle al santo precetto». - **Inoltre è evidente che peccano più gravemente gli eresiarchi, che allontanandosi dalla fede cattolica inventano delle nuove eresie, che non quanti ne hanno seguita qualcuna sin dall'inizio.**

- Così dunque **altri** affermarono che saranno immuni dalla pena eterna quanti perseverano sino alla fine nella fede cattolica, per quanto siano colpevoli di altri delitti, Ebrei 11, 21. - Ciò però è manifestamente contrario alla Scrittura. Poiché S. Giacomo 2, 20. 26 dichiara che «la fede senza le opere è morta»; e nel Vangelo, Matteo 7, 21, 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 non tutti coloro che perseverano nella fede sino alla fine saranno immuni dalla pena eterna, a meno che non siano trovati assolti anche dagli altri peccati gravi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 99, a. 4, ad arg. 1

Il Signore in quel passo parla della **fede formata** «che opera per mezzo della carità», Galati 5, 6: cosicché chiunque muore in essa sarà salvo. Ma con tale fede è incompatibile non solo il peccato di incredulità, ma qualsiasi peccato mortale.

Spl. III[a] q. 99, a. 4, ad arg. 2

Quelle parole del Signore non vanno applicate a coloro che mangiano [l'Eucaristia] solo sacramentalmente, e che ricevendola talora indegnamente «mangiano e bevono la propria condanna», come dice S. Paolo, 1Corinti 11, 29; il Signore parla invece di coloro che se ne cibano 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 certamente introduce alla vita eterna; tuttavia uno può essere privato di tale frutto a causa del peccato, anche dopo aver ricevuto degnamente il sacramento.

Spl. III[a] q. 99, a. 4, ad arg. 3

Nelle parole dell'Apostolo per «**fondamento**» si intende la **fede formata**: sopra la quale se uno edifica dei peccati veniali «ne soffrirà un danno», poiché per essi sarà punito da Dio; «egli però si salverà» alla fine, «come attraverso il fuoco»: **o della tribolazione temporale, o della pena del purgatorio, che si avrà dopo la morte.**

ARTICOLO 5:

VIDETUR che tutti coloro che compiono **opere di misericordia** non siano puniti per l'eternità, ma solo quelli che trascurano queste opere. Infatti:

Spl. III[a] q. 99, a. 5, arg. 1

S. **Giacomo 2, 13** afferma: «**Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia**». E nel Vangelo, **Matteo 5, 7**, si legge: «**Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia**».

Spl. IIIª q. 99, a. 5, arg. 2

S. **Matteo 25, 31 ss.**, riferisce l'esame che il Signore farà degli eletti e dei reprobi. Ora, questo 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.

Spl. IIIª q. 99, a. 5, arg. 3

Nella preghiera il Signore ci insegna a dire, **Matteo 6, 12**: «**Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori**»; e prosegue, **Matteo 6, 14**: «**Se voi infatti perdonerete agli uomini**», ecc. Perciò sembra che i misericordiosi, i quali perdonano i peccati altrui, otterranno il perdono dei propri peccati. Quindi non saranno puniti per l'eternità.

Spl. IIIª q. 99, a. 5, arg. 4

Commentando il testo di S. Paolo, **1Timoteo 4, 8**: «**La pietà è utile a tutto**», **S. Ambrogio** dice che «**tutto l'insieme della disciplina cristiana si riduce alla misericordia e alla pietà: seguendo la quale, anche se uno patisce la debolezza della carne, certamente sarà castigato, ma non perirà.** Se invece avrà coltivato solo il corpo, dovrà subire le pene eterne». Perciò coloro che si danno alle opere di misericordia, pur essendo irretiti nei peccati carnali, non saranno puniti eternamente. E così come sopra.

Spl. IIIª q. 99, a. 5. SED CONTRA:

1. S. Paolo, **1Corinti 6, 9 s.,** dichiara che «**né i fornicatori né gli adulteri erediteranno il regno di Dio**». Ora, molti di coloro che si esercitano nelle opere di misericordia si trovano fra questi. Quindi non tutti i misericordiosi raggiungeranno il regno eterno. Perciò alcuni di essi saranno soggetti alla pena eterna.

2. Sta scritto, **Giacomo 2, 10:** «**Chiunque osserva tutta la legge, ma la trasgredisce 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 trasgressione della legge. E così sarà punito eternamente.

Spl. IIIª q. 99, a. 5. RESPONDEO:

Come riferisce **S. Agostino**, alcuni pensarono che non tutti coloro che professano la fede cattolica debbano essere liberati dalla pena eterna, ma solo quelli che attendono alle opere di misericordia, anche se sono soggetti ad altri peccati. - Ma ciò è insostenibile. Infatti senza la carità nulla può essere accetto a Dio, e senza di essa nulla può giovare per la vita eterna. **Ora, capita che alcuni attendano alle opere di misericordia senza avere la carità.** Così dunque a costoro tutto ciò non giova a nulla per il possesso della vita eterna, o per sfuggire alla pena eterna, come appare evidente dall'insegnamento di S. Paolo, **1Corinti 13, 1 ss.**. E soprattutto ciò appare assurdo nel caso di quei briganti che rapiscono molti beni e tuttavia ne elargiscono una parte in opere di misericordia. Perciò si deve concludere che chiunque muore in peccato

mortale non sarà liberato dalla pena eterna né per la fede, né per le opere di misericordia; e ciò neppure dopo uno spazio indefinito di tempo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. III[a] q. 99, a. 5, ad arg. 1

Troveranno misericordia coloro che **esercitano la misericordia ordinatamente**. Ora, non la esercitano ordinatamente coloro che non hanno misericordia di se stessi, ma piuttosto sono ostili a se stessi commettendo il male. Perciò costoro non conseguiranno la misericordia che condona ogni pena; sebbene conseguano quella che condona in parte le pene meritate.

Spl. III[a] q. 99, a. 5, ad arg. 2

Il Vangelo limita l'esame alle opere di misericordia non perché soltanto per la loro omissione alcuni sono puniti eternamente, ma **perché saranno liberati da tale pena eterna dopo il peccato soltanto coloro che avranno impetrato il perdono con le opere di misericordia**, «procurandosi degli amici con la disonesta ricchezza», **Luca 16, 9**.

Spl. III[a] q. 99, a. 5, ad arg. 3

Il Signore si riferisce a coloro che chiedono il condono dei loro debiti, **non già a coloro che persistono nel peccato**. Perciò soltanto **i peccatori pentiti** otterranno mediante le opere di misericordia la misericordia che libera da ogni pena.

Spl. III[a] q. 99, a. 5, ad arg. 4

La Glossa di S. Ambrogio parla della debolezza del peccato veniale, da cui uno viene assolto dopo le pene purificatrici, che qui vengono chiamate «castighi», mediante le opere di misericordia. Oppure, se intende parlare della debolezza del peccato mortale, allora l'affermazione va intesa nel senso che colui che cade per fragilità nei peccati della carne, fino a che è in vita, viene predisposto al pentimento dalle opere di misericordia. Per cui «non perirà»: cioè da tali opere verrà disposto a non perire.

Appendice Questione 1
Proemio

A proposito del **Purgatorio** si pongono otto quesiti:

1. Se dopo questa vita possa esserci purgatorio;
2. Se il luogo in cui le anime si purificano sia identico a quello in cui son puniti i dannati;
3. Se la pena del purgatorio superi ogni pena temporale della vita presente;
4. Se tale pena sia volontaria;
5. Se le anime nel purgatorio siano punite dai demoni;
6. Se con la pena del purgatorio si possa espiare il peccato veniale in quanto colpa;
7. Se il fuoco del purgatorio liberi dal reato della pena;
8. Se da codesta pena uno possa essere liberato prima di un altro.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che dopo questa vita non **ci sia un purgatorio**. Infatti:

Spl. IIIª q. 1, a. 1, arg. 1

Nell'**Apocalisse 14, 13,** si legge: «Beati i morti che muoiono nel Signore. Sì, dice lo Spirito, riposeranno dalle loro fatiche». Così dunque per quelli che muoiono nel Signore non rimane da compiere alcuna opera di purgazione dopo la vita presente. E neppure rimane per quelli che non muoiono nel Signore: poiché questi non possono purificarsi. Quindi dopo la vita presente non c'è un purgatorio.

Spl. IIIª q. 1, a. 1, arg. 2

La carità sta al premio eterno come il peccato mortale sta alla pena eterna. Ora, coloro che muoiono in peccato mortale sono colpiti immediatamente dalla pena eterna. Perciò coloro che muoiono nella carità sono subito ammessi al premio eterno. Quindi per essi non c'è un purgatorio dopo questa vita.

Spl. IIIª q. 1, a. 1, arg. 3

Dio, che è sommamente misericordioso, è più incline a premiare il bene che a punire il male. Ora, come coloro che vivono nella carità possono compiere del male che non è degno della pena eterna, così coloro che sono in peccato mortale talora fanno oggettivamente del bene, che però non è degno del premio eterno. Perciò come questo bene non viene premiato nei dannati dopo la vita presente, così dopo questa vita non deve essere punito neppure il male suddetto. Da cui la conclusione precedente.

Spl. IIIª q. 1, a. 1. SED CONTRA:

1. Nel libro dei **2Maccabei 12, 46**, si legge: «**Santo e salutare è il pensiero di pregare per i morti, affinché siano liberati dai loro peccati**». Ma per i defunti che sono in paradiso non si deve pregare, poiché essi non hanno bisogno di nulla. E neppure si può pregare per quelli che sono all'inferno, poiché questi non possono essere liberati dai loro peccati. **Perciò dopo questa vita ci sono alcuni non ancora liberati dai peccati, ma capaci di esserne liberati**. E costoro hanno la carità, senza la quale non c'è remissione dei peccati: poiché, come dicono i Proverbi 10, 12, «l'amore ricopre ogni colpa». Quindi essi non sono destinati alla morte eterna: poiché, come dice il Signore, Giovanni 11, 26, «chi vive e crede in me non morirà in eterno». Essi però non verranno introdotti nella gloria se non purificati: poiché nulla di impuro vi può giungere, come risulta dall'**Apocalisse 21, 27**, «**Non entrerà in essa nulla d'impuro**…». Quindi non resta che compiere un purgatorio dopo la vita presente.

2. **S. Gregorio Nisseno** ha scritto: «**Se uno, in rapporto di amicizia con Cristo, non può in questa vita purificarsi del tutto dai suoi peccati, potrà farlo dopo la morte mediante il fuoco del purgatorio**». Quindi dopo la vita presente rimane ancora un'eventuale purificazione.

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

In base a quanto si è spiegato sopra *[III, q. 86, a. 4]*, risulta già a sufficienza che dopo questa vita ci deve essere un purgatorio. Se è vero infatti che la contrizione **cancella la colpa**, tuttavia non [sempre] viene eliminato del tutto il **reato o debito della pena**; inoltre con la cancellazione dei peccati mortali non sempre viene compiuta anche quella dei veniali, e d'altra parte la **giustizia di Dio** esige che ogni peccato venga ricondotto all'ordine dalla debita pena. Perciò è necessario che chi muore dopo essersi pentito dei peccati e dopo l'assoluzione, prima però della dovuta soddisfazione, venga punito dopo la vita presente. **Perciò coloro che negano il purgatorio parlano contro la divina giustizia. Quindi la loro opinione è erronea e contraria alla fede.** Da cui le altre parole di S. **Gregorio Nisseno**: «**Questo noi predichiamo per custodire il dogma della verità, e così crediamo** ». Ciò inoltre è ritenuto dalla Chiesa universale, la quale «prega per i morti affinché siano liberati dai loro peccati»: il che non può intendersi se non di coloro che sono in purgatorio. Ora, chi si oppone all'autorità della Chiesa cade nell'eresia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Quel testo intende escludere la fatica delle **opere meritorie**, non già quella della **sofferenza purificatrice.**

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

Il male non esige una causa perfetta, ma «è dovuto ai singoli difetti»; «il bene», invece, «deriva da una causa perfetta», come insegna Dionigi. Perciò ogni singolo difetto impedisce la perfezione del bene, mentre non è detto che ogni singolo bene impedisca una certa completezza del male: poiché il male non è mai privo di qualche bene. Quindi un **peccato veniale** impedisce a chi possiede la carità di giungere al bene perfetto, che è la vita eterna,

fino a che non venga espiato. Invece un **peccato mortale** non trova ostacoli nel condurre al supremo dei mali in seguito all'eventuale presenza di qualche bene.

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

Chi commette un peccato mortale uccide tutte le opere buone compiute in precedenza; e quelle compiute in peccato mortale sono opere morte: poiché offendendo Dio uno merita di perdere tutto il bene da Dio ricevuto. Perciò a chi muore in peccato mortale non rimane alcun premio dopo questa vita, mentre talora a chi muore nella carità può rimanere una pena: poiché la carità non sempre elimina tutto il male che trova, ma solo quello che è incompatibile con essa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **luogo** in cui le anime si purificano non sia identico a quello in cui sono puniti i dannati. Infatti:

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

La pena dei dannati è eterna, come si legge nel Vangelo, Matteo 25, 46: «E questi andranno al fuoco eterno». Invece il fuoco purificatore è temporaneo, come afferma il Maestro delle Sentenze [4, 21, cc. 1, 3]. Perciò questi e quelli non possono essere puniti nel medesimo fuoco. Quindi i due luoghi devono essere distinti.

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

La pena dell'inferno viene indicata con molti nomi, Salmo 10, 6: «Brace, fuoco e zolfo, vento bruciante». Invece la pena del purgatorio è indicata solo col termine «fuoco». Perciò i dannati e le anime purganti non sono puniti né dallo stesso fuoco, né nell'identico luogo.

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

Ugo di S. Vittore [De sacram. 2, 16] ha scritto: «È probabile che essi vengano puniti nel luogo in cui commisero le loro colpe». - E anche S. Gregorio [Dial. 4, 40] riferisce che S. Germano, vescovo di Capua, trovò Pascasio che faceva il suo purgatorio nei bagni pubblici. Perciò le anime non si purificano nell'inferno, ma in questo mondo.

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

1. **S. Gregorio** afferma che «**come sotto l'azione del medesimo fuoco l'oro risplende e la paglia emette fumo, così dal medesimo fuoco i peccatori vengono bruciati e gli eletti purificati**». Quindi il fuoco del purgatorio è identico a quello dell'inferno. E così si tratta del medesimo luogo.

2. I santi patriarchi prima della venuta di Cristo erano in un luogo più nobile di quello che attualmente serve a purgare le anime dopo la morte: poiché essi non soffrivano alcuna pena sensibile. Eppure quel luogo confinava con l'inferno, o si identificava con esso: altrimenti non si sarebbe potuto dire che Cristo, discendendo al limbo, «discese agli inferi». Perciò anche il purgatorio o è nell'identico luogo dell'inferno, o confina con esso.

Spl. IIIª q. 1, a. 2. RESPONDEO:

Riguardo al luogo del purgatorio non vi è nulla di determinato espressamente nella Scrittura, e le ragioni che si possono addurre non possono risolvere il problema.

- Tuttavia probabilmente, e in maggiore consonanza con quanto dicono **i Santi Dottori** e con le **rivelazioni** fatte a molti, il luogo del purgatorio è duplice:

+ **Il primo luogo** è secondo la **legge comune**. E questo è un luogo sotterraneo contiguo all'inferno, al punto che l'identico fuoco che tormenta i dannati nell'inferno purifica i giusti che sono in purgatorio; sebbene i dannati, essendo inferiori nel merito, vadano posti anche localmente al di sotto di essi.

+ **Il secondo luogo** del purgatorio è quello accordato per una **dispensa**. E così si legge di alcuni che furono puniti in diversi luoghi: o per ammaestramento ai vivi, o per aiuto ai morti, in modo cioè che la loro pena, rendendosi nota ai vivi, venisse mitigata dai suffragi della Chiesa.

- **Alcuni** però dicono che secondo la legge comune il luogo del purgatorio è quello in cui uno ha peccato. - Ma ciò non sembra ammissibile: poiché un uomo può essere punito contemporaneamente per dei peccati commessi in più luoghi.

- **Altri** ancora sostengono che secondo la legge comune le anime purganti sarebbero punite in un luogo superiore al nostro: poiché esse sono in uno stato intermedio fra noi e Dio. - Ma questo ragionamento non ha alcun valore. Poiché tali anime non sono punite per ciò che le costituisce superiori a noi, ma per ciò che è infimo in esse, cioè per il peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 1, a. 2, ad arg. 1

Il fuoco del purgatorio è eterno nella sua essenza, ma è temporaneo quanto all'opera di purificazione.

Spl. IIIª q. 1, a. 2, ad arg. 2

La pena dell'inferno mira ad affliggere: perciò viene denominata con tutte quelle cose che attualmente sono solite affliggerci. La pena del purgatorio invece mira principalmente a purgare le scorie del peccato. Al purgatorio quindi viene attribuita la sola pena del fuoco: poiché il fuoco ha la funzione di purificare e di consumare.

Spl. IIIª q. 1, a. 2, ad arg. 3

L'argomento vale per i casi di particolari dispense, ma non per quanto riguarda la legge comune.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la pena del purgatorio non superi qualsiasi pena temporale della vita presente. Infatti:

Spl. IIIª q. 1, a. 3, arg. 1

Più un soggetto è passibile, più soffre, qualora abbia «la sensazione della lesione» subita. Ora, il corpo è più passibile dell'anima separata: sia perché non resiste al fuoco che brucia, sia perché è composto di una materia che subisce le qualità dell'agente; il che non può dirsi dell'anima. Perciò la pena che il corpo soffre in questo mondo è più grave di quella con la quale l'anima viene purgata dopo la vita presente.

Spl. IIIª q. 1, a. 3, arg. 2

La pena del purgatorio è ordinata direttamente contro i peccati veniali. Ma ai peccati veniali, che sono lievissimi, è dovuta una pena lievissima, se è vero che «**secondo la gravità del delitto sarà la misura del castigo**», **Deuteronomio 25, 2**. Quindi la pena del purgatorio sarà lievissima.

Spl. IIIª q. 1, a. 3, arg. 3

Essendo il reato, o debito di pena, un effetto della colpa, esso non può aumentare se non aumenta la colpa. Ora, in chi ha già ricevuto l'assoluzione dalla colpa, quest'ultima non può aumentare. Perciò in chi è stato assolto da un peccato mortale per il quale non ha soddisfatto pienamente, il reato non aumenta con la morte. Ma in questa vita egli non aveva da scontare una pena gravissima. Quindi la pena che soffrirà dopo morte non sarà per lui più grave di ogni pena della vita presente.

Spl. IIIª q. 1, a. 3. SED CONTRA:

1. S. **Agostino** afferma: «**Il fuoco del purgatorio sarà più duro di qualsiasi pena che si possa sentire, vedere o pensare in questo mondo**».

2. Quanto più una pena è universale, tanto più è grande. Ora, l'anima separata viene punita tutta intera, data la sua semplicità. Invece non è così per il corpo. Dunque quella pena dell'anima separata è superiore a qualsiasi pena patita dal corpo.

Spl. IIIª q. 1, a. 3 RESPONDEO:

In purgatorio ci saranno due tipi di pena:

- **la prima** sarà quella del **danno**, in quanto cioè alle anime viene **ritardata la visione di Dio;** Ora, sotto ambedue gli aspetti la più piccola pena del purgatorio supera la più grave pena della vita presente. Più una cosa infatti è desiderata, più la sua assenza è penosa. Poiché dunque l'affetto col quale è desiderato il sommo bene è intensissimo nelle anime sante dopo questa vita, dato che esso non è ritardato dal peso del corpo, e anche perché il tempo di fruirne sarebbe già venuto se non ci fosse qualcosa a impedirlo, ne viene che queste anime hanno un sommo dolore di questo ritardo.

- **la seconda** sarà quella del **senso**, per cui esse saranno punite dal **fuoco corporale**. Parimenti, non essendo il dolore la lesione, bensì «la **sensazione della lesione**» , tanto più uno soffre per qualcosa di lesivo quanto più è sensibile: infatti le lesioni prodotte negli organi più sensibili causano il più grande dolore. Poiché dunque tutta la sensibilità del corpo deriva dall'anima, se qualcosa di lesivo agisce sull'anima, necessariamente si avrà la massima

sofferenza. Che poi l'anima possa subire l'azione del fuoco materiale lo abbiamo già dimostrato. - È necessario quindi che la pena del purgatorio, quanto alla pena del danno e del senso, superi ogni sofferenza della vita presente. Alcuni poi adducono la ragione che l'anima viene punita tutta intera, non invece il corpo. - Ma questo argomento non prova nulla. Perché allora la pena dei dannati dopo la risurrezione verrebbe a diminuire. Il che è falso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Sebbene l'anima sia meno passibile del corpo, tuttavia essa conosce meglio tale passibilità. E dove è maggiore la sensazione della sofferenza, là il dolore è più grande, anche se la passibilità è minore.

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

L'**acerbità** di quella pena non dipende tanto dalla gravità del peccato, quanto piuttosto **dalle disposizioni del paziente:** poiché l'identico peccato sarà punito più gravemente là che qua. Come chi è di complessione più delicata risulta punito più di un altro, pur ricevendo lo stesso castigo; e tuttavia il giudice infliggendo per le medesime colpe lo stesso castigo agisce con giustizia.

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

È così risolta anche la terza obiezioni.

ARTICOLO 4

VIDETUR che la pena suddetta sia volontaria. Infatti:

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

Coloro che sono in purgatorio sono retti di cuore. Ma la rettitudine di cuore, spiega **S. Agostino,** consiste nel **conformare la propria volontà a quella di Dio.** Siccome dunque Dio vuole che essi siano puniti, essi stessi volontariamente soffrono tale punizione.

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

Ogni persona saggia vuole ciò che è indispensabile al raggiungimento del fine che si propone. Ma coloro che sono in purgatorio sanno di non poter giungere alla gloria senza prima scontare la pena. Quindi vogliono subire il castigo.

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

Nessuno chiede di essere liberato da una pena che soffre volontariamente. Ora invece quelli che sono in purgatorio chiedono di esserne liberati, come risulta da molti episodi narrati nei Dialoghi [4, cc. 40, 55]. Quindi costoro non soffrono volontariamente la pena suddetta.

Spl. III[a] q. 1, a. 4. RESPONDEO:

Una cosa può dirsi volontaria in due diversi modi:

- **Primo, di volontà assoluta**. E in questo senso nessuna pena è volontaria: poiché la nozione stessa di pena implica un contrasto con la volontà.

- **Secondo**, una cosa può essere volontaria di **volontà condizionata**: come è volontario il cauterio per riacquistare la salute. E in questo senso una pena può essere volontaria in due modi:

+ **Primo**, perché mediante la pena acquistiamo un dato bene: e allora la volontà stessa prende su di sé una qualche pena, come è evidente nel caso della soddisfazione. Oppure anche perché uno la accetta volontieri, e non vorrebbe che non ci fosse: come avviene nel martirio.

+ **Secondo**, perché pur non ricevendo nulla da una data pena, tuttavia non possiamo raggiungere un dato bene senza di essa: come è chiaro nel caso della morte naturale. E allora la volontà non va in cerca della pena, e vorrebbe [anche] esserne liberata, però **la sopporta**: **e da questo lato la pena è detta volontaria**. In questo senso dunque la pena del purgatorio è volontaria. Alcuni però dicono che essa non è volontaria in alcun modo: poiché le anime purganti sono così sopraffatte dalle pene da non sapere che si stanno purificando, pensando di essere dannate. - Ma ciò è falso. Perché se non sapessero di dover essere liberate non chiederebbero i suffragi, come invece fanno spesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nel purgatorio le anime siano tormentate dai demoni. Infatti:

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

Come dice il Maestro delle Sentenze [4, 47, 3], le anime «avranno come carnefici nelle loro pene coloro che le incitarono alla colpa». Ora, i demoni incitano non solo alla colpa mortale, ma anche a quella veniale, quando non possono fare altro. Perciò anche in purgatorio essi tormenteranno le anime per i peccati veniali.

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

I giusti vengono purificati dai peccati sia in questa vita che dopo di essa. Ma in questa essi vengono talora purificati con le sofferenze inflitte dal diavolo, come è evidente nel caso di Giobbe [cc. 1, 2]. Quindi anche dopo questa vita le anime purganti saranno tormentate dai demoni.

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

È ingiusto che uno dopo aver trionfato di un nemico venga a lui assoggettato dopo la vittoria. Ora, quelli che sono in purgatorio hanno vinto i demoni, morendo senza il peccato mortale. Quindi essi dopo questa vita non saranno assoggettati ai demoni per essere da loro purificati.

Spl. IIIª q. 1, a. 5. RESPONDEO:

Come dopo il giorno del giudizio universale la giustizia di Dio accenderà il fuoco con cui i dannati saranno puniti eternamente, così fin da adesso la sola giustizia divina provvede a purificare gli eletti dopo questa vita: **senza servirsi dei demoni**, di cui essi furono vincitori; e **senza servirsi degli angeli,** i quali non tormenterebbero così duramente i loro concittadini. Tuttavia è possibile che essi li accompagnino nel luogo della pena. E anche i demoni, i quali si rallegrano delle sofferenze umane, li accompagnano e assistono alla loro purificazione: sia per godere delle loro pene, sia per riscontrare nella loro uscita dal corpo qualcosa che appartiene ad essi. Invece in questo mondo, quando ancora si svolge il combattimento, gli uomini vengono tormentati sia dagli angeli cattivi, come appare evidente nel caso di **Giobbe,** sia dagli angeli buoni, come è evidente nel caso di **Giacobbe**, **Genesi 32, 25**, il cui nervo femorale rimase senza forza dopo essere stato percosso dall'angelo. E anche **Dionigi** insegna espressamente che talora gli angeli buoni puniscono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 6

VIDETUR che con la pena del purgatorio non venga espiato il peccato veniale in quanto colpa. Infatti:

Spl. IIIª q. 1, a. 6, arg. 1

A commento delle parole di S. **1Giovanni 5, 16**: «Vi è un peccato che conduce alla morte», ecc., la **Glossa** afferma: «Di ciò che non si corregge in questa vita inutilmente si chiede il perdono dopo la morte». Quindi nessun peccato viene perdonato quanto alla colpa dopo la vita presente.

Spl. IIIª q. 1, a. 6, arg. 2

Spetta al medesimo soggetto cadere nel peccato e venirne liberato. Ma l'anima dopo la morte non può cadere nel peccato veniale. Quindi neppure è in grado di esserne assolta.

Spl. IIIª q. 1, a. 6, arg. 3

S. Gregorio afferma che al giudizio ognuno si troverà quale uscì dal corpo: poiché, come dice la Scrittura, **Ecclesiaste11, 3**, «l'albero là dove cade rimane». Se quindi uno esce da questa vita col peccato veniale, al giudizio comparirà col peccato veniale. Perciò nel purgatorio nessuno espia il peccato veniale in quanto colpa.

Spl. IIIª q. 1, a. 6, arg. 4

Un peccato attuale non viene cancellato che dalla contrizione, come si è visto sopra [q. 2, a. 3]. Ma dopo la vita presente non ci sarà la **contrizione**, che è un atto meritorio: poiché allora non ci sarà più né merito né demerito; infatti, come dice il **Damasceno**, «per gli uomini la

morte costituisce ciò che per gli angeli fu la caduta». Quindi dopo la vita presente il peccato veniale non sarà perdonato sotto l'aspetto della colpa.

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

Il peccato veniale non è in noi se non per il fomite: come infatti si è spiegato sopra [In 2 Sent., d. 21, q. 2, a. 3; cf. I-II, q. 89, a. 3], Adamo nello stato di innocenza non avrebbe potuto commettere un peccato veniale. Ora dopo la vita presente, nel purgatorio, non ci potrà essere la sensualità, con la distruzione del fomite nelle anime separate: poiché il fomite viene chiamato da S. Paolo, **Romani 7, 18 ss.,** «**legge della carne**». Quindi non ci potranno essere delle colpe veniali. Così dunque il peccato veniale non potrà essere espiato dal fuoco del purgatorio.

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

1. **S. Gregorio e S. Agostino** affermano che **certe colpe leggere** saranno rimesse nel secolo futuro. Ora, non è possibile che essi affermino ciò della pena: poiché in tale senso anche le **colpe più gravi** vengono espiate nel purgatorio **quanto al loro debito o reato di pena**. Perciò i peccati veniali vengono espiati col fuoco del purgatorio anche sotto l'aspetto della colpa.

2. Con i termini «**legna, fieno e paglia**» S. Paolo, **1Corinti 3, 12**, [*ma se l'opera finirà bruciata, sarà punito: tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco.]* denomina i **peccati veniali**, come si è detto [In 4 Sent., d. 21, q. 1, a. 2, sol. 1; cf. I-II, q. 89, a. 2]. Ma la legna, il fieno e la paglia vengono consumati nel purgatorio, **1Corinti 3, 15**. **Quindi le stesse colpe veniali vengono rimesse dopo la vita presente.**

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

Alcuni hanno affermato che dopo la vita presente nessun peccato viene rimesso sotto l'aspetto della colpa. Per cui se uno muore in peccato mortale si danna, e non è più in grado di ottenere il perdono. D'altra parte non può essere che uno muoia nel peccato veniale e non in quello mortale: poiché la grazia finale basta a purificare dal peccato veniale. Infatti il peccato veniale si verifica per il fatto che uno, pur avendo Cristo come fondamento, ama eccessivamente un bene temporale: e tale eccesso è dovuto alla corruzione della concupiscenza. Per cui se la grazia vince del tutto tale corruzione, come avvenne nella Beata Vergine, il peccato veniale non può verificarsi. Ora, siccome al momento della morte questa concupiscenza viene del tutto sminuita e annientata, di conseguenza le potenze dell'anima saranno totalmente soggette alla grazia, e il peccato veniale sarà eliminato. Ma questa opinione è frivola, sia in se stessa che nei suoi motivi. In se stessa perché va contro le affermazioni dei Santi e del Vangelo: Le quali non possono essere applicate alla remissione dei peccati veniali quanto alla pena, come dice il Maestro nel testo delle Sentenze [4, 21, 6]:

+ perché allora nel secolo futuro verrebbero rimesse ugualmente sia le colpe leggere che quelle gravi; e invece S. Gregorio [cf. s. c. 1] insegna che dopo questa vita verranno rimesse solo le colpe leggere. - Né convince la spiegazione che essi portano dicendo che ciò viene detto in particolare per quelle leggere affinché non si pensi che non soffriremo per esse

nulla di grave: poiché il fatto che le pene vengano rimesse viene più a diminuire che ad accrescere la loro gravità.

+ Inoltre l'opinione appare frivola nei suoi motivi, poiché la debolezza fisica che si verifica al termine della vita non toglie e non diminuisce la corruzione della concupiscenza nella sua **radice**, ma solo nei suoi **atti**: come capita a tutti quelli che si ammalano gravemente. Né ciò acquieta le potenze dell'anima così da assoggettarle alla grazia: poiché ciò avviene quando le potenze inferiori obbediscono alle potenze superiori «**che si adeguano con gioia alla legge di Dio**», **Romani 7, 22;** il che non può avvenire in tale stato, venendo impedite le funzioni delle une e delle altre. - A meno che per tranquillità non si intenda la mancanza di combattimento, quale si verifica nei dormienti. Nei quali però non si dice che il sonno diminuisce la concupiscenza, o tranquillizza le potenze dell'anima, o le assoggetta alla grazia.

+ Inoltre, anche ammettendo che quella debolezza fisica diminuisca radicalmente la concupiscenza sottomettendo le facoltà dell'anima alla grazia, ciò non basterebbe ancora a purgare dalle **colpe veniali già commesse,** sebbene basti a evitare quelle future: poiché un peccato attuale, anche veniale, non viene perdonato senza un moto attuale di **contrizione**, come si è detto sopra [In 4 Sent., d. 17, q. 2, a. 3, sol. 3], per quanto possa essere intensa la disposizione abituale. Ora, capita talora che uno muoia nel sonno, essendo in grazia di Dio ma con qualche peccato veniale: costui quindi non può avere prima della morte un atto di contrizione del peccato veniale. - Né vale dire, come essi fanno, che se uno non è pentito con l'atto o col proposito, generale o speciale, il suo peccato si trasforma in mortale, poiché il veniale diventa mortale quando c'è la compiacenza. Infatti non ogni compiacenza veniale costituisce un peccato mortale, altrimenti ogni peccato veniale sarebbe mortale: poiché ogni colpa veniale piace, essendo volontaria; costituisce invece un peccato mortale la sola compiacenza che arriva alla fruizione, nella quale si concreta «ogni perversità umana», come scrive S. Agostino, «venendo noi a fruire delle cose che dovremmo usare». Perciò la compiacenza che costituisce il peccato mortale è una compiacenza attuale: poiché ogni peccato mortale consiste in un atto. Ora, può capitare invece che dopo aver commesso un peccato veniale uno non ci pensi in alcun modo, né per detestarlo né per approvarlo, ma pensi ad es. che il triangolo ha i tre angoli uguali a due angoli retti, e in questo pensiero si addormenti e muoia.

- È quindi chiaro che questa opinione è del tutto irragionevole. Perciò bisogna affermare con altri che la colpa veniale, in colui che muore in grazia, **viene rimessa dopo la vita presente mediante il fuoco del purgatorio:** poiché questa pena, che in qualche modo è volontaria, in virtù della grazia avrà la capacità di espiare ogni colpa che sia compatibile con lo stato di grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La Glossa riferita parla del peccato mortale. Oppure si può rispondere che sebbene [il peccato veniale] non venga corretto in questa vita direttamente, tuttavia è qui che viene corretto quanto al merito: poiché le anime hanno meritato qui di rendere meritoria in purgatorio la loro pena.

Spl. IIIª q. 1, a. 6, ad arg. 2

Il peccato veniale si verifica nell'uomo per la corruzione del fomite, che non ci sarà più nelle anime separate che si trovano in purgatorio. Perciò queste non potranno peccare venialmente. La remissione dei peccati invece si produce nella volontà informata dalla grazia, che non mancherà nelle anime purganti. Perciò il parallelismo non sussiste.

Spl. IIIª q. 1, a. 6, ad arg. 3

I peccati veniali non incidono **sullo stato** di un uomo: poiché essi né tolgono né diminuiscono la carità, che è la misura **della bontà [soprannaturale e] gratuita** di un'anima [In 1 Sent., d. 17, q. 2, a. 5; cf. II-II, q. 24, a. 10]. Per il fatto quindi che i peccati veniali vengono commessi o vengono rimessi, l'anima rimane tale quale era prima.

Spl. IIIª q. 1, a. 6, ad arg. 4

Dopo la vita presente **non ci può essere merito rispetto al premio essenziale**, ma ci può essere rispetto a qualcosa di accidentale, fino a che l'uomo rimane in qualche modo nello stato di via. E **così in purgatorio ci può essere un atto meritorio** quanto alla remissione dei peccati veniali.

Spl. IIIª q. 1, a. 6, ad arg. 5

Sebbene il peccato veniale derivi dall'inclinazione del fomite, tuttavia la colpa si produce nell'anima. Perciò dopo la distruzione del fomite la colpa può ancora sussistere.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il fuoco del purgatorio non liberi dal **debito o reato della pena**. Infatti:

Spl. IIIª q. 1, a. 7, arg. 1

Ogni purificazione riguarda un'impurità. La pena invece non implica alcuna impurità. Quindi il fuoco del purgatorio non libera dalla pena.

Spl. IIIª q. 1, a. 7, arg. 2

Ogni cosa viene purificata solo dal suo contrario. Ma una pena non ha come suo contrario un'altra pena. Perciò con la pena del purgatorio uno non può essere purificato dal reato della pena.

Spl. IIIª q. 1, a. 7, arg. 3

A proposito di quel passo di S. Paolo, **1Corinti 3, 15**: «Egli però si salverà», ecc., la **Glossa** afferma: «Il fuoco di cui si parla è la tribolazione, di cui sta scritto, **Siracide 27, 5**: —La fornace prova gli oggetti del vasaio‖», ecc. Perciò l'uomo **espia ogni debito di pena con** le sofferenze di questo mondo, o almeno con **la morte**, che è la più grave di esse, e non con il fuoco del purgatorio.

Spl. IIIª q. 1, a. 7. SED CONTRA:

La pena del purgatorio è più grave di tutte le pene di questo mondo, come si è visto sopra [a. 3]. Ora, con le pene soddisfattorie sofferte in questo mondo uno può espiare il debito o reato della pena. A maggior ragione quindi può farlo con la pena del purgatorio.

Spl. IIIª q. 1, a. 7. RESPONDEO:

Chi è debitore di una cosa viene liberato dal debito quando lo paga. Ora, non essendo il reato altro che il debito della pena, subendo la pena dovuta uno viene assolto dal reato. Così dunque la pena del purgatorio purifica dal reato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 1, a. 7, ad arg. 1

Sebbene il reato non implichi un'impurità in se stesso, tuttavia **dice relazione all'impurità in quanto questa ne è la causa.**

Spl. IIIª q. 1, a. 7, ad arg. 2

La pena, pur non essendo contraria a un'altra pena, è tuttavia contraria al reato o debito della pena: uno infatti rimane obbligato alla pena perché non ha subito la punizione meritata.

Spl. IIIª q. 1, a. 7, ad arg. 3

Nella Scrittura le medesime parole hanno molteplici significati. Perciò il «fuoco» di cui parla S. Paolo può indicare sia le tribolazioni della vita presente, sia le pene successive. E i peccati veniali possono essere soddisfatti con le une e con le altre. Sopra [a. 6] però abbiamo visto che a ciò non basta la morte naturale.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che da tale pena uno non possa essere liberato più presto di un altro. Infatti:

Spl. IIIª q. 1, a. 8, arg. 1

Quanto più **grave** è la colpa e maggiore il reato della pena, tanto più **acerba** è la pena da soffrire in purgatorio. Ora, le pene più acerbe stanno alle colpe più gravi come le pene più miti stanno alle colpe più leggere. Perciò uno è liberato dalle pene del purgatorio così presto come qualsiasi altro.

Spl. IIIª q. 1, a. 8, arg. 2

A meriti disuguali vengono applicate retribuzioni uguali quanto alla durata sia nel cielo che nell'inferno. Quindi sembra che così debba avvenire anche nel purgatorio.

Spl. IIIª q. 1, a. 8. SED CONTRA:

L‘Apostolo, 1Corinti 3, 12, paragona le **differenze dei peccati** veniali a quelle tra «il legno, il fieno e la paglia». Ora, è evidente che il legno rimane nel fuoco più a lungo del fieno e della paglia. Quindi in purgatorio un peccato veniale è punito più a lungo di un altro.

Spl. IIIª q. 1, a. 8. RESPONDEO:

Certi peccati veniali **aderiscono** all‘anima più che altri, a seconda che l‘affetto vi è inclinato maggiormente e vi si immerge con più forza. E poiché le macchie che più aderiscono vengono purificate con maggiore difficoltà, così alcuni nel purgatorio sono puniti più a lungo che altri, secondo che il loro affetto fu più immerso nei peccati veniali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Spl. IIIª q. 1, a. 8, ad arg. 1

L‘acerbità della pena corrisponde propriamente alla **gravità della colpa**, ma la sua **durata** corrisponde alla **radicazione della colpa** nel soggetto. Perciò può capitare che rimanga più a lungo in purgatorio un‘anima che soffre di meno, o viceversa.

Spl. IIIª q. 1, a. 8, ad arg. 2

Il peccato mortale, a cui è dovuta la pena dell‘inferno, e la carità, a cui è dovuto il premio del paradiso, dopo questa vita vengono a radicarsi nel soggetto in maniera inamovibile. Così dunque in entrambi i luoghi la durata è uguale per tutti. Diverso è invece il caso del peccato veniale, che è punito nel purgatorio, come risulta chiaro da quanto si è detto [a. 6].